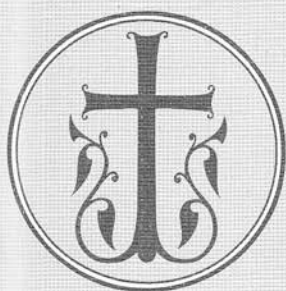


№ 2 (11) 2000



Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

- *Митрополит
Минский и Слуцкий ФИЛАРЕТ*
ОЦЕНКА СОСТОЯНИЯ
И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ
СОВРЕМЕННОГО ПРАВОСЛАВНОГО
БОГОСЛОВИЯ
- *Митрополит
Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ*
НОРМА ВЕРЫ КАК НОРМА ЖИЗНИ
- *Епископ Диоклийский КАЛЛИСТ*
КЕНОЗИС И БОГОПОДОБНОЕ
СМИРЕНИЕ ПО УЧЕНИЮ
ПРЕПОДОБНОГО
СИЛУАНА АФОНСКОГО
- *Митрополит Пергамский ИОАНН*
БОГОСЛОВИЕ ПРЕПОДОБНОГО
СИЛУАНА АФОНСКОГО

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 2 (11) 2000

Журнал издается Отделом внешних церковных сношений
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

Заместитель главного редактора:

Игумен Иларион (Алфеев)

Члены редакционной коллегии:

Протопресвитер Виталий Боровой

Архимандрит Елисей (Ганаба)

Протоиерей Всеволод Чаплин

Священник Владимир Кучумов

А. С. Бувеский

Ответственный секретарь:

М. В. Первушин

Выпускающий редактор:

И. В. Соловьев

Адрес редакции:

113191, РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22

Отдел внешних церковных сношений

Редакция журнала "Церковь и время"

Телефакс +7-095-230-26-19

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

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ "ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ НА ПОРОГЕ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ"

Москва, 7-9 февраля 2000 г.

От редакции	9
Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II Слово к участникам конференции	11
Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх всея Беларуси Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия.....	15

БИБЛЕИСТИКА

Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) Библеистика в Русской Православной Церкви в XX веке.....	40
А. А. Алексеев Вопросы текстологии и перевода Священного Писания.....	51

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Протоиерей Валентин Асмус Святоотеческое наследие и современная церковная жизнь.....	86
---	----

<i>Игумен Иларион (Алфеев)</i> Святоотеческое наследие и современность.....	95
--	----

КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО

<i>Протоиерей Владислав Цыпин</i> Каноны и церковная жизнь.....	132
--	-----

ЛИТУРГИЯ И ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Протоиерей Василий Стойков</i> Литургическое богословие.....	150
--	-----

<i>Протоиерей Борис Пивоваров</i> Божественная Евхаристия как основа духовной жизни и залог спасения.....	169
---	-----

<i>А. И. Осипов</i> Основы духовной жизни в Православии.....	186
---	-----

ЦЕРКОВЬ И МИР

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i> Норма веры как норма жизни.....	203
--	-----

БОГОСЛОВСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

<i>Архиепископ Верейский Евгений</i> Актуальные проблемы богословского образования.....	222
--	-----

**МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ,
ПОСВЯЩЕННАЯ
ПРЕПОДОБНОМУ СИЛУАНУ АФОНСКОМУ
Бозе, Италия, 2-5 октября 1998 г.**

Энцо Бьянки

Значение преподобного Силуана Афонского.....239

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр)

Кенозис и богоподобное смирение
по учению преподобного Силуана Афонского.....256

Митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас)

Богословие преподобного Силуана Афонского270

Антуан-Эмиль Н. Тахиаос

Силуан и гора Афон.....283

**БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

**ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ НА ПОРОГЕ
ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ**

Москва, 7-9 февраля 2000 г.

От редакции

В настоящем номере журнала мы помещаем материалы богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», которая состоялась 7-9 февраля 2000 года в конференц-зале гостиничного комплекса «Даниловский». Особенностью данной конференции является то, что предыдущие богословские конференции на общецерковном уровне проводились более десяти лет назад в преддверии празднования 1000-летия Крещения Руси. За этот период в жизни Церкви и общества произошли существенные перемены, которые требуют серьезного богословского осмысления.

Перед конференцией стояла задача, во-первых, дать в общих контурах оценку православному богословию уходящего века; во-вторых, наметить ориентиры и задачи на будущее, сформулировать перечень актуальных тем для богословского анализа.

Конференцию открыл Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Он обратился к участникам с приветственным словом. В работе форума приняли участие около 140 человек — архиереи Русской Православной Церкви, руководители и сотрудники синодальных учреждений Русской Православной Церкви, ректоры, профессора и преподаватели духовных школ, ведущие богословы Русской Православной Церкви. С программным докладом «Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия» выступил Председатель Синодальной богословской комиссии, Высокопреосвященный Филарет, митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший экзарх всея Беларуси. Вниманию участников конференции были представлены десять пленарных докладов, которые мы предоставляем нашим читателям.

Работа конференции проходила также в семи секциях: «Библейское богословие и библеистика», «Патрология и богословие», «Церковная история и церковные каноны», «Литургическое богословие и духовная жизнь», «Отношения с иносла-

вием, миссия», «Церковь и мир, актуальные проблемы современности», «Проблемы богословского образования и организации богословской науки», в которых было заслушано более тридцати докладов.

Значительное время на конференции было уделено дискуссии как по представленным докладам, так и общей дискуссии, по актуальным проблемам православного богословия, обозначенным в докладе Высокопреосвященного митрополита Филарета.

По результатам работы общецерковного богословского форума его участники выработали рекомендации по развитию русского православного богословия в наступающем веке, а также составили перечень актуальных тем, требующих приоритетного изучения православной богословской наукой. Данные рекомендации должны быть представлены на рассмотрение предстоящего Архиерейского Собора Русской Православной Церкви.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ

СЛОВО К УЧАСТНИКАМ КОНФЕРЕНЦИИ

Ваше Высокопреосвященство, преосвященные архипастыри, всечестные отцы, возлюбленные о Господе братья и сестры!

Сердечно приветствую вас, участников богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия».

Мы рады тому, что продолжается традиция общецерковных богословских конференций, начатая в преддверии великой для Русской Православной Церкви даты — 1000-летия Крещения Руси. Знаменательно, что и нынешняя богословская конференция приурочена к историческому событию — великому юбилею благодати Божией, 2000-тысячелетию Рождества по плоти Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа. Между этими юбилеями и, соответственно, конференциями — немногим более десяти лет, но сколь многое успело произойти в жизни нашей Церкви, общества, да и всего мира за этот период!

Проведение богословской конференции в связи с великим юбилеем имеет особое значение: ведь именно богословие, основывающееся на вере Церкви, является тем ключом, с помощью которого мы можем открыть шифр истории, осознать истинный смысл свершающихся исторических событий. И в наибольшей степени это справедливо тогда, когда речь идет о великом юбилее пришествия в мир Спасителя. «Слово плоть бысть и вселися в ны» (Ин. 1:14) — именно это историческое событие, совершившееся в Вифлееме Иудейском две тысячи лет назад, стало переломным моментом в истории: Бог, пребывая абсолютным и неизменным, стал человеком; не оставив вечности, Он вошел в самую гущу человеческой истории и возглавил ее. Это историческое событие лежит в основе основ христианской веры.

Церковь есть вечное «днесь». Но это не значит, что Церковь есть только вневременная реальность. Христос пришел «в полноту времен», чтобы завершить Ветхое и начать Новое. Во Христе и через Христа само время было освящено. В Церкви история преобразается, приобретает свой богочеловеческий смысл. Ибо в истории Церкви исполняется искупительное дело Христа.

Христос сказал своим ученикам: «Так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима. Вы же свидетели сему» (Лк. 24:46—48). Вера Церкви основана на подлинном свидетельстве учеников и последователей Христовых, на том провозвестии, которое было вверено им Христом и живет и вечно пребывает в Церкви силою Духа Святого. Поэтому подлинное богословие всегда должно быть именно свидетельством — свидетельством Истины, свидетельством Веры Церкви. Оно должно стремиться к выражению данного Церкви Божественного Откровения.

Бог обращается к человеку, и человек отвечает Ему. Священное Писание является летописью великих дел и речений Божиих к человеку. Уже Ветхий Завет дает пример того, как слово Божие становится словом человеческим. Но истинное богословие становится возможным лишь с Воплощением Бога Слова и искупительным подвигом Христа, восстановившим падшее человеческое естество. Во Христе восстанавливается вся человеческая природа в полноте ее проявлений, в том числе восстанавливается и преобразается человеческая мысль, очищается человеческий разум, становится возможным подлинное богообщение. Человеческое слово преобразается, приобретает новую глубину и силу, оказывается способным стать богословием, то есть словом о Боге. Дух Божий дышит в строе человеческой речи, свидетельствующей об опыте богообщения, о Вере Церкви, о Божественном Откровении. Живое богословствование в основе своей должно определяться опытом веры. Но достижи́мо это только через молитвенный подвиг, через живое причастие благодатному опыту Церкви.

Богословская Конференция начинается в день, когда Святая Церковь совершает память великого святителя Григория Богослова, свидетельство которого навсегда осталось образцом церковного богословия, выражающего веру и Предание Церкви, а

его жизнь — примером сочетания подвижнического и богословского подвигов. Слово «свидетель», по-гречески «мартис», означает также и «мученик», то есть человек, своей кровью засвидетельствовавший свою веру и верность Христу. Знаменательно, что сегодня мы также совершаем память свящennemученика Владимира, митрополита Киевского и Галицкого, одним из первых принявших мученическую кончину в самом начале гонений против Церкви и ее верных чад. Два эти образа свидетельства — богословского и мученического, объединенные сегодняшним молитвенным воспоминанием за богослужением, зримо утверждают нераздельность и целостность единого христианского опыта свидетельства об Истине.

Укорененность православного богословия в двуедином опыте веры и благодатной жизни в Церкви должна всячески развиваться и возгреваться в трудах современных православных богословов. Богословское служение сегодня весьма ответственно и значимо. В своем свидетельстве Церковь сегодня сталкивается со множеством актуальных проблем, большинство из которых требует вдумчивого богословского осмысления и анализа. Актуальность православного богословия не означает приспособления к духу века сего. Православное богословие будет наиболее актуальным в том случае, если оно будет верно выражать благодатный опыт Церкви, опыт совершающегося в ней спасения и преображения человека, опыт богообщения. Это означает живую духовную связь с богословием свидетелей веры и опыта Церкви — богословием святых отцов. Православное богословие всегда должно хранить верность духу богословия отеческого, что является залогом хранения и утверждения правой веры. Ибо, как утверждает Церковь, «сия есть вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера Православная, сия вера вселенную утверди» (Служба в Неделю Православия).

Возлюбленные архипастыри, пастыри, братья и сестры! Проведение настоящей богословской конференции имеет особый смысл и значение. Уверен, что во время ее работы состоится серьезное обсуждение всех самых актуальных проблем, стоящих сегодня перед православным богословием, во всех основных разделах церковной богословской науки. Убежден, что при этом главной темой конференции пребудет богочеловеческий лик и

великий спасительный подвиг Господа нашего Иисуса Христа, две тысячи лет назад родившегося во граде Вифлееме.

От всего сердца молитвенно желаю благословенных успехов всем вам, участникам богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», в предстоящих трудах, и надеюсь, что их результаты станут достойным вкладом в празднование 2000-летия Рождества Христова.

*Митрополит Минский и Слуцкий ФИЛАРЕТ
Патриарший Экзарх всея Беларуси*

ОЦЕНКА СОСТОЯНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Ваше Святейшество, досточтимые архипастыри, пастыри, братья и сестры — участники настоящей богословской конференции Русской Православной Церкви!

Милостью Божией Русская Православная Церковь вступила в год великого юбилея, год 2000-летия со дня Пришествия в мир Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. Это поистине эпохальный рубеж для всего мира и особенно для Святой Церкви Христовой. Юбилейный год побуждает нас не только прославить Троицкого Бога за Его благодатное попечение о мире и Церкви, но и критически оценить итоги нашего служения на ниве Господней. В частности, для этого и организована настоящая конференция, получившая название «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», которая призвана дать анализ состояния и перспектив развития современного православного богословия. Как уже было отмечено во вступительном слове Святейшего Патриарха, мы действуем в русле сложившейся традиции. Так, в преддверии 1000-летия Крещения Руси состоялись три общецерковные богословские конференции, посвященные осмыслению этого юбилея.

За прошедшее десятилетие было проведено немало конференций, семинаров и иных собраний, на которых обсуждались проблемы развития богословия, богословского образования, православной миссии. Многие из них были организованы Синодальными отделами Московского Патриархата и богословскими учебными заведениями, имели общецерковный или епархиальный характер. Пример тому — ставшие традиционными Рождественские чтения в Москве или богословские конференции Православного Свято-Тихоновского богословского института.

В чем особенность нынешней конференции и каковы стоящие перед ней задачи? О необходимости такой конференции не раз говорилось на пленумах и рабочих встречах Синодальной богословской комиссии. На них отмечалось, что соборная природа Церкви и кафолический характер утверждаемых Церковью истин неизбежно подразумевают, что все стоящие перед ней проблемы требуют общецерковного богословского осмысления, предполагают соборную богословскую дискуссию. Причем дискуссия эта должна быть регулярной, профессиональной, должна иметь общецерковный статус. Было предложено регулярно проводить богословские конференции Русской Православной Церкви. Первой в их ряду стала нынешняя конференция, приуроченная к 2000-летию Рождества Христова и собравшая ректоров и преподавателей Духовных школ, руководителей и сотрудников Синодальных учреждений — всех тех, кто вовлечен в дело церковного свидетельства и служения.

Юбилейный характер конференции предполагает ее двоякую задачу. Во-первых, попытаться в общих контурах дать оценку православному богословию уходящего века, указать на то ценное, что им было сделано, но также указать и на его исторически обусловленные пределы. Во-вторых, наметить ориентиры и задачи на будущее и прежде всего сформулировать перечень актуальных тем для богословского анализа. Такая концепция нашла поддержку у Святейшего Патриарха и членов Священного Синода. Результаты и рекомендации конференции будут представлены очередному заседанию Священного Синода и предстоящему Архиерейскому Собору.

Поэтому наш долг — не только обозначить актуальные проблемы православного богословия, но дать по возможности объективный «диагноз» его состояния, исходя из которого наметить конструктивные рекомендации по его развитию и совершенствованию. Но при этом наша критика не должна превращаться в критиканство, а анализ не должен быть необъективным. Всем нам следует ясно осознавать свою общую ответственность за судьбу Церкви.

В своем нынешнем выступлении я хотел бы наметить лишь основные контуры той проблематики, которую, как мне представляется, нам следует рассмотреть на данной конференции. Не считаю для себя возможным давать готовые ответы. Более

правильным мне кажется предложить вопросы для последующей дискуссии.

За последнее десятилетие XX века, отмеченное динамичным развитием церковной жизни, многое изменилось в бытии нашей Церкви. Об этом времени принято говорить, как о времени духовного возрождения. Многократно возросла паства Христова, воссоздано и открыто множество новых приходов, увеличилось число священнослужителей, воссоздаются и строятся храмы, во множестве открываются монастыри и духовные школы. Перед Русской Православной Церковью, по воле Божией обретшей свободу проповеди и служения, стала задача воцерковления и окормления своей вновь обретенной паствы, задача утоления духовной жажды народа Божия, всех взыскующих истины. О том, что этот крест оказался не менее трудным, чем тот, который несла Церковь в предшествующие десятилетия, мы знаем не понаслышке. Церковь столкнулась с множеством проблем, прежде всего в сфере катехизации и образования. Возникла острая нужда в богословски образованных и подготовленных кадрах священнослужителей. И наконец, потребовалось богословское осмысление той ситуации, в которой оказалась Церковь, и того пути, который она прошла в уходящем веке.

Что касается состояния нашей богословской науки, нам, по-видимому, надо откровенно признать, что сегодня ее очертания едва только начинают проявляться. Мы все прекрасно знаем, что русская богословская наука, переживавшая расцвет в XIX — начале XX века, после 1917 года была парализована. То, что с помощью Божией удалось восстановить после Отечественной войны, было лишь слабым подобием дореволюционной школы. У Церкви, перенесшей невиданные гонения, не было ни сил, ни средств, ни кадров для восстановления богословской школы на прежнем уровне. И все же был достигнут определенный успех в деле восстановления духовного образования. Но ведь богословское образование — и это важно подчеркнуть — еще не богословская наука.

Справедливости ради скажем, что за прошедшие десять лет сделано многое: увеличилось число духовных учебных заведений, стали открываться богословские институты и факультеты, издается духовная, богословская и церковно-историческая литература, выпускники и студенты духовных школ направляются

для обучения за рубежом, проводятся богословские семинары и конференции, начато издание Православной богословской энциклопедии. И все же, как представляется, поводов для беспокойства у нас больше, чем для самоуспокоения. Мы все еще очень мало продвинулись в направлении воссоздания в нашей Церкви научно-богословской школы и традиций академической научно-богословской работы.

Нам следует обсудить следующий вопрос: *в каком состоянии находится сегодня богословская наука в Русской Православной Церкви?*

С этим вопросом естественно связаны и две других темы: *какой должна быть богословская наука в Православной Церкви? Что конкретно необходимо сделать для ее воссоздания?*

Наверное, в ответе на первый вопрос возможны крайние точки зрения. Для одних, вероятно, неприемлемо само выражение «восстановление» или «возрождение» богословской науки, они скорее предпочтут говорить о ее «раскрытии» или «совершенствовании». По мнению других, в Русской Православной Церкви сегодня нет никакой богословской науки вообще, и поэтому богословская традиция должна быть воссоздана заново.

И здесь, думается, также возникает особый вопрос для дискуссии: *каково значение наследия русской богословской школы, возникшей в среде русской эмиграции?* При этом можно услышать самые крайние точки зрения: от восторженного отношения к этой богословской традиции до полного ее неприятия. Наша задача состоит в том, чтобы, с одной стороны, избежать огульного осуждения произведений зарубежных православных авторов, а с другой — избежать столь же неуместного восторженного восхищения каждым их словом. Речь должна идти о критическом освоении этого наследия.

Эту тему надо рассматривать шире, чем только в пределах парижской школы или богословских трудов Свято-Владимирской академии в Нью-Йорке. Хотя эти школы несомненно оказали огромное влияние на развитие православного богословия во всеправославном масштабе, нельзя забывать и о достижениях богословской науки в других Поместных Православных Церквях. Неверно также игнорировать и богословие, развивавшееся вне Православной Церкви.

Но, говоря об освоении богословских достижений XX ве-

ка, нам следует иметь в виду еще и то, что, во-первых, проблематика этого богословия связана с богословием предыдущего века, во-вторых, она в немалой степени обусловлена взаимодействием с богословием инославным, и в-третьих, она должна рассматриваться на фоне научных, философских, научно-методологических и общекультурных достижений, поскольку, как известно, очень многое в богословии ушедшего века было связано с динамикой историко-культурного контекста XX века.

Сказанное можно обобщить в виде трех задач или тем:

1. *Критическая рецепция результатов развития православной богословской науки с конца XIX века и по сей день. Осознание общего смысла и пафоса этого развития.*

2. *Критический анализ и освоение достижений инославной богословской науки XX века.*

3. *Анализ развития и освоение достижений смежных с богословием гуманитарных и иных наук, в первую очередь, философии, истории, лингвистики, культурологии, методологии науки и научного знания.*

В какой мере эти задачи сегодня актуальны для нашего богословия? И если актуальны, то каким образом оно может их решать? Эти вопросы также могут быть предложены для обсуждения на нашей конференции, что, в свою очередь, ставит нас перед необходимостью ответить на основной вопрос: *каково место и значение богословия в жизни Церкви?*

Мы слишком часто забываем о том, что Церковь призвана богословствовать — иначе она не может ни полноценно назидать своих чад, ни свидетельствовать миру, всегда остающемуся в той или иной мере внецерковным. Богословие — как работа истолкования проповедуемого учения — является не каким-то второстепенным делом, а самым условием действительно церковной, православной проповеди и душепопечения. Надо добиваться того, чтобы было развеяно расхожее представление о богословии, как о маловажном для Церкви занятии «профессоров богословия».

Но развеять это представление можно только в случае, если богословие, научно-богословская работа будут снова осознаны как дело Церкви — не только на уровне высшей церковной власти, но и в каждой епархии, в каждом Духовном учебном заведении. Сего-

дня мы нуждаемся в новом богословском порыве, который, надеюсь, рождается именно в среде нынешних студентов всех уровней, пришедших в Церковь с желанием ей послужить.

В заключительной главе своего фундаментального труда «Пути русского богословия», вышедшего в 1937 году, протоиерей Георгий Флоровский писал: «Наступает время, когда богословие перестает быть личным или “частным делом”, которым каждый волен заниматься или не заниматься, в зависимости от своей одаренности, влечений, вдохновения. В нынешний лукавый и судный день богословие вновь становится каким-то “общим делом”, становится всеобщим и кафелическим призванием... Вновь открывается богословская эпоха... Наше время вновь призвано к богословию...»¹.

Там же он наметил основные «мотивы и элементы», из которых, по его мнению, складывается «творческий постулат русского богословия в обстановке современности», а именно: «молитвенное воцерковление — апокалиптическая верность — возвращение к Отцам — свободная встреча с Западом».

Как бы мы ни относились к той жесткой оценке русского богословия, которая дана отцом Георгием в его книге, нельзя, однако, пройти мимо поднятых им вопросов. И это прежде всего касается четырех положений его постулата. Поэтому мне хотелось бы предложить для дискуссии и вопрос о том, *в какой мере православное богословие XX века следовало этому постулату и каково его значение для нас сегодня.*

Представляется, что, оглядываясь на путь, пройденный православным богословием за прошедшие десятилетия, можно сказать, что в целом оно стремилось следовать «творческому постулату», о котором говорил выдающийся русский патролог и богослов. И вот каким образом.

Молитвенное воцерковление

Сегодня становится все более ясно, что никакое богословское рассуждение, никакая церковная наука невозможны в отрыве от духовной, аскетической традиции, в отрыве от осмысле-

¹ Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 517.

ния опыта святых подвижников, посвятивших себя молитвенному деланию, и вне опыта благодатного бытия Церкви в целом. С этим связано глубокое изучение исихастской традиции и наследия некогда забытого поздневизантийского богословия, прежде всего творений преподобного Симеона Нового Богослова и святителя Григория Паламы, и углубленное внимание к темам литургического богословия, основополагающему значению Евхаристии и т. д.

Апокалиптическая верность

Следует подчеркнуть, что этот труд русской богословской мысли совершался в сложных условиях ослабления Православия извне, на фоне продолжающейся секуляризации общественного сознания и культуры, под натиском атеистических и псевдорелигиозных идеологий, подчас в условиях явных и скрытых гонений. Церковь действительно превращалась в малое стадо (Лк. 12:32), и единственное, на что она могла опереться, — это незыблемый камень веры, ибо Отец благоволил даровать ей Царство. И в целом православное богословие сохранило эту «апокалиптическую верность» — не в смысле оправдания и обоснования ложных апокалиптических настроений, экзальтированных ожиданий близкого «конца света», но в смысле интеллектуального утверждения подлинно эсхатологических оснований веры и духовного опыта. Оно продемонстрировало способность дать богословский ответ о христианском уповании (1 Пет. 3:15).

Возвращение к Отцам

Православное богословие XX столетия действительно развивалось под знаком «возвращения к Отцам». Оно обогатилось не только множеством исследований творчества отдельных авторов, но и восстановлением и развернутым изложением святоотеческого взгляда на отдельные догматические темы и проблемы. Были также сделаны попытки патристического синтеза, например в работе Владимира Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (1944) и книге протоиерея Иоанна Мейендорфа «Византийское богословие» (1974), к сожалению,

до сих пор не изданной на русском языке. Значительный прогресс в изучении святоотеческого наследия был достигнут — и это важно подчеркнуть — и в инославном богословии.

Тема святоотеческого богословия — особая. Ей будут посвящены два пленарных доклада, она будет обсуждаться в специальной секции, и все же хотелось бы кратко поделиться своими соображениями. На мой взгляд, сегодня это одна из самых актуальных, если не самая актуальная тема для православного богословия. Рассматривая ее, мы встречаемся с целым рядом серьезных проблем, которые, надеюсь, мы также обсудим во время конференции.

Сегодня для любых богословских и околобогословских рассуждений характерна апелляция к Святым Отцам. Ее используют как способ подтверждения церковности высказываемых мнений — посредством ссылок на авторитетные источники православного вероучения. Сама по себе такая апелляция традиционна и закономерна: все церковные богословы всегда искали прежде всего верности изначальному апостольскому Преданию, выразителями которого были именно Святые Отцы. Однако не является ли парадоксальным тот факт, что сегодня представители самых разных направлений богословской и псевдобогословской мысли стремятся подтверждать свои взгляды, ссылаясь на Отцов Церкви?

Такая ситуация может привести к крайнему выводу о том, что, дескать, роль и функция Святых Отцов в жизни Церкви декоративна, что их писания являются не более чем источником цитат, что богословие совершенно произвольно может пользоваться их мыслями для доказательства подчас совершенно противоположных мнений. Но возможен и более радикальный вывод о том, что Святые Отцы «устарели» — ведь они богословствовали в далеком от нас прошлом, почтенном, величественном, но все же прошлом, а потому они не актуальны. Богословы, изучающие Святых Отцов, — люди уважаемые, но их занятия в жизни Церкви имеют далеко не самое главное значение. Здесь можно провести аналогию: светский ученый, изучающий древнерусскую письменность, конечно же, уважаемый человек, но его роль в социально-экономической жизни страны незначительна.

В этом рассуждении, безусловно, есть риторическое преувеличение, но спросим себя: какова действительная роль Святых

Отцов, святоотеческого богословия и в духовном образовании, и в повседневной жизни нашей Церкви? Заявляя о своей преданности наследию Святых Отцов, прилагаем ли мы усилия к его изучению, к созданию такой атмосферы в местах нашего церковного служения, когда святоотеческое богословие оказывается действительно существенным элементом в обучении, проповеди, пастырской практике и повседневной жизни?

Мы должны совершенно ясно осознать ту огромную роль, которую играют в жизни Церкви Святые Отцы. Ведь именно они являются для нас выразителями веры Церкви. Вот почему, как это говорится в определениях Вселенских Соборов, мы должны «последовать Святым Отцам». Церковь есть Церковь апостольская, Церковь святоотеческая. Вера Церкви едина и неизменна, поскольку Церковь есть единство благодатной жизни. Говоря это, мы утверждаем, что мы веруем так же, как веровали апостолы и Святые Отцы, и веруем в то же, во что веровали они. Вера содержится Преданием. Функция Предания — передавать веру Церкви и опыт благодатного бытия в Церкви от поколения к поколению. Предание есть всегдашнее и всеобщее церковное сознание, и Церковь ублажает Святых Отцов как верных выразителей этого сознания, подлинных свидетелей веры Церкви.

Вот почему столь важной в православном богословии и вероучении является ссылка на авторитет Отцов, утверждение о том, что подлинное богословие есть богословие святоотеческое. Это рассуждение можно изложить и иначе: если мы не следуем Святым Отцам, то мы выпадаем из Предания, мы покидаем Церковь. Следование Святым Отцам не является вопросом отвлеченным или академическим — это вопрос нашей жизни в Церкви и нашего спасения. Итак, задача изучения святоотеческого богословия есть задача чрезвычайной важности.

Но здесь мы сталкиваемся с иной трудностью: мы говорим о том, что Святые Отцы — это те, кто верно выразил учение Церкви, но само учение Церкви мы знаем в значительной мере именно из наследия Отцов. Вселенские Соборы не дают цельного, систематического вероучения. Кроме того, не все высказанное Отцами может быть названо абсолютно адекватным церковному вероучению. Если же мы не можем назвать прямым выражением церковного учения все наследие святых Отцов, то очень важным становится вопрос *об интерпретирующей и анализи-*

рующей роли богословия.

Известно, что Святые Отцы творчески использовали и воцерковили лучшие достижения античной науки и философии. В связи с этим часто утверждается, что отеческое богословие может быть адекватно воспринято лишь в контексте позднеантичной мысли. Но ведь в рамках этой эпохи также не было однородности и методологического единообразия. Кроме того, сами Отцы принадлежали к различным культурным, философским и языковым традициям, например латинской, греческой, семитской и т. д. Но если затруднительно говорить о едином контексте святоотеческого наследия и приходится иметь в виду множество дискурсивных практик и научных методов, в рамках которых осуществляется истолкование этого наследия, то *насколько обосновано утверждение о существовании связанного и целостного святоотеческого богословия, а также некоего универсального способа его истолкования?*

Это, на мой взгляд, немаловажный вопрос для нашего богословия, и, я надеюсь, мы также сможем обсудить его в ходе предстоящей дискуссии.

Можно условно обозначить две крайние точки зрения. Первая утверждает, что существовали не одна, а целый ряд взаимно не связанных святоотеческих традиций, не имеющих между собой никаких точек соприкосновения. Другая богословская точка зрения исходит из неких априорных посылок, представляющих ее сторонникам основополагающими для православного и святоотеческого богословия, и на их основании строит богословскую систему.

Не предлагая никакого ответа и не предваряя результатов дискуссии, напомним лишь о том, что мы верим в единство Предания Церкви, в единство вероучения, которое выражали Святые Отцы. Но, с другой стороны, нам необходимо помнить и о том, что наследие Святых Отцов сложно и неоднородно. Поэтому, вероятно, следует избегать поспешного абсолютирования промежуточных выводов богословской науки, зная примеры того, как оно может убить живое святоотеческое наследие во имя абстрактного принципа. Ученым не следует нивелировать те различия, которые существовали между отдельными Отцами. В то же время ни один памятник святоотеческой письменности не должен рассматриваться в отрыве

от того единого Предания, неотъемлемой частью которого он является.

Затруднения в определении понятия «святоотеческое богословие» ставят перед нами и более общую задачу определения того, *что такое богословие, каков его метод и характерные особенности*. Таким образом, продолжая размышлять над третьим постулатом отца Георгия Флоровского, нам представляются актуальными следующие вопросы: 1) соотношение богословия и вероучения; 2) значение полемического элемента в богословии; 3) значение его критической роли. Я хотел бы лишь вкратце высказаться по этому поводу, надеясь на обсуждение и этой темы в предстоящей дискуссии.

Каково соотношение богословия и вероучения?

При рассмотрении этого вопроса также возможны крайности. С одной стороны, может существовать мнение, что для богословия исторически сформировавшееся вероучение должно являться не столько сковывающей нормой, сколько объектом научно-критического исследования и анализа. Поэтому при таком подходе вероучение и богословие должны быть четко разграничены и методологически разделены.

С другой стороны, существует искушение отождествить богословие с вероучением, с догматом, с безупречным свидетельством веры, которое было дано Вселенскими Соборами. Ведь когда Святые Отцы говорят о богословии, они не отделяют его от святости и чистоты жизни, от меры опытного приобщения к истине, достигнутого ее свидетелями. Здесь достаточно вспомнить хорошо известное рассуждение святителя Григория Богослова: «Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к сему люди испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу и тело» (Первое Слово о богословии). Так понимаемому богословию нельзя научиться, к нему можно лишь приобщиться в меру подвига и личной святости. Но существует опасность того, что такое богословие может оторваться от жизни и стать для нас недоступным и несообщимым. Оно может приобрести статический и самодовлеющий характер, в нем иссякнет дух творчества и свободы.

Нельзя противопоставлять вероучение и богословие, но

нельзя их и отождествлять. В конечном итоге богословие не самоценно, ибо не самоценен даже и догмат. Догмат есть лишь указание разуму его пределов в богопознании, удержание его в границах веры Церкви. В этом смысле догматы имеют отрицательное значение, ибо исторически они формулировались именно для опровержения ересей, посягавших на спасительную истину церковного вероучения. Но формирование догматов осуществлялось в процессе напряженного богословского поиска истины. Догматы не создаются, они лишь с необходимой обязательностью и нормативностью фиксируют в слове веру Церкви. Но то, как и почему избираются именно такие слова и термины, почему объявляются еретическими те или иные утверждения богостигающей мысли, есть дело богословия.

Богословие должно стремиться к выражению веры и благодатного опыта Церкви, к осмыслению врученного ей Божественного Откровения. Следует различать, с одной стороны, богословие как процесс и метод поиска наилучшего выражения церковного вероучения и, с другой стороны, богословие как результат богословских поисков, то есть словесно, понятийно, концептуально и логически оформленное вероучение Церкви, Церковью принятое и опознанное как подлинное выражение истины, то есть догмат. Но различение не предполагает противопоставления: богословие достигает своей кульминации в догмате.

Каково значение дискуссии и полемики для богословия?

В отличие от вероучения в собственном смысле, богословие есть реакция на некоторую проблему. Оно имеет место тогда, когда в ходе церковной истории возникает недоумение или вопрос для верующего разума. Функция богословия — не только осмыслить церковный опыт, но и ответить на вопросы, касающиеся соотношения «церковного» и того, что находится вне этого опыта.

Богословие осуществляется и развивается в условиях возникновения и сосуществования в Церкви различных богословских концепций, пытающихся разрешить тот или иной вопрос, касающийся вероучения или отношения Церкви к миру. Богословие полемично. До общецерковного определения в форме соборного решения или догмата богословская полемика внутри

Церкви может иметь место. Особенность этой внутрицерковной полемики заключается в том, что все ее участники апеллируют к традиции, к учению Отцов, однако, как правило, лишь одно из мнений, касающихся существа веры Церкви, в конечном счете признается кафолическим, то есть общецерковным, верным изначальному вероучительному Преданию. И история Церкви показывает, что без серьезного, всестороннего, аргументированного обсуждения в Церкви не принимается ни одно вероучительное решение.

Можно ли говорить о критической функции богословия?

Богословие, будучи духовно-интеллектуальной деятельностью, призвано заниматься критикой существующих в рамках церковной жизни частных преданий с точки зрения кафолического Предания, которое оно определяет в форме вероучительной системы. Богословие, критикующее частные и местные «традиции», в которых подчас содержатся элементы суеверия и второстепенное воспринимается как существенное и наоборот, может оцениваться и нередко многими оценивается как опасность, как угроза для устоявшегося церковного быта. Именно поэтому богословие всегда в той или иной мере, скрыто или открыто, находится в конфликте с самодовольной обыденностью, суть которой — в нежелании что-либо ставить под вопрос в «мирном течении» повседневности. Так древние израильтяне не желали слушать пророческие возвещения воли Божией. В Церкви же именно богословие выполняет пророческую функцию, напоминая верующим о том, к чему призвал их Господь. Эту функцию, или миссию, исполняли и Святые Отцы, много пострадавшие за сказанное ими слово правды. Достаточно вспомнить подвиг верности богословской истине преподобного Максима Исповедника, Мартина Исповедника, епископа Римского, преподобного Симеона Нового Богослова, преподобного Максима Грека и других Святых Отцов.

Размышления о полемическом и диалогическом характере богословия естественно приводят нас к заключительному пункту «богословского постулата» отца Георгия Флоровского — о необходимости для православного богословия «свободной встречи с Западом».

**Историческое значение
встречи с западным богословием**

Это обширнейшая и сложнейшая тема, она требует особого рассмотрения. Здесь же хочу отметить наиболее важные моменты.

Русская богословская школа во многом методологически обязана западной богословской традиции. Но факт связи нашего богословия с западным может пониматься по-разному. Для некоторых он является чуть ли не «первородным грехом» русского православного богословия. Говорят о необходимости избавления от западного пленения в богословии, а на самом деле вместе с водой выплескивают и младенца, а именно, унаследованные от западного богословия дисциплинированность мысли, научный метод и научные принципы богословского исследования.

Вспомним мудрое размышление по этому поводу отца Георгия Флоровского: «В порядке подражательном русское богословие прошло все главные этапы западной религиозной мысли нового времени... Нужно не только повторять готовые западные ответы, но распознать и пережить именно западные вопросы... Независимость от инославного Запада не должна вырождаться в отчуждение от него. Именно разрыв с Западом и не дает действительного освобождения. Православная мысль должна почувствовать и проработать западные трудности и соблазны... Нужно творчески продумать и претворить весь этот опыт западных искушений и падений, понести всю эту «европейскую тоску»... Только такое сострадающее сопереживание есть надежный путь к воссоединению распавшегося христианского мира, к приобретению и возвращению ушедших братий... Православное богословие призвано отвечать на инославные вопросы из глубин своего кафелического и непрерывного опыта. И западному инославию противопоставить не столько даже обличение, сколько свидетельство, — истину Православия»².

² Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 513.

**Задачи и смысл межконфессионального
богословского диалога**

То, что призыв отца Георгия не остался неслышанным, может засвидетельствовать всякий, кто достаточно знаком с ходом межконфессиональных богословских диалогов, которые имели место в прошлом и продолжаются в настоящем. В результате «свободной встречи с Западом», совершившейся в XX веке, Православие для западных христиан перестало быть экзотической «восточной религией», явив свою универсальность в полноте и силе католического исповедания, утверждения непрерывного единства с Древней Апостольской Церковью, Церковью Вселенских Соборов. Для православных христиан было отраднее встречать на Западе не только отпадение от учения Древней Церкви, но и искреннее стремление к католическому восполнению, свидетельство об истине, хотя и выраженное в западных богословских категориях. Начался процесс серьезного, подчас мучительного взаимного изучения и диалога, возвращения к единству богословского сознания Древней Церкви. Со стороны православных этот диалог никогда не был продиктован стремлением к легковесному и поспешному согласию. Косвенным свидетельством свободы и бескомпромиссности православной стороны может служить тот факт, что наши инославные партнеры и собеседники не раз обвиняли православных в косности, негибкости, неготовности соглашаться с предлагаемыми ими формулировками и интерпретациями. В действительности же дело не в косности, а в верности православных духу и смыслу восточно-христианского Предания, восходящего к древнему богословию Отцов и Учителей Церкви. Принимая участие в совместных христианских акциях и добившись значительного успеха в деле православного свидетельства, наши богословы никогда не отступали со своих позиций, обозначая их открыто, в противовес всем попыткам скоропалительного «богословского примирения» с инославными собеседниками и оппонентами.

Быть может, *важнейшим богословским вопросом, возникшим в связи с диалогами с инославием, стала тема Церкви, ее задач, природы и, в частности, ее границ.* В вопросе о границах Церкви мы сталкиваемся с удивительным историческим парадоксом: Православная Церковь, всегда сознававшая себя в ка-

честве Церкви Вселенской, Церкви Символа веры, и свидетельствующая, что вне ее ограды нет спасения, установила каноническую допустимость принятия в свое лоно инославных не обязательно через таинство крещения, но и через таинство миропомазания и даже таинство покаяния. Как мы знаем, было дано несколько объяснений этого явления. Но надо прямо сказать, что этот вопрос является до сих пор открытым. Остается открытым и *вопрос о целях и задачах православного свидетельства в диалоге с инославием, о возможности и целесообразности участия Православных Церквей в международных христианских организациях.*

Концепция диалога, общения стала основой для межконфессиональных богословских отношений. Здесь, в частности, проявилась *ключевая для всего научного и философского развития в XX веке тема языка.*

Тема языка, символа, соотнесения смысла и его выражения становится важнейшей и в православном богословии. И дело здесь не только в том, что эта проблематика доминирует в современной науке и философии. Ведь задача богословия заключается в том, чтобы сделать упование и веру Церкви внятной как церковным людям, так и внецерковному миру, в котором сегодня живут христиане. Именно поэтому тема языка столь существенна и актуальна. В своем миссионерском служении Церковь должна иметь в виду не только те языки, на которых говорит она, но и языки современного мира.

Отдельной темой является *язык богословия.* Богословие выражает духовный опыт Церкви, опыт богообщения, на человеческом языке и тем самым наполняет сам язык богословскими смыслами, насыщает его духовным содержанием. Поэтому богословие всегда современно, оно возможно только как живое мышление. Отцы классического периода патристики совершили интеллектуальную и культурную революцию. Пользуясь современным им языком философии и культуры, они стали возвещать «городу и миру» истины христианского благовестия. Но поскольку язык мира языческого не мог «вместить» или выразить то новое содержание, которое вкладывала в него Церковь, в процессе христианской проповеди Святые Отцы по существу создали новый язык, ставший впоследствии языком христианской культуры. Такая же задача стоит перед Церковью и сегодня.

Все вышесказанное относилось к общим проблемам богословия. Далее я хотел бы вкратце остановиться на проблемах отдельных разделов богословской науки.

Догматическое богословие

Задача догматического богословия заключается прежде всего в построении вероучительного синтеза, осознании догматов как элементов цельной и взаимосвязанной системы истин веры, хранимых Церковью со времен апостольских. Но такая задача немедленно сталкивается с тем очевидным обстоятельством, что Церковью были догматизированы и нормативно изложены лишь самые основные истины веры. Значительная часть догматических вопросов освящена в святоотеческом наследии, безусловно, авторитетном, хотя Церковью и не утвержденном в качестве вероучительной нормы. Кроме того, существует множество богословских и вероучительных проблем, относительно которых нет ясного и согласного ответа в святоотеческом наследии и которые вместе с тем являются необходимым элементом вероучительной системы. Это темы антропологии, мариологии, экклезиологии.

Но здесь может быть поставлен вопрос: *возможно ли появление богословского синтеза в ближайшее время? Должны ли мы стремиться к скорейшему его появлению?* Полагаю, что на данном этапе для такой задачи мы еще не созрели. Во-первых, не созрели в силу общей слабости богословской науки, слабости научной, методологической, слабости духовной. Во-вторых, поскольку усилиями богословов XX века были намечены контуры искомой системы, то, исходя из них, мы отчетливо понимаем, сколь многое еще не исследовано, в сколь многих разделах еще требуются многолетние научно-богословские труды. Эти труды потребуются практически во всех отраслях богословского знания, но прежде всего в области патрологии, библейского богословия, обобщения результатов исследований в сфере литургического и канонического богословия, в сфере аскетики, в сфере собственно богословского метода, богословия языка и символа.

Библейское богословие

В области библеистики речь идет о богословском истолковании результатов исследований библейских текстов и Священного Писания в целом, а также об анализе многообразия толкований, имевших место как в пределах традиции, так и вне ее. Пока эта область наиболее слабая в православном богословии. Хотя именно церковная экзегеза Священного Писания дает, может быть, наиболее богатый и содержательный материал для богословия.

Что нужно сделать в первую очередь, так это освоить и критически осмыслить результаты научного изучения Библии, достигнутые в XIX и особенно в XX веке. Мы должны вновь в современном богословском контексте осмыслить основополагающие вопросы, и прежде всего: что такое Священное Писание, каково его место в жизни Церкви? Мы вновь должны, для своей эпохи, отвечать на вопрос о богодухновенности Божественного Писания, изменчивого в его форме и вечного и неизменного в его Провозвестии, о его авторитете, значении, смысле... Вопрос библейской критики, ее пределов, целей и задач является для нас одним из самых актуальных.

Богословие истории

Церковь есть и историческая реальность. В историческом аспекте должны рассматриваться все богословские проблемы и аспекты церковной жизни: и Священное Писание, и Предание, и строй, и богослужение Церкви, и каноны, и пастырство, и духовная жизнь. История выявляет динамику жизни Церкви. Опыт Церкви накапливался веками. Исторический путь Церкви — это путь преобразования и освящения жизни христиан, кающихся грешников, привносящих в исторический лик и образ Церкви особенности, обусловленные не только историческим и культурным контекстом, но и греховностью человеческой природы.

Богословие истории всегда стоит перед искушением не увидеть опасности преувеличения исторической относительности и человеческой греховности, оно может слишком подчеркивать чисто человеческий характер церковного бытия. В работе церковного историка нет ничего более сложного, чем выявить истину богочелове-

ской природы Церкви, выявить во всех тревоблениях церковной истории вечное и неизменное, связанное с Божественной и надмирной основой церковного бытия. Но, с другой стороны, существует не меньшая опасность освятить исторически преходящее в жизни Церкви. Исторический подход должен быть источником постоянной критической оценки как церковного прошлого, так и настоящего.

Литургическое и каноническое предания как источники экклезиологии

Современные литургические споры касаются в основном вопроса о возможности или невозможности каких-либо изменений в богослужбном чине, который сложился к настоящему времени. Но эти споры, как правило, достаточно произвольны — не хватает серьезной аргументации, опирающейся на исторические и богословские знания. Это, в свою очередь, не позволяет не только судить о правомерности изменений или реформ, но прежде всего понять смысл богослужения, его особую роль в церковной жизни.

Историческая литургика изучает ту эволюцию, которую пережило христианское богослужение начиная от времен апостольских и до настоящего времени. Одновременно она выявляет постоянные, неизменные литургические структуры. Многообразие богослужбных уставов, конкретных чинов и местных традиций указывает, так сказать, на человеческую и историческую «плоть» богослужения. Но ее необходимо отличать от структурообразующих элементов, которые не являются случайными и изменяемыми, будучи выражением самой природы Церкви. И литургика в данном случае смыкается с экклезиологией.

С другой стороны, экклезиология тесно связана с каноническим преданием. Надо прямо сказать, что каноническое наследие Восточной Церкви противоречиво. Его анализ в смысле применимости древних канонов к современной церковной жизни проводился уже дореволюционными русскими церковными учеными и показал, что в качестве нормативов «работают» лишь те каноны, которые усвоены на практике в качестве таковых.

До сих пор остается открытым и более общий вопрос о

природе церковного права, о том, насколько правомерно говорить о возможности юридической регламентации церковной жизни, основой которой является не закон, а благодать. Однозначного богословского ответа на этот вопрос нет.

В этой ситуации все призывы соблюдать церковные каноны и все заверения в верности этим канонам выражают не больше, чем веру в то, что Церковь всегда сохраняет верность своему древнему Преданию, что она остается верна самой себе, своей богочеловеческой природе. Выяснение того, чем конкретно сохраняется эта преемственность церковного строя и устройства и в чем она, может быть, нарушается в той или иной конкретной ситуации и является одной из задач современного православного богословия. При этом оно, конечно, должно опираться на научно-богословские, церковно-исторические исследования.

Богословие духовного опыта

Особенностью православного богословия XX века стало то, что, развиваясь под знаком «возвращения к Отцам» и характерного для них «опытного богопознания», оно сделало предметом самого серьезного рассмотрения православную аскетику.

Аскетика как систематическое описание законов «духовной брани», которую ведет подвижник, говорит об опыте экстраординарном. Тот путь максимального духовного напряжения, на который становится подвижник, является добровольным. Это лишь один из возможных духовных путей, открывающихся перед христианином в Церкви. Поэтому никоим образом нельзя переносить аскетические требования, предъявляемые к монаху, на все стадо Христово. Однако если аскетика становится главной и даже единственной «наукой духовной жизни», опасность такого переноса является очевидной.

Здесь нужно оговориться. В данном случае речь идет о «теоретическом» понимании духовной жизни. Согласно монашеской традиции, правильное прохождение духовного пути невозможно без руководства опытного наставника — духовного отца или старца. Одного чтения аскетических творений недостаточно. Более того, попытка превзойти меру своего духовного возраста является чрезвычайно опасной. Поэтому новоначальным не рекомендуется ориентироваться на духовные свидетельства и советы, предназначен-

ные для тех, кто уже накопил опыт духовного делания.

Сегодня, однако, самые разные аскетические руководства, а также соответствующие писания святых Отцов доступны практически каждому православному христианину. Но далеко не каждый имеет опытного духовного наставника и не всякий приходской священник таковым является. В этой ситуации невозможно обойтись без богословия.

Его первой задачей является такой анализ мистико-аскетической традиции Православной Церкви, который позволит использовать накопленный ею духовный опыт для систематического изложения православной богословской антропологии. Это значит выявить то существенное и универсальное знание о «внутреннем человеке», о действующих в нем греховных страстях и, с другой стороны, о его духовных возможностях — иначе говоря, то знание о закономерностях духовной жизни, которое опытно добыто многими поколениями святых. Можно сказать так: нам нужна «аскетика для мирян».

Говоря о необходимости восстановления традиции научно-богословской работы в нашей Церкви, мы должны будем обсудить состояние и перспективы развития богословского образования, а также меры по организации богословской работы.

Богословское образование

За последние десять лет много было сделано в плане организации новых образовательных учреждений в разных регионах России, Украины, Белоруссии и других стран СНГ, однако сегодня все более насущным становится *вопрос о качестве того образования, которое предлагается ныне нашими Духовными учебными заведениями.*

Сегодня нам нужна высшая богословская школа в широком смысле. И не только школа, готовящая пастырей и учителей, но и «богословская лаборатория», работа в которой формировала бы самостоятельное богословское сознание, опирающееся на конкретные знания и на понимание принципов богословского осмысления церковной жизни, с одной стороны, и современной культуры — с другой. Как уже отмечалось, богословие, питающееся церковным Преданием, вместе с тем всегда взаимодействует со светской мыслью и культурой, пребывает в диалоге с

ними. Необходимость такого диалога определяется миссионерской природой Церкви.

Было бы ошибкой ставить сегодня перед собой минимальные, узко прагматические цели. Это не даст необходимого результата. Нужно думать о *целостной программе повышения интеллектуально-богословского уровня нашего духовного образования*. Верим, что важным шагом в этом направлении станет осуществляемая ныне в нашей Церкви реформа богословского образования.

Организация богословской работы

Думаю, сегодня назрела необходимость *нахождения форм регулярной научно-богословской и исследовательской работы в масштабах Церкви*.

Чрезвычайно важной представляется также *задача общецерковной координации богословских исследований*. В первую очередь речь идет о координации усилий духовных школ в сфере богословия. В условиях весьма ограниченных материальных возможностей, имеющихся сегодня в распоряжении Церкви, мы должны сделать все возможное для эффективного и согласованного использования ресурсов, и прежде всего ресурсов человеческих. Большая ответственность здесь лежит на священноначалии духовных школ.

В Церкви должна идти регулярная и открытая дискуссия по всем актуальным богословским проблемам. Здесь весьма полезным может оказаться также издание общецерковного богословского журнала. Нам необходима *хорошо продуманная перспективная издательская программа*, включающая как поощрение работы отечественных авторов богословов, так и необходимые переводы богословских и церковно-исторических работ на иностранных языках, имеющих особую значимость для развития православного богословия.

Во всех указанных направлениях развития богословской деятельности в Церкви большая ответственность лежит и на Синодальной Богословской комиссии, которая, разумеется, должна действовать в самом тесном сотрудничестве с духовными школами и синодальными учреждениями Русской Православной Церкви.

В завершение своего выступления разрешите резюмировать основные темы, прозвучавшие в выступлении.

Богословие — дело Церкви

Богословие есть дело Церкви. Соответственно, пренебрежение богословием и, равным образом, богословским образованием пастырей и мирян означает пренебрежение как делом строительства Церкви, так и православной миссией в современном мире. Особенность церковного богословия заключается в том, что оно есть, с одной стороны, дело верующего разума, то есть Богом одаренных и призванных к богословскому служению людей, а с другой — дело всей Церкви, воспринимающей и утверждающей результаты богословского творчества церковных ученых и мыслителей. Поэтому поставленная цель не будет достигнута, если внутри Церкви не будет простора для творческой богословской мысли в рамках Предания. Без свободы церковно-богословского исследования, с одной стороны, и без спокойной и компетентной дискуссии, без соборного обсуждения спорных вопросов — с другой, богословское дело Церкви не может быть исполнено.

Догматическая верность

Задача православного богословия — в сохранении догматической верности, а это означает преимущественное внимание к догматическому содержанию веры, существу учения Отцов — как в целом, так и в каждом частном вопросе. Нельзя допустить упрощения святоотеческого богословия, равно как и употребления имени Отцов всуе.

Верность Отцам

Сегодня Церковь призвана продолжать богословское дело Святых Отцов, отвечая на многочисленные вызовы того исторического периода, в который мы живем. Верность Святым Отцам есть прежде всего верность самому их делу, то есть богословию, верность их методу. Мы должны искать богословские решения тех проблем, с которыми мы сталкиваемся и в Церкви, и на ее границах с миром. Мы должны искать решения так, как это делали Отцы, сталкиваясь с проблемами, характерными для их эпохи.

Единство мысли и жизни

Церковное свидетельство в мире всегда страдает от отсутствия единства богословской мысли и церковной жизни. Православное богословие должно разрешить проблему конфликта ортодоксии и ортопраксии — правильной веры и правильной жизни. Оно призвано не противопоставлять эти понятия, а показать их взаимосвязь и взаимообусловленность. Его задача — формировать и прояснять церковное сознание, что послужит достижению единства веры и жизни.

Кафоличность православного богословия

Православная вера — это вера Древней Церкви в современную эпоху. Недопустимо отождествлять Православие с «восточной традицией», а тем более с «греческим», «славянским» или «русским» христианством. Несмотря на все церковные разделения, Православие остается вселенским исповеданием — при всем разнообразии его национальных и культурных исторических воплощений. Соответственно и православное богословие является делом общецерковным, то есть общеправославным или всеправославным.

Богословский кенозис

Миссионерское призвание Церкви в современную эпоху, которую часто называют безрелигиозной, но которая фактически является эпохой распространения так называемой новой религиозности, далекой от церковной традиции, требует от православного богословия и церковной проповеди соединения смирения и мудрости — того смиренномудрия, образ которого дал нам Сам Спаситель и Господь наш Иисус Христос.

Мы должны быть внимательны к современному миру, к его поискам, сомнениям, проблемам, должны делать усилия, чтобы понять противоречивые пути его развития. Для этого необходимо изучать культуру современного мира, язык, на котором он говорит, а также различные религиозные традиции и направления, ставшие в той или иной мере популярными среди наших современников. Такое снисхождение в любви и готовность к диалогу совсем не

обязательно являются проявлением адогматизма, безразличия к своей вере — напротив, именно догматическая верность порождает то бесстрашие, с которым святые шли на проповедь Истины Христовой. Если наша вера сильна и богословски осмысленна, мы, подобно Самому Христу, можем и должны идти в мир и нести ему весть о спасении, исполняя заповедь Спасителя: «шедше в мир весь проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16:15).

Архимандрит ИАННУАРИЙ (Ивлиев)

БИБЛЕИСТИКА В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XX ВЕКЕ

1. Библиеистика и научная школа

Среди комплекса богословских дисциплин библиеистика, то есть изучение Священного Писания, — равно как ряд других предметов, таких как церковная история, литургика, патрология, обладает более выраженным научным характером. Разумеется, не в смысле апробации через эксперимент, как в естественных науках, но в том смысле, что в указанных дисциплинах мы имеем дело с духовным фактором, «материализовавшимся» в конкретный материальный *факт* или в конкретный *текст*.

Как Слово Божие Воплощенное вочеловечилось, впитав в Себя долгую историю предшествовавших поколений, что настоятельно подчеркивают родословные Господа Иисуса Христа в Мф. 1:1—17 и Лк. 3:23—38, так и Священные Письмена христианства имеют долгую родословную, впитав в себя потоки, льющиеся из многих источников, начиная с тех, которые едва различимы в глубочайшей древности и кончая боговдохновенными писаниями апостольского века. И этим Священное Писание принципиально отличается от текстов, признаваемых священными в иных религиях в силу того, что они либо непосредственно «сошли», либо непосредственно «продиктованы» «с небес». Последние не допускают к себе отношения иного, нежели благоговейного поклонения, исключающего всякое прикосновение или суждение. Священное же Писание Церкви априори предполагает благоговейного и любящего прикосновения, суждения, которое, питаемое благоговением и любовью, должно привести к еще большей любви и благоговению (ср. Ин. 20:27).

Итак, Священное Писание несет в себе конкретные тексты, не только доступные суждению (критике), но и предполагающие таковое, то есть научное к себе отношение. Просвещеннейшие

деятели русской богословской науки последних двух столетий прекрасно это осознавали. Но вот что пишет по этому поводу профессор Н. Н. Глубоковский: «Всякая наука для своего развития требует хорошей специальной школы и широкой образованной аудитории. Без первой она лишается питающего источника и объективного фундамента, без второй, — не будучи нигде и никем воспринимаемой, — не находит для себя жизненных корней, прозябает, чахнет и вянет, как тепличное растение в неблагоприятной обстановке. По отношению к русскому научному богословию оба эти условия долго отсутствовали» («Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии», Варшава, 1928). И далее профессор Глубоковский продолжает: «Русскому научно-богословскому ведению приходилось больше собирать и усвоить, чем творить и обогащать». Не очень утешительный вывод, приводящий если не к пессимизму, то к весьма скромной самооценке. И если, несмотря на это, далее наш научно-церковный авторитет разворачивает перед нами довольно широкую и богатую панораму развития различных богословских дисциплин в России, то, приступая к обзору русской православной библеистики (он ее называет библиологией), он не находит для нее не только каких-то положительных, но вообще никаких слов, если не считать обзора трудов русских славистов, а также упоминаний о переводах Священного Писания на русский язык. И это при том, что сам Н. Н. Глубоковский был воистину непревзойденной сокровищницей познаний в области новозаветной науки своего времени, а также в областях, примыкающих к критической экзегезе Нового Завета (иудаика, ранний гносис, эллинистическая философия и т. д.). Описывать собственные достижения он из научной скромности не посмел, а других библеистов, не то чтобы равных себе, но хотя бы как-то приближающихся к его уровню, он из научной честности вокруг себя просто не видел.

Думаю, что всем достаточно хорошо понятны причины, по которым русским православным библеистам «приходилось» быть больше собирателями, коллекционерами чужих достижений и неудач, чем творцами и приумножателями. Исторически сложилось так, что научная библеистика слишком долгое время была уделом протестантского мира. Ее выводы и суждения, что присуще всякой науке, вступали в видимое противоречие с преж-

ними научными, а тем более с донаучными взглядами. При отсутствии научной школы и традиции, то есть при неумении различать между подлинной фундаментальной наукой и произвольными псевдонаучными суждениями, которыми столь богаты XVIII и XIX века, *всякий* критический подход к Священным текстам представлялся опасным и разрушительным для веры. Здесь вспоминаются слова преосвященного Филарета (Гумилевского), архиепископа Черниговского: «Поверхностное знание отдаляет нас от религии, основательное — опять возвращает к ней».

Отсутствие научной школы, о которой писал профессор Глубоковский, приводило к исторически объяснимому страху перед наукой (в данном случае библеистикой) вообще. Над наукой и учеными начинала господствовать идеология, мнимо, хотя и искренне считавшая себя верой. Ну, а к чему может вести господство идеологии над наукой, всем хорошо известно из давних примеров с астрономией или из недавних с генетикой или кибернетикой. Разумеется, без столь трагических результатов, но давление идеологических установок в XIX веке испытывали на себе многие исследователи Священного Писания начиная со святителя Филарета, митрополита Московского.

Следует сказать, что отчуждение от научно-критической библеистики длительное время было характерно в равной степени для Православной и для Римско-католической Церквей. И там и там в богословских кругах интеллектуальные силы занимали оборонительно-апологетическую позицию. Однако неумолимая логика вещей на грани столетий привела к тому, что и в той и в другой Церкви проросли семена зарождения научно-библеистических школ. Применительно к Православию тогда можно было говорить только о Российской Православной Церкви с ученым потенциалом ее духовных академий. Школа же для достижения своей зрелости требует не одного поколения профессуры, накапливающих знания и вырабатывающих традицию. История не предоставила нашей Церкви благоприятных возможностей, чтобы ученый потенциал выявил себя как полноценное творческое действие. Семена проросли, но всходы были вскоре задушены или вырваны с корнями. Нет нужды распространяться о хорошо всем известных фактах. Эмиграция некоторое время еще подавала признаки библеистического творчест-

ва, но в отрыве от родной питающей почвы никакой школы она создать была не в состоянии.

Предпосылки для появления церковной школы библистики принесло послевоенное возрождение духовных учебных заведений Московской Патриархии. Предпосылки (пребывающие доныне), но не реальные возможности. В конце XX столетия, если и можно говорить о православной библистической школе, то ее (и то лишь в становлении) можно распознать только в университетах Афин и Фессалоники.

2. Русская православная библистика в XX столетии

Из вышесказанного ни в коем случае не следует, что зародившаяся в XIX веке и продолжившаяся в начале XX века русская библистика осталась без плода. Силою исторических обстоятельств она не смогла составить школу (или школы), но интенсивность ее деятельности была подобна взрыву. За несколько десятилетий пришлось осваивать путь нескольких столетий протестантской науки. И не только освоить этот путь, но и творчески переработать колоссальный материал (достаточно взглянуть на море критически осмысленной литературы профессором Глубоковским в его трудах по Новому Завету!).

Основными достижениями и успехами наша церковная наука в сфере изучения Библии была обязана библейской филологии. Естественно, в первую очередь это касается отечественной славистики (оставлю суждение о ней специалисту в этой области). Критическое изучение церковно-славянской Библии проделало до революционных событий колоссальный путь, и этот путь продолжается с немалыми успехами в настоящее время. Так что здесь мы имеем дело, пожалуй, с единственной возникшей школой, существующей поныне. На примере славистики можно ощутить то расстояние, которое отделяет научный от донаучного подхода к предмету. Говоря о последнем, профессор Глубоковский замечает: «Временами как будто насылалась идея “канонизации” славянской Библии, но это было собственно мимолетная мечта лишь латинствующего обер-прокурора графа Н. А. Протасова, который... иногда под именем православия принимал мнения латинские...».

Немалые успехи были у отечественной гебраистики. Этим успехам еще в прошлом столетии мы обязаны появлением высококачественного Синодального перевода Ветхого Завета на русский язык. Производилась тщательная экзегеза некоторых книг (в частности Псалмов Давида, священник Н. Вишняков). До сих пор, кажется, эта работа не освоена и не оценена.

Споры вокруг сравнения Масоретского текста и Септуагинты, столь увлекавшие российских библеистов в XIX веке, к началу XX века, кажется, затихли, хотя данный предмет оставляет простор для дальнейших размышлений. Принципиально же отношение к данной проблеме профессор Глубоковский выразил так: «Не признаваемый аутентичным, греческий перевод 70-ти остается для русской церковно-богословской науки параллельным по тексту с еврейским и преобладающим по мессианскому освещению библейского содержания, наиболее обязательным здесь и по церковной традиции, и по рациональным соображениям». В связи с последним высказыванием наша Церковь стоит перед задачей перевода Септуагинты на русский язык, задачей, которую тот же профессор Глубоковский назвал «великим научно-церковным подвигом». Следует указать, что подвигу этому было уже положено начало: в начале века были опубликованы переводы Псалмов епископа Порфирия (Успенского) и переводы книг Бытия, Пророков и некоторых других профессора Казанской Духовной академии П. А. Юнгера.

К числу самых больших по объему работ по библеистике, появившихся в начале XX века, несомненно следует отнести издание многотомной «Толковой Библии» под редакцией А. П. Лопухина. Мы должны быть благодарны коллективу авторов этого труда, очень неоднородного по своему научному качеству, но изначально и не претендующего быть научным комментарием, будучи пособием для широкой читательской аудитории. Что касается научно комментированной Библии, то эта задача, кажется, сегодня не по плечу нашей церковной науке, но, разумеется, остается самой приоритетной для грядущих десятилетий.

Оставляя суждение о ветхозаветной экзегетике для профессионалов, хочу отметить достижения в новозаветных исследованиях. Таковых достижений, увы, совсем немного. Собственно, как недостижимая вершина здесь выделяется лишь одна лич-

ность, уже многократно упоминавшийся профессор СПбДА Н. Н. Глубоковский. Человек необычайной работоспособности, он опубликовал около сорока крупных исследований и свыше сотни статей преимущественно по новозаветной исагогике, экзегетике, а также по библейской (греческой) филологии. В рамках доклада нет возможности сделать даже краткий обзор его творчества. Отмечу лишь наиболее заметные направления его научного интереса.

Совмещая исследовательскую и преподавательскую деятельность, неся церковное послушание в области зарождавшегося экуменизма, профессор Н. Н. Глубоковский испил горькую чашу изгнаничества. Часть из написанного им была опубликована, но многое погибло в пожаре последней войны, а многое ждет изучения и опубликования, скрываясь в архивах. И надо сказать, что большая работа по изучению рукописей Глубоковского ведется, в частности, в Санкт-Петербургской Духовной академии (под руководством профессора протоиерея Владимира Сорокина).

Преимущественные интересы Глубоковского в изучении Нового Завета были сосредоточены на святом апостоле Павле и на синоптических Евангелиях, хотя уделил он внимание и книге Деяний святых Апостолов и Откровению святого апостола Иоанна Богослова.

Что касается синоптических Евангелий, то конспекты его лекций, издававшихся на правах рукописей в конце XIX — начале XX века, свидетельствуют о том, что он хорошо понимал: перед отечественной, да и западной, новозаветной наукой стоял тогда так называемый «синоптический вопрос». Руководствуясь, как представляется, прежде всего апологетической целью, Глубоковский весьма обстоятельно и успешно критикует многочисленные к тому времени гипотезы разрешения синоптической проблемы, обосновывая традиционную, восходящую к блаженному Августину гипотезу литературной взаимозависимости евангелистов «в том порядке, в каком Евангелия расположены в настоящее время» (Христианское чтение 1898, т. 206, с. 377). Следует заметить, что господствовавшая в XX веке теория «двух источников» в ее подробностях Глубоковскому, по-видимому, еще не была известна. Поэтому он не уделил ей должного внимания, хотя знать его просвещенное мнение по этому вопросу

нам было бы так важно сегодня. Забегая вперед, обращаю внимание уважаемого собрания на одно очень важное начинание в нашей Церкви: недавно появившуюся работу по данной теме московского священника Леонида Грилихеса «Археология текста: сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции»¹.

Там же профессор Глубоковский высказывает твердое убеждение, что перед судом истинной науки всегда будет господствовать принятое раз и навсегда положение: «наши Евангелия написаны святыми Матфеем, Марком, Лукою и Иоанном и явились — первые три во второй половине I века, а четвертое — в конце его, не позднее самого начала II века»². Изучить аргументацию такого решительного заявления нам еще предстоит.

Однако значительно больше внимания профессор Глубоковский уделил посланиям святого апостола Павла и самому апостолу. Среди его трудов мы не найдем подробных комментариев на целые послания, но ценных экзегетических замечаний и наблюдений — множество. В основном же его интерес сосредоточен на исагогике. Все эти труды, несомненно, очень ценны и по сей день, хотя и требуют критического осмысления. Но есть один труд Глубоковского, который воистину можно назвать энциклопедическим: «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу. Библейско-богословское исследование» в трех книгах. Это научное исследование подробнейшим образом разъясняет и доказывает ту истину, которую сам святой апостол выразил в словах: «возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое; ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа» (Гал 1:11—12). Именно эти слова поставлены были профессором Глубоковским на заглавном листе его труда.

Три книги, объединенные этой общей темой, включают в себя большой ряд работ многих лет, но именно общность темы придает им характер монографии. И надо сказать, что по объему эта монография, кажется, превосходит все когда-либо написанное об апостоле Павле. Что же подвигло профессора на создание этого гигантского произведения? Разумеется, любовь к

¹ Священник Леонид Грилихис. Археология текста: сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999.

² Вера и разум, 1896. С. 423.

предмету изучения. Но более конкретно, — все же полемически-апологетические стремления. Обильная критическая литература XIX века часто изображала богословие святого апостола как мозаику всевозможных влияний: раввинистического, эллинистически-иудейского, стоического и т. п., не оставляя места одному — влиянию Божественному. Опровергнуть таковые заблуждения, защитить богодухновенность «апостола языков», — вот основная задача, определяющая пафос труда Глубоковского. Но... пыль баталий XIX века давно улеглась. В конце нашего столетия мало кому в голову придет ступить на тропу войны с давно забытыми авторами, с которыми полемизировал Глубоковский. И было бы весьма печально, если бы столь грандиозный и богатый труд содержал в себе только полемику. К счастью, мы находим в этом труде изобилие экзегетических наблюдений и толкований текста посланий святого апостола, которые в строго православном духе открывают нам положительные истины его богословия.

После сего краткого панегирика профессору Глубоковскому было бы не совсем честно не отметить один прискорбный момент. Его труды малочитаемы и потому малоизвестны не столько по причине трудности содержащегося в них материала, сколько по причине чудовищной маловразумительности русского языка, на котором они написаны. Этот общеизвестный факт отмечал еще профессор Е. Е. Голубинский³.

С эмиграцией профессора Глубоковского из России эмигрирует и новозаветная библеистика. В эмиграции же мы можем указать, пожалуй, лишь на одного ученого мужа, уделившего значительное внимание собственно изучению Священного Писания Нового Завета, на епископа Кассиана (Безобразова). Конспекты его лекций, читанных студентам Православного Богословского института в Париже в 30-е годы, изданы в виде монографии «Христос и первое христианское поколение». Известны также его работы, посвященные апостолу Иоанну: Евангелию и Откровению. Кажется, у нас до сих пор не оценен по достоинству и его главный труд — перевод на русский язык всего Нового Завета. Критике подверглась лишь текстологическая основа его перевода. Сам же перевод, вполне достойный, хотя и роб-

³ Богословский вестник. 1898. Июль. С. 435.

кий, остался без должного внимания.

Нельзя обойти молчанием и герменевтику в русской православной мысли XIX века. В основном она была представлена миссионерски направленными популярными изложениями и толкованиями, разумеется, практически ценными (например, труды протоиерея Александра Меня), но не претендующим на научную ценность. Однако иногда мы встречаем и весьма оригинальные герменевтические построения. В качестве таковых можно указать на ряд интересных мест из произведений священника Павла Флоренского («Не восхищением непщева» — толкование Флп. 2:6, или толкование Ин. 21:15—17 в «Столпе и утверждении истины»). При весьма тонких филологических наблюдениях здесь, правда, толкование предшествовало экзегезе и исподволь определяло ее. Следует упомянуть также толкование Апокалипсиса протоиерея Сергея Булгакова. Здесь богословие автора вообще обходится без экзегезы, как бы оставляя ее за скобками. Такой «герменевтический процесс» в современном библейском богословии считается неприемлемым.

3. Выводы и задачи

XX век был не только веком удивительных трансформаций в областях естественнонаучных знаний. Библиистика за 100 лет тоже проделала большой и трудный путь, испытывая взлеты энтузиазма и горечь разочарований. Интерес к Священному Писанию в мире не только не угас, но все более разгорается. Количество монографий по библиистике, периодических изданий, обществ, конференций неуклонно растет. Число исследовательских статей в этой области может с легкостью поспорить с любой другой наукой.

Были открыты Кумранские рукописи и ряд других древних текстов; кропотливо исследуются манускрипты, давая все новую пищу для текстологических размышлений. Литературная критика источников, казалось, отпраздновала свою победу над материалом. Но последние десятилетия показали, что не все так уж гладко обстоит в этом «королевстве». Один за другим появились новые методы экзегетического анализа: метод истории форм, метод истории редакций, структурный анализ текста. Все это приводило к открытию новых смыслов, ранее скрывавшихся от

взгляда читателя и исследователя. Это, в свою очередь, открывало новые горизонты в герменевтике, в частности, для библейского богословия. Наконец, появилось необозримое множество переводов Слова Божия на множество языков народов мира. Извлеченная из этого общего потока отечественная библеистика стоит перед теми же задачами, перед которыми она стояла во времена профессора Глубоковского.

С одной стороны, задача усвоения своего утраченного интеллектуального багажа, с другой стороны, — задача критического осмысления багажа чужого, — посильна ли она? Разумеется, посильна с Божией помощью. Нужны воля, стремление и терпение. Нельзя сказать, что послевоенные десятилетия были бесплодными в этом отношении. В духовных школах РПЦ преподаванию Священного Писания уделяется большое внимание (хотя любой преподаватель посетует на недостаток «часов»), качество преподавания растет. Растет и количество дипломных и курсовых (кандидатских) сочинений по библеистике. Разумеется, до сих пор подавляющее их число носило обзорный или компилятивный характер. Но ведь и это было необходимо. Еще в 1897 году профессор Глубоковский рекомендовал черпать богатый материал в обширном запасе западной научной литературы, материал, из которого опытный богослов «может сделать соответствующие переработки для специально-школьных целей»⁴. Там же он писал, что «к прискорбию, знание классических языков в семинариях ныне не столько высоко (а может быть, и настолько невысоко), что о... преподавании Нового Завета в настоящую пору и мечтать тщетно». Если это писано о старых семинариях, то что же мы можем сказать о современных? Радует уже хотя бы тот факт, что новые учебные программы уделяют лингвистическим предметам больше внимания.

Для развития любой науки, в том числе библеистики, необходим также материальный фундамент. Сейчас он едва заметен, но разве мы не уповаем на лучшее? Необходима также поддержка священноначалия. И мы радуемся тому, что по инициативе и при покровительстве Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в августе 1999 года возобновила свою деятельность Патриаршая Синодальная библейская комиссия.

⁴ Богословский вестник, Март-Апрель, 1897.

Конкретизируя, можно указать некоторые задачи на ближайшие десятилетия. В области текстологии: перейти от искусственного критического к конкретному историческому тексту. В области исагогики: прояснить прежде всего вопросы авторства. В эзегетике: критически освоить труды Н. Н. Глубоковского, опубликовать его неизданные работы. Необходимо переводить самые лучшие и известные научные комментарии западных библеистов, а также начать работу над собственным научным и научно-популярным комментарием книг Священного Писания. В герменевтике предстоит серьезная работа над переводами Писания на русский язык и языки других народов, населяющих Россию. Необходимо уделить внимание святоотеческим толкованиям во всем их многообразии, создав своего рода «симфонию», что, в свою очередь, потребует серьезной работы над переводами святоотеческих текстов.

Итак, перед каждым из нас, любящих Слово Божие, простирается море задач. Испросим же Божие благословение на их достойное исполнение.

А. А. АЛЕКСЕЕВ

ВОПРОСЫ ТЕКСТОЛОГИИ И ПЕРЕВОДА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

История русской дореволюционной библеистики крайне бедна, так что в предвоенные годы отец Сергей Булгаков должен был констатировать, что «свободная православная библейская наука, уже предназначившая свой путь в XIX веке в России, есть по преимуществу дело будущего»¹. Немногие работы профессоров СПбДА Н. Н. Глубоковского (1863—1937) и И. Е. Евсеева (1868—1921)² шли в русле текстологической теории Пауля де Лагарда (1827—1891) и касались значения редакции священика Лукиана (†312 г.), епископа Антиохийского, для установления первоначального текста Священного Писания и того оригинала, с которого были сделаны славянские переводы. В свете кумранских находок середины XX века сегодня приходится отказываться от теории П. де Лагарда, поскольку почти все характерные особенности «Лукиановского» текста обнаружены уже в рукописях I века до Р.Х.³ Гораздо плодотворнее шла в дореволюционной России работа по изучению славянской версии Священного Писания, потому и продолжение этой работы в наше время оказалось сравнительно более успешным.

¹ Протоиерей Сергей Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Paris: YMCA-Press, [s.a.]. С. 60. Об этом же свидетельствует следующее издание: Русские писатели-богословы. Вып. 2: Исследователи и толкователи Священного Писания. — Библиографический указатель. М., 1999.

² Евсеев И. Е. 1) Лукиановская рецензия LXX в славянском переводе. — Христианское чтение. 1894, май-июнь; 2) Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе. СПб., 1897; Н. Н. Глубоковский. Греческий рукописный евангелистарий из собрания проф. И. Е. Троицкого. СПб., 1898. О Н. Н. Глубоковском как библеисте см.: Игумен Иннокентий (Павлов). Заметки к статье Н. Н. Глубоковского «Славянская Библия». — Российский Православный университет ап. Иоанна Богослова. Ученые Записки. Вып. 1. М., 1995. С. 35—42.

³ См.: А. А. Алексеев. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 117—123.

Между тем, для мировой науки уходящее столетие оказалось чрезвычайно плодотворно именно в области библейских переводов и библейской текстологии. Если к началу XIX века было выполнено всего 66 библейских переводов на языки мира, а в течении этого столетия более 500, то XX век дал значительную прибавку в полторы тысячи; полных переводов Библии к 1994 году насчитывалось 341⁴. За это же время было введено в научный оборот около сотни папирусов, содержащих фрагменты новозаветного текста; многие из них датируются II—III веками, а папирус № 52, содержащий небольшой отрывок Евангелия от Иоанна (18:31—33, 37—38), написан около 125 года и отстоит, таким образом, всего на 25—30 лет от времени деятельности Евангелиста. Невозможно переоценить важность кумранских находок для текстологии Ветхого Завета⁵, так же, как коптских материалов из местечка Наг-Хаммади для понимания идеологии раннехристианских общин⁶. Если в XVIII и XIX веках сведения о многообразии форм новозаветного текста были достоянием узких ученых кругов, то в уходящее столетие соответствующие знания стали общедоступны благодаря широкому распространению критического издания новозаветного текста, подготовленного Эберхардом Нестле в 1898 году и с тех пор выдержавшего множество переизданий. В 26-е и 27-е издания этого текста (появившиеся соответственно в 1979 и 1993 годах) Курт Аланд (1915—1994) ввел громадный круг рукописных источников, что придало изданию большую научную и справочную ценность⁷.

⁴ Эта статистика приведена в книге: Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты. М.: Институт перевода Библии, 1996 (приложение).

⁵ См.: А. Д. Амусин. Тексты Кумрана. М., 1971.

⁶ См. А. Л. Хосроев. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991.

⁷ В дальнейшем изложении мы имеем в виду 27-е издание, наиболее богатое в своем критическом аппарате: Nestle—Aland. Novum Testamentum Graece [27. redivierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993]. Сокращенное название: Нестле—Аланд или Nestle—Aland²⁷, NA²⁷. Следует иметь в виду, что это издание есть результат международного сотрудничества, осуществленного специальным комитетом, созданным Объединенными Библейскими обществами. Состав комитета: Барбара Аланд, Курт Аланд (Мюнстер), Янис Каравидопулос (Фессалоники), Карло М. Мартини (Ватикан) и Брюс М. Метцгер (Принстон, США). Этот же текст издается Объединенными Библейскими обществами под названием The Greek New Testament (3-е издание

Двадцатое столетие, невзирая на революции и мировые войны, ознаменовалось исключительной научной активностью в области библейской текстологии. В Геттингене после публикации 20 томов подходит к успешному завершению научное издание греческого текста Септуагинты, начатое в 1908 году под руководством А. Ральфа и основанное на привлечении всех рукописных источников⁸. В начале столетия Герман фон Зоден опубликовал издание греческого Нового Завета, основанное на изучении 1100 рукописей⁹. В 1984—1987 вышло издание Евангелия от Луки, подготовленное английскими и американскими новозаветными текстологами, в критическом аппарате которого последовательно цитируется около 250 рукописных источников, все древние переводы вплоть до славянского, святоотеческие свидетельства по V век включительно¹⁰. В 1997 году Новозаветный институт К. Аланда в Мюнстере приступил к публикации большого критического издания Нового Завета¹¹. Кроме того, отдельные издания греческого новозаветного текста были опубликованы в Великобритании (A. Souter, 1910, S.C.E. Legg, 1935—1940, G. D. Kilpatrick, 1958, R.V.G. Tasker, 1964), Германии

1975, 4-е 1993; сокращенно GNT⁴). В издании NA²⁷ критический аппарат построен так, чтобы показать особенности текста в древний период его существования; в издании GNT⁴ критический аппарат рассчитан на переводчиков и дает только те разночтения, которые важны в смысловом отношении. К сожалению, и это второе издание лишь случайно приводит особенности византийского церковного текста. См.: Алексеев А. А. Greek New Testament (GNT), Nestle-Aland (NA), Textus Receptus (TR) и русское религиозное сознание. — Церковь и время, №2(5), 1998. С. 111—127. См. ниже дополнительные замечания об этих изданиях.

⁸ Septuaginta. Vetus testamentum Graecum. Göttingen, 1931, etc. В качестве издателей отдельных книг выступают такие крупные ученые, как R. Hanhart, J. W. Wevers, J. Ziegler.

⁹ H. Von Soden. Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt. Teil 1, Abteilung 1-3. Berlin, 1902, 1906, 1910. Teil 2. Text mit Apparat. Göttingen, 1913.

¹⁰ The New Testament in Greek: The Gospel according to St. Luke. Parts 1—2. Oxford, 1984—1987 (обычно именуется «The International New Testament Project»).

¹¹ См.: Novum Testamentum Graece, Editio Critica Maior. Hrsg. vom Institut für neutestamentliche Textforschung. IV. Die Katholischen Briefe. Hrsg. von B. Aland, K. Aland, G. Mink und K. Wachtel. Teil 1: Text. 1. Lieferung: Der Jakobusbrief. Teil 2: Begleitende Materialien. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1997.

(Н. J. Vogels, 1920), Испании (J. M. Bover, 1943, J. M. Bover & J. O'Callaghan, 1977), Италии и Ватикане (A. Merk, 1933, Nolli, 1981), Франции (М.-É. Boismard & A. Lamouille, 1984), США (Н. Greeven, 1981, Z. G. Hodges & A. L. Farstad, 1982). Исключительно продуктивным было также исследование и издание в это время текстов латинской Библии, осуществляемое в Германии и Ватикане.

Отсутствие серьезной самостоятельной работы в области библейской текстологии не может считаться нормальным для такой страны как Россия, обладающей исключительно высоким научным и культурным потенциалом, опытом напряженной духовной жизни, богатыми церковными традициями, наконец, и неплохими собраниями еврейских и греческих рукописей Библии. Зависимость в этой важной сфере церковной жизни от успехов науки в протестантских и католических странах ставит нас в трудное положение неспособности сформулировать свою позицию по соответствующим вопросам. Библейская текстология и филология создают базу прежде всего для уяснения смысла Священного Писания, т. е. для богословия, и этим в дальнейшем обеспечиваются условия для работы и над библейскими переводами.

Если значимость богословия для церковной жизни не нуждается в защите, то необходимость перевода приходится снова и снова разъяснять¹². Следует ясно сознавать, что те тексты, которыми мы пользуемся в качестве Священного Писания, являются не оригинальными, что они возникли в результате перевода. Уникальностью обладает оригинальный текст Писания, ибо само его появление было не только актом Откровения, но одним из необходимых деяний Святого Духа при установлении Церкви. Писание, в определенной мере, может пониматься как «конституция Церкви», и в то же время в качестве письменного Предания оно является одной из форм церковной жизни, средством выражения этой жизни. В этом последнем смысле мы и употребляем переводы Писания, поскольку только через перевод может быть установлено отношение Писания к исторически изменчивым условиям бытия, расширению духовного опыта, ум-

¹² См.: А. А. Алексеев. Перевод Священного Писания в культурно-историческом освещении. — Церковь и время. №1(4), 1998. С. 74—89.

ножению знаний о мире, развитию форм языка. При переводе мы стремимся уяснить себе смысл Писания, прибегая для этого ко всему комплексу гуманитарных наук об истории Церкви, истории человечества, истории и формах оригинального языка, на котором дано нам Писание, об истории нашей собственной церковной, культурной и языковой традиции. Чтение Писания в оригинале доступно не многим, и все же даже для них смысл Писания уясняется путем внутреннего перевода и истолкования в формах родного языка. Всем другим христианам Писание доступно в переводе. Задачей Церкви было и остается всегда доведение смысла Писания до каждой христианской души, чем и обусловлено то центральное место, которое отведено Писанию в богослужении. Таким образом, не только само Писание укоренено в Церкви, но и его переводы.

В истории Церкви всегда существовало два основных типа перевода Священного Писания: литургический и учительно-миссионерский. При установлении новых поместных Церквей для вновь пришедших к христианству народов создание литургии на том или другом национальном языке было знаком и необходимым условием полноты церковной жизни. Литургическое употребление перевода придает ему тот же ореол святости, которым окружены оригинальные тексты Писания (вспомним лишь о месте напрестольного Евангелия в богослужбном чине). Переводы литургического характера могут и должны изменяться лишь вместе с изменением богослужбных форм, в этом отношении положение церковнославянского текста Священного Писания останется незыблемо столь долго, сколь долго незыблемость свою сохранит принятое у нас церковнославянское богослужение.

Что же касается перевода учительно-миссионерского, то перед ним ставились другие задачи, прежде всего катехизаторские. Такие переводы очень часто сопровождались святоотеческими толкованиями, достаточно полными, если они служили целям богословствования, или краткими, если их назначением была собственно катехизация (оглашение) или назидание. Характерна в этом отношении история переводов Священного Писания на славянский язык.

Как известно, моравская миссия святых Кирилла и Мефодия 862 года была обращена к тому славянскому населению, которое

несколькими десятилетиями раньше уже получило святое крещение. Казалось бы, непосредственной задачей миссии было установление литургических форм на родном для моравских славян языке. Поэтому в науке было принято мнение, что первоначальный перевод, с которого началась миссия, охватывал только краткий евангельский апракос, содержащий чтения на праздничные дни богослужебного года¹³. Однако сегодня достоверно установлено, что святые Кирилл и Мефодий осуществили в Моравии перевод полного текста Четвероевангелия, используя простые и предельно доступные языковые формы¹⁴. Следовательно, апостолическую, миссионерско-просветительскую задачу они ставили в своей деятельности на первое место. Святой Мефодий ушел из жизни (†885 г.) не раньше, чем закончил громадный труд по относительно полному переводу Библии, необходимости в котором для богослужения не было. И только его ученики в Болгарии в начале X века завершили создание полной литургии на славянском языке.

При всей важности и обязательности литургического перевода для жизни Церкви он не может быть единственным уже потому, что не охватывает всего объема Писания. Кроме того, его чтение небольшими отрывками (о чем приходится жалеть) и

¹³ См.: Л. П. Жуковская. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 224—234, 241—263; Н. А. Мещерский. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX-XV веков. Л., 1978. С. 55—61. Литургические сборники, называемые «краткий апракос» или «лекционарий», содержали не весь текст четырех Евангелий, а лишь чтения для литургии на каждый день от Пасхи до Пятидесятницы и на субботу и воскресенья для остальной части церковного года. В греческой письменности они были в широком употреблении с VIII по XII в., в славянской письменности они держались до XIV в. и были вытеснены служебными четвероевангелиями, употребляемыми до сих пор. О славянских рукописях такого типа все необходимые сведения содержит названная книга Л. П. Жуковской, о греческих рукописях см.: K. Junack. Zu den griechischen Lektionaren und ihrer Überlieferung der Katholischen Briefe. — Die alten Uebersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Berlin; New York, 1972. S. 498-515; K. Aland, B. Aland. Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. Zweite Auflage. Stuttgart, 1989. S. 172—178.

¹⁴ См.: Евангелие от Иоанна в славянской традиции. / Издание подготовили А. А. Алексеев, А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкая, И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, Е. И. Ванеева, А. М. Пентковский, В. А. Ромодановская, Т. В. Ткачева. СПб., 1998. С. 19—21 и Приложение 1.

в своеобразном порядке, разъясняя и истолковывая отдельные перикопы, не допускает понимания последовательности текста в его цельной связи. Если литургический текст Писания не был единственным в средние века при сравнительно низкой грамотности и образованности народа, тем паче не может он быть единственным теперь в условиях не только всеобщей грамотности, но и высокой степени образованности, которым отличается современное русское общество. Следовательно, учительномиссионерский перевод должен быть и сегодня одной из главных задач Церкви, именно он может служить надежной оградой от лжеучителей, которых сегодня, вероятно, больше, чем когда-либо прежде.

Различные типы перевода имели различное назначение: предельно буквальные использовались для приготовления литургических текстов, сравнительно свободные и даже художественные для текстов внеслужебного чтения; толковые (экзегетические) переводы могли быть до такой степени увязаны с сопровождающими их толкованиями, что текст Священного Писания и толкования на него срастались в единое целое¹⁵. И все же в большей или меньшей степени буквальность была характерна для всех библейских переводов, она служила защитой того сверхсмыслового мистического содержания, которое не может быть истолковано в Священном Писании раз и навсегда¹⁶.

В католической Европе в эпоху средневековья, пока в литургическом употреблении безраздельно властвовала латынь, переводы Библии на национальные языки предназначались для домашнего использования. Они стали особенно многочисленны с появлением книгопечатания. Их внелитургическим назначением объясняется усиление свободы перевода, которая местами превращает его в пересказ, включение кратких пояснений и толкований прямо в библейский текст. Яркими представителями такого рода назидательных переложений являются французская *La Bible historique* конца XII века и иллюстрированная *Biblia pauperum*, популярная в Германии в XIV—XVI веках. Впрочем, с похожим явлением, т. е. выходом Священного Писания за пределы богослужения, мы встречаемся и в истории славянской

¹⁵ См.: А. А. Алексеев. Текстология славянской Библии. С. 74—91.

¹⁶ См. по этому вопросу: J. Barr. *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*. Göttingen, 1979.

письменности. Распространенные на Руси с XIII по XVI век компиляции по всемирной истории, называемые «хронографами», и толково-полемические сборники, называемые «палееми», включали в свой состав библейские тексты в упрощенных редакциях и с толкованиями.

В 1522 году Мартин Лютер издал немецкий перевод Нового Завета и в 1534 году всей Библии, чем положил начало новому типу библейского перевода — национальному. Помимо естественных богословских и литургических целей, которые преследует всякий библейский перевод, он стал также благодаря Лютеру выразителем национального сознания в формах родного языка. Лютер первым понял, что значимость содержания библейского текста требует значимых языковых форм, возвышенности и чистоты языка, применения образцового стиля. Лютер первым заговорил о том, что перевод должен делать библейский текст понятным читателю¹⁷. Примеру немецкой Библии Лютера последовали другие переводы эпохи Реформации, сыгравшие важную роль в становлении национального самосознания и литературного языка многих европейских народов; наиболее характерны для этого типа перевода чешская Кралицкая Библия (1572—1586), словенская Библия Юрия Далматина (1586), английская Библия короля Иакова (1611).

Развитие библейской текстологии и библейского богословия в XIX веке вновь выводит на первый план богословский аспект перевода. В XX веке появились переводы, которые, опираясь на ту ли иную научную концепцию, снимают многозначность оригинала и передают лишь одно из возможных значений; фактически при этом остаются без воспроизведения многие черты литературной природы, свойственные оригиналу. К такому типу относятся английский перевод, называемый *The Good News Bible*, немецкий *Die gute Nachricht*. Под названием «Благая Весть» или «Слово Жизни» также скрываются попытки такого перевода на русский язык. Этот тип перевода может вызвать доверие лишь в том случае, если выполняется богословски компетентно и жертвует литературной формой исключительно ради более точного решения богословских вопросов. Но даже самый удачный в бо-

¹⁷ Свое понимание задач библейского перевода Лютер изложил в «*Sendbrief zum Dolmetschen*» (1530).

гословском смысле перевод не может считаться окончательным, ибо он воспроизводит лишь одно из возможных толкований. Из такого понимания отношения оригинала и перевода в Средние века возникала практика многочисленных и неоднократных переводов одной и той же библейской книги. Современная переводческая практика также развивается в этом направлении.

Громадная работа по переводу Библии, проделанная в XX веке, привела к созданию специальной теории библейского перевода, авторство которой принадлежит ныне здравствующему Юджину Найде (E. A. Nida), крупному американскому лингвисту¹⁸, долгие годы руководившему делом перевода в структуре Объединенных Библейских обществ¹⁹. Теория требует отказа от традиционной буквальности и вводит важное представление о функциональном соответствии оригинального текста и его перевода. Имеется в виду, что перевод должен восприниматься слушателем (читателем) сегодня точно так, как воспринимался оригинальный текст Писания слушателями того времени. Будучи применена для бесписьменных и младописьменных языков, в изучении которых именно Ю. Найда и является специалистом, основанная на этой теории переводческая практика дает неплохой результат. Ее основу составляют хорошее знание оригинальных языков, еврейского и греческого, и типология языковой семантики, тогда как богословские проблемы рассматриваются на самом поверхностном уровне. Между тем, делаются попытки применения этой теории к новым переводам на языки с долгой литературно-письменной историей и богатой христианской традицией. В этом случае возникает соблазн отказа от сложившихся понятийных систем, от закреплённой в языке богословской

¹⁸ См., например, недавнее русское издание одной из его работ: *Я. Де Ваард, Ю. Найда. На новых языках заговорят: Функциональная эквивалентность в библейских переводах.* СПб., 1998.

¹⁹ Первое Библейское общество, ставившее своей задачей перевод и распространение Священного Писания, появилось в 1804 г. в Великобритании. В 1946 г. более сотни национальных обществ вошли в структуру Объединенных Библейских обществ (United Bible Societies) с общими задачами и сходными уставами. Кроме того, сегодня переводом Священного Писания на различные языки мира занимаются такие организации как Summer Institute of Linguistics и Wycliffe Bible Translators (обе в Великобритании), Institute of Bible Translations (Стокгольм, существует московское отделение), International Bible Society (Нью-Йорк).

терминологии, что закономерно воспринимается христианской общественностью как попытка церковной реформы, проводимой без санкции церковных властей и согласия церковного народа (имею в виду, например, применение термина «омовение» вместо «крещение» и подобные новшества в некоторых новых переводах на русский язык). Вероятно, сторонники таких переводов движимы вполне благочестивым намерением освежить, сделать подлинным звучание Божественного слова, на деле же в своих претензиях начать все заново они игнорируют факт исторического существования Церкви. Сложность и многозначность культурно-языковой и религиозной ситуации в странах с давней христианской традицией таковы, что теория не может принять во внимание все важные элементы этой ситуации. Поэтому всякий перевод, и библейский прежде всего, остается искусством, эмоциональный и художественный компонент которого покоятся на прочном богословском основании.

Кроме того, правила, которыми руководствуются сегодня в своей работе библейские общества, включают два других основополагающих требования к новым переводам. Во-первых, в переводе должен быть использован такой язык, который был бы равно доступен и образованным, и необразованным читателям. По-английски такой язык обозначается словосочетанием «common language», но его не следует отождествлять с русскими выражениями «просторечие» или «обиходная речь», потому что наши соответствия обозначают стилистически сниженные языковые средства²⁰. Скорее, речь должна идти о современном литературном языке, лишенном нарочитых архаизмов, выпяченных поэтических форм, которые способны служить лишь внешнему украшательству и тем самым вольному или невольному затемнению смысла. Во-вторых, знаком эпохи стало стремление к межконфессиональному (interconfessional) или надконфессиональному переводу, который равным образом мог бы использоваться всеми христианами независимо от исповедной (конфессиональной)

²⁰ Ошибочное понимание этого требования приводит подчас новых русских переводчиков Священного Писания к неуместной вульгаризации текста, на что уже не раз указывалось в печати.

принадлежности²¹.

Значимость этих требований не может быть преуменьшена. Возникнув в англоязычной протестантской среде, они отражают своего рода усталость от чрезмерного обилия переводов, которые плохо различаются как своими основополагающими принципами, так и функциональным назначением, а кроме того, могут порождать неуместную путаницу в связи с терминологической несовместимостью разных конфессиональных традиций. Нужно сразу отметить, что количественная скромность русских переводов Священного Писания оборачивается в этом случае своей хорошей стороной, ибо Синодальный перевод со времени своего появления действительно служит объединяющим фактором межконфессионального общения в России²².

Таким образом, все что сказано дальше о текстологии оригинальных текстов Священного Писания следует рассматривать на фоне этой проблематики библейского перевода, и именно перевода учительно-миссионерского. Наш литургический текст Священного Писания сегодня не нуждается в новом переводе, хотя он также требует к себе внимания. За столетия рукописного копирования в нем накопилось немало случайных и непоследовательных черт, не исключая даже ошибок, которые отчасти перешли в последующие печатные издания, — они должны быть устранены.

²¹ Сжатое и компетентное изложение проблематики новых переводов см.: *H. G. Grether. Versions, Modern Era.* — *The Anchor Bible Dictionary.* Vol. 6. 1992. P. 842—851.

²² Не существует взвешенной оценки языка Синодального перевода, и вопрос этот еще нуждается в исследовании. Как кажется, в упрек ему не может быть поставлено намеренное стремление к архаизации или орнаментальности, ибо уже при начале работы над русскими переводами Священного Писания в XIX в. архимандрит Филарет (впоследствии митрополит московский) трезво отмечал, что «величие Священного Писания состоит в силе, а не в блеске слов; из сего следует, что не должно слишком привязываться к славенским словам и выражениям, ради мнимой их важности». Положение это было одним из правил в работе над русским переводом. Заимствование церковнославянской терминологии в русский перевод было неизбежно, хотя и в этой сфере были сделаны кое-какие исключения (например, «прощение грехов» вместо «оставление» или «искупление» вместо «избавление»). Главный стилистический недостаток современники Синодального перевода видели в отсутствии связи с языком великой русской литературы от Пушкина до Толстого.

Ветхий Завет

Еврейский текст Ветхого Завета формировался в течении тысячелетия, начиная с X века до Р.Х., но закончил свое формирование уже в христианскую эпоху: его состав был окончательно установлен во II веке на Ямнийском синагогальном собрании, его текст был окончательно отредактирован масоретами (что можно перевести как «хранители традиции») в VI—IX веках. Общее количество рукописей X—XVI веков доходит до 1300 единиц, они исключительно тщательно копировались, так что между ними нет серьезных расхождений; эта разновидность еврейской Библии называется Масоретским текстом (сокращенно МТ). Первые печатные издания МТ восходят к концу XV века, в настоящее время для целей христианского богословия, для обучения и перевода используется *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, многократно, начиная с 1906 года, издававшаяся Р. Киттелем (R. Kittel) и другими и основанная на рукописи 1008 года из собрания Публичной библиотеки в Санкт-Петербурге. В изданиях последних десятилетий *Biblia Hebraica* пополняется вариантными чтениями из кумранских источников²³.

Уже Отцы Церкви высказывали убеждение, что с того времени как Ветхий Завет стал священной книгой для христиан, иудейские книжники старались исказить его таким образом, чтобы устранить христологические пророчества. Кумранские находки в известной степени подтвердили это мнение, поскольку оказалось, что вариантность еврейских источников в эпоху возникновения христианства была крайне широка, тогда как в дальнейшем масореты устранили вариантность, выбрав в каждом отдельном случае одно-единственное чтение. У современной науки, однако, нет доказательств того, чтобы какой-либо важный в христологическом отношении пассаж Ветхого Завета был в МТ извращен или удален. Например, пророчество Исаии 7:14 «се Дева во чреве примет и родит Сына» [הִנֵּנּה דֹּעֶלְמָהּ הָרָה וְיֵלֶד בֵּן] различается не своим чтением, а только трактовкой в различных переводах. Древний дохристианский перевод Семидесятницы для

²³ См.: Paret O. Die Überlieferung der Bibel. Stuttgart, 1963. О подготовке нового издания с расширенным кругом источников см. в пробном выпуске: *Biblia Hebraica Quinta. Fasciculus extra seriem. Librum Ruth preparavit Jan de Waard*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1998.

еврейского *al'ma* дает соответствие *παρθένος*, которое следует понимать как «девственница», но допустимо понимать и как «молодая женщина», тогда как иудейские переводы Акилы и Симмаха во II веке совершенно сознательно стремились избежать ассоциаций с новозаветными событиями, так что отказались от *παρθένος* и дали более определенное соответствие *νε῁νίς*, которое значит по преимуществу «молодая женщина». Такая перемена ни коим образом не затронула, однако, сам мессианский элемент Священного Писания, который равным образом присущ и раннему иудаизму дохристианской эпохи, и позднему иудаизму талмудического периода.

Стабильность и определенность еврейского текста в масоретской редакции создавали ему авторитет и в древности, и на протяжении последующей истории, поэтому и Отцы Церкви (как например Феодорит Кирский) и наука XVIII и XIX столетий предпочитали для целей христианской экзегезы обращаться к еврейскому тексту. Все европейские переводы Священного Писания, начиная с эпохи Реформации, основаны на Масоретском тексте, а католики даже после канонизации своей главной, литургической, версии — Вульгаты — для переводов на национальные языки сегодня вновь используют МТ²⁴. Равным образом, и русский (так называемый Синодальный) перевод в своей ветхозаветной части опирается прежде всего на еврейский оригинал.

Первый перевод еврейской Библии был выполнен евреями Александрии в III веке до Р.Х., возможно при царе Птолемеи II Филадельфе (285—246 до Р.Х.), для нужд синагогального употребления. В согласии с рассказом так называемого «Письма Аристее», над переводом трудились 72 переводчика, почему он называется Перевод семидесяти толковников, Семидесятница, Септуагинта (сокращенно — LXX)²⁵. Не все библейские книги были переведены одновременно, к первоначальному слою несомненно относится Пятикнижие (Тора), тогда как книги Пророков и Премудрости появились не ранее II века до Р.Х. Поэтому в науке сегодня называют Септуагинтой принятый христианами греческий Ветхий Завет в его известном составе, а первона-

²⁴ Соответствующее указание дано в декрете Второго Ватиканского собора «*Dei Verbum*» (1965).

²⁵ См.: И. Корсунский. Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1903.

чальный перевод, возникший в Александрии, предпочитают именовать «древнегреческим текстом (переводом)»²⁶.

Септуагинта получила большое распространение среди грекоязычных евреев (эллинистов), стала популярна даже в Палестине, как это видно по кумранским находкам. При цитировании Ветхого Завета новозаветные писатели пользовались по преимуществу ею. Христианское использование Септуагинты заставило грекоязычных иудеев отказаться от нее и приготовить во II веке несколько других, более буквальных переводов (Акилы, Симмаха, Феодотиона), которые, впрочем, можно рассматривать как редакции Септуагинты. Эти редакции, в свою очередь, повлияли на саму Септуагинту, а отчасти даже вытеснили ее, как случилось с Книгой пророка Даниила, которая распространилась исключительно в редакции Феодотиона. Важным этапом в истории Септуагинты оказались Гекзаплы (буквально «шестигубые») Оригена, которые он составил между 231 и 245 годами в Кесарии. В шести колонках Ориген разместил параллельно еврейский текст Ветхого Завета, его транслитерацию греческими буквами, а далее четыре греческих перевода — LXX, Акилы, Симмаха и Феодотиона, отметив при этом все важные различия еврейского текста и LXX. В результате возникла так называемая «гексапларная редакция» текста Септуагинты, включившая в себя различные лексические и синтаксические черты и еврейского текста, и других переводов-редакций. Благодаря авторитету Оригена она пользовалась значительным влиянием и отразилась в большинстве дошедших до нас рукописей Септуагинты.

Кроме кумранских кожаных свитков до нас дошло небольшое число папирусов I—III веках и около двух тысяч пергаменных и бумажных рукописей IV—XVI веков, содержащих греческий текст Септуагинты²⁷; между ними наблюдается множество серьезных текстовых расхождений. Из изданий Септуагинты следует отметить Оксфордскую Септуагинту, в критическом аппарате которой использовано около 300 рукописей, трехтомное издание Г. Б. Свита, незавершенную Кембриджскую Септуагин-

²⁶ *Tov E. Textual Criticism of the Hebrew Bible. Minneapolis; Assen. / Maastricht, 1992. P. 135.*

²⁷ См.: *A. Rahlf's. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für die Septuaginta-Unternehmen. Berlin, 1914.*

ту²⁸. Наиболее употребительным сегодня в справочных целях является издание А. Ральфа, впервые опубликованное в 1935 году²⁹. Основанное на крайне ограниченном числе источников, это издание не дает представления о громадном диапазоне вариатности, наблюдаемой в рукописях. Все названные издания опираются на текст Ватиканского кодекса, переписанного, вероятно, в Александрии около 325 года и свободного от гексапларной редакции, тогда как Геттингенская Септуагинта³⁰ использует текст, изданный А. Ральфом в 1935 году.

Септуагинта служила основой религиозного обучения и богослужения при первоначальном распространении христианства. Православие держалось ее по преимуществу и в последующие столетия, тогда как под влиянием Оригена блаж. Иероним (ок. 342—420) для своего перевода Вульгаты использовал еврейский оригинал. Большая часть славянских переводов ветхозаветной части Библии, выполненных в средние века, была осуществлена с греческих оригиналов. Непосредственными источниками служили обычные для поздневизантийской эпохи греческие рукописи; какой-либо зависимости от так называемой «Лукиановской редакции» славянские переводы не демонстрируют³¹.

Между МТ и LXX расхождения значительны. В составе Септуагинты находятся книги, не включенные в окончательный еврейский канон, а именно Иисуса Сирахова, Иудифь, Товит и Варух, или даже вообще не известные еврейской письменности, какова книга Премудростей Соломона, написанная по-гречески в иудейских кругах Александрии в середине I века до Р.Х. Кроме того есть различия в текстах общих для обеих версий книг: так, еврейская книга Иова на 15 процентов короче греческой; прибавки обнаруживаются и в других книгах греческой версии, см. Втор. 32:43—44, Нав. 24:34—36, 3 Цар. 2:35 (портрет царя Соломона), 2 Пар. 35:20 и 36 (молитва царя Манассии), окончание

²⁸ *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, ed. R. Holmes et J. Parsons. Oxonii, 1789—1827; *The Old Testament in Greek*, ed. by H. B. Swete. Vols 1—3. Cambridge, 1887—94; *The Old Testament in Greek according to the text of codex Vaticanus supplemented from other uncial manuscripts*, ed. by A. E. Brooke, N. McLean, H. St. J. Thackeray. Cambridge, 1906—1940.

²⁹ *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart, 1935.

³⁰ См. выше, примеч. 8.

³¹ См. выше, примеч. 3.

книги Есфирь, начиная с 10:3, и др. Напротив, книга Иеремии короче в греческой версии, чем в еврейской, имеются и структурные различия. Своими отличиями Септуагинта обязана особенностям тех еврейских оригиналов, с которых были сделаны переводы отдельных книг.

Первые переводы Ветхого Завета на русский язык связаны с деятельностью Императорского Российского Библейского общества (1812—1826), активным членом которого был архимандрит Филарет Дроздов, впоследствии московский святитель. Отпечатанный в 1825 году перевод Восьмикнижия был сделан с еврейского подлинника МТ, но приведен в согласие с церковнославянским текстом Ветхого Завета; все дополнения последнего были введены в издание в квадратных скобках³². При возобновлении в середине XIX века работы над русским переводом Библии митрополит Филарет последовательно провел уже принятое ранее решение по объединению еврейского и греческого оригиналов в одном переводе. Естественно, основу перевода составил еврейский текст, тогда как греческий (а фактически иногда церковнославянский) служил источником дополнений³³. Тотчас после издания Синодального перевода раздалось многочисленное голоса критики, утверждавшей, что Русская Православная Церковь парадоксальным образом оказалась обладательницей двух Библий: одной в переводе с Септуагинты, т. е. церковнославянского перевода, другой в переводе с МТ, т. е. русского Синодального перевода.

Действительно, между церковнославянским текстом в издании Елизаветинской Библии 1751 года и русским Синодальным переводом 1876 года расхождения в объеме Ветхого Завета заметны, но по своему существу они имеют лингвистический и стилистический характер. Точно так же и между МТ и LXX наблюдаются структурные, языковые и стилистические различия,

³² Это наблюдение было сделано и любезно сообщено мне Е. И. Ванеевой. Подобное решение было принято и при переводе Нового Завета: все добавления славянского текста, неизвестные греческому оригиналу (каковым был *Textus Receptus*), были внесены в текст в квадратных скобках. В Синодальном переводе они помещены в круглых скобках.

³³ См. *И. А. Чистович*. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899 (переиздано фототипически, 1998); *А. Алексеев*. Zwischen Masoretischem Text und Septuaginta: Die russische Übersetzung des Alten Testaments in der Synodalausgabe. — *Stimme der Orthodoxie*, №3, 1999. S. 35—40.

но нет никаких богословских оснований, чтобы утверждать, что в еврейском и греческом текстах мы имеем дело с двумя разными Библиями. Не в том лишь заключается богословская значимость Септуагинты, что она возникла задолго до масоретской эпохи, возможно, стремившейся, но не сумевшей на деле исказить смысл мессианских пророчеств, — Септуагинта является самым ранним и последовательно полным истолкованием смысла еврейского текста Библии, как его понимала иудейская среда в эпоху до прихода Мессии, но, кроме того, она опирается на такой текст, который сильно отличается от МТ, она сохранила такие книги, которые не вошли в канон МТ, ее богословское значение обусловлено тем обстоятельством, что она дает гораздо больше для понимания еврейского текста, чем другие переводы еврейского оригинала, а именно арамейский таргум, сирийская Пешитта, латинская Вульгата³⁴.

В принципе христианская община для общественного богослужения может довольствоваться одной только Септуагинтой, используя МТ лишь в научных целях, как и было в эпоху раннего христианства и в средние века. Однако в новое время такое решение сталкивается с трудностями литературного характера, поскольку современная теория перевода требует, как было сказано, лингвостилистической верности подлиннику.

Может быть, не во всем своем объеме, но в тех частях, которые служили для синагогального чтения, — Пятикнижие, Пророки, праздничные свитки — Септуагинта представляет собою таргум. Это еврейское слово значит собственно «перевод», но вследствие особенностей своего функционирования таргум качественно отличается от библейских переводов христианской эпохи. Первые таргумы возникли в эпоху Второго храма, когда в еврейской среде резко сократилось употребление еврейского языка и понадобились переводы Священного Писания на язык бытового общения.

В отличие от перевода таргум никогда не читается самостоятельно, чтение таргума сопровождает в синагоге чтение Священно-

³⁴ См.: *E. Tov. Textual Criticism*. P. 134 and 313—349 (приведены образцы реконструкций первоначального еврейского текста, сделанные на основе Септуагинты).

го Писания по еврейскому оригиналу³⁵. Этим объясняются такие особенности таргума, как излишний буквализм или — напротив — излишняя свобода, наличие объяснительных дополнений, непоследовательность и пестрота терминологии, отсутствие какого-либо стремления к передаче стилистических особенностей подлинника.

Вследствие этого перевод Септуагинты буквален, не отличается литературными достоинствами, в нем потеряна большая часть поэтико-стихотворных средств, придающих несравненную художественную ценность еврейскому тексту, многочисленны и систематичны нарушения грамматических и стилистических норм греческого языка, вызванные буквальной манерой перевода и стремлением с предельной точностью передать фразеологию и семантику еврейского оригинала. Лексическая семантика Септуагинты может быть точнее объяснена из еврейского текста, чем из норм греческого языка в его аттическом или ионийском диалектах³⁶. Все названное делает Септуагинту малопригодной для того, чтобы служить основой отдельного перевода: ее смысл большей частью должен извлекаться из смысла еврейского текста, ее стилистические особенности не позволяют дать в переводе полноценного художественного воспроизведения³⁷. Между тем, эмоциональный аспект является крайне важной частью текста Священного Писания. Те выразительность и художественность, которыми обладает церковнославянский текст Ветхого Завета, лишь в малой степени зависят от греческого оригинала. Всякий религиозно значимый перевод Септуагинты должен за-

³⁵ О порядке чтения Писания и таргума в синагоге см.: *M. McNamara*. The New Testament and Palestinian Targum to the Pentateuch. Rome, 1966. P. 40—41.

³⁶ См. по этому вопросу: *Hill D.* Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms. Cambridge, 1967, а также *С. С. Аверинцев*. «EUSPLAGCNIA». — Альфа и омега, №1(4), 1995; *А. В. Вдовиченко*. Иудейское и эллинское в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия: ΔΙΚΑΙ-, то есть ῥη? — Вестник древней истории, №1, 1999. С. 188—204.

³⁷ Это хорошо видно по переводам П. А. Юнгера, которые представляют собою справочные работы, выполненные с целью научного комментария. В переводе с LXX по изданию Г. Б. Свита П. А. Юнгеров опубликовал следующие книги: Иова (1914), Псалтырь (1915, переиздано фототипически, 1997); Притчей Соломоновых (1908), Екклесиаста и Песни Песней (1916), Исаии (1909), Иеремии и Плача Иеремии (1910), Иезекииля (1911), Даниила (1912), XII малых пророков (1913).

ранее отказаться от намерения быть точным в стилистическом отношении. Создание библейских переводов не на основе оригиналов, а с переводов широко практиковалось в истории христианства, но едва ли это имело богословские и конфессиональные причины. Дело обычно объяснялось конкретными культурно-историческими и социальными обстоятельствами³⁸.

Признавая Священное Писание боговдохновенным текстом, не следует предполагать, что каждая его версия имеет особую меру боговдохновенности. Канонизация латинского перевода, известного под названием Вульгаты, была предпринята в 1546 году на Тридентском соборе исключительно с целью лишить церковного авторитета перевод Мартина Лютера, выполненный с еврейского оригинала. Будучи вызвано политическими целями, это решение поставило Римский престол в ложное положение, ибо и Вульгата, как и Немецкая Библия Лютера переведена была с того же самого оригинала — Масоретского текста. Более ранняя стадия в истории Библии, закрепленная текстом Септуагинты, осталась очень мало известна католикам и протестантам³⁹. Если решение митрополита Филарета объединить в одном издании два оригинала и было обусловлено церковной необходимостью удержать традиционные для Православия греческие ветхозаветные оригиналы и не вступить в противоречие с научной традицией, основанной на авторитете Масоретского текста, то в свете того, что сказано об отношении МТ и LXX, это решение представляется исключительно удачным и разумным как раз

³⁸ Кроме многочисленных переводов с LXX и латыни, упомянем армянский, арабский и персидский переводы с сирийского, эфиопский и арабский — с коптского, грузинский — с армянского, польские и русские — с чешского (XV—XVII вв.). Перевод Лютера был оригиналом при создании переводов на скандинавские языки или оказал на эти переводы громадное влияние. В XIV в. Стефан Пермский перевел Новый Завет с церковнославянского на языкомы, а в XIX в. Иннокентий Московский с этого же оригинала сделал переводы на алеутский, курильский и якутский языки. Русский Синодальный перевод стал оригиналом для переводов на языки народов России и Средней Азии. Различные английские версии также широко используются для перевода на бесписьменные языки.

³⁹ Следует иметь в виду, что и для перевода Лютера, как и для всех других переводов Ветхого Завета с МТ, Септуагинта служит одним из второстепенных источников.

в богословском отношении⁴⁰.

Существуют, кроме того, трудности с определением того текста Септуагинты, который мог бы быть положен в основу перевода. Научные издания LXX, как говорилось, опираются на текст Ватиканского кодекса, на котором не отразилась гексапларная рецензия Оригена. Однако и этот кодекс не представляет собою Септуагинту в ее подлинном виде уже хотя бы потому, что Книга пророка Даниила вошла в него в редакции Феодотиона. Эклектическая реконструкция Септуагинты, выполненная А. Ральфом, не имеет ни церковной рецепции, ни литургического применения⁴¹. Поскольку весьма небольшие по объему части Ветхого Завета читаются за богослужением, для чего с VIII по XIV век употреблялся такой специализированный сборник как паримийник (профитологий), а позже Триоди и Минеи, нелегко восстановить и собственно церковную традицию текста. Учитывая это положение вещей, И. Е. Евсеев выдвинул в свое время концепцию «народной Библии». По мысли И. Е. Евсеева, перевод Ветхого Завета на русский язык должен быть основан на греческом тексте Септуагинты, причем из громадного разнообразия рукописных вариантов следует принимать в текст перевода те, которые отразились в первоначальном переводе святых Кирилла и Мефодия⁴². В этом случае «народная Библия» вернется к своим историческим истокам IX века. Утопическая в своей основе концепция И. Е. Евсеева должна была придать актуальный характер текстологическим штудиям древнеславянских библейских переводов, необходимость которых в то время вызывала сомнение у духовного начальства. Сегодня мы знаем, что Кирилло-Мефодиевский перевод в принципе может быть восстановлен только в объеме Псалтыри, Притчей, Екклесиаста, Песни Песней, четырех малых пророков (Софонии, Аггея, Малахии, Захарии), отчасти для книг Руфь, Даниила и Иеремии,

⁴⁰ Эту особенность русской богословской традиции использования обоих оригиналов с одобрением отмечает Н. Н. Глубоковский в своем очерке «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии». Варшава, 1928 (раздел VIII: Библиология).

⁴¹ В недавние годы с LXX по изданию А. Ральфа был сделан арабский перевод, в настоящее время выполняются армянский и греческий переводы. Инициатором явились Объединенные Библейские общества.

⁴² И. Е. Евсеев. Столетняя годовщина русского перевода Библии. Пгр., 1916.

возможно, Иова и Царств; остальные ветхозаветные книги либо не сохранились, либо не существовали в этом первоначальном переводе⁴³. Нет, однако, никаких оснований игнорировать деятельность последователей Кирилла и Мефодия среди славян Болгарии, Сербии и России, которые в последующие столетия либо дополняли первоначальный перевод, либо редактировали его, либо заменяли его своими новыми, тем самым обеспечивая условия для полноценной церковной жизни. И. Е. Евсеев упустил из виду, что «народная Библия» на деле существовала у славян в течение целого тысячелетия, что она была исторической реальностью и не нуждается в реконструкции. Получив свои истоки в IX веке, славянская Библия менялась с каждым новым поколением славянских церковных деятелей и нашла свою окончательную форму лишь в XVIII веке при создании Елизаветинской Библии 1751 года. Замечательно, что состав и объем текста для русского Синодального перевода был определен митрополитом Филаретом, исходя из состава и объема Елизаветинской Библии, тем самым русский Синодальный перевод сделался подлинным наследником тысячелетней истории славянского библейского текста.

Энергичные возражения И. Е. Евсеева против «механического» соединения в одном переводе еврейского и греческого оригиналов кажутся до сих пор убедительными,⁴⁴ поскольку русский Синодальный перевод по составу своего текста оказывается отличным от других национальных переводов. Впрочем, в наши дни предпринимаются попытки изменить это положение вещей: в частности, так называемая «Иерусалимская Библия» (*La Bible de Jerusalem*), одно из высших достижений современной католической библеистики, опирается на МТ и LXX⁴⁵. Независимый перевод двух оригиналов, еврейского и греческого, поставил бы не только простого читателя, но и людей вполне образованных в положение невольных текстологов, вынужденных без достаточных к тому средств и навыков решать крайне сложные задачи. Едва ли для целей религиозного просвещения

⁴³ См.: А. А. Алексеев. Текстология славянской Библии. С. 145—159.

⁴⁴ См.: В. Сорокин и К. И. Логачев. Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания. — Богосл. труды. Т. XIV. М., 1975. С. 156.

⁴⁵ См.: P. M. Bogaert. La Bible en français. Réflexions sur l'histoire et l'actualité. — *Revue théologique de Louvain*. T. VII (1976). P. 337—353.

было бы полезно внесение такого сумбура в широкие круги верующих.

Новый Завет

В тексте греческого Нового Завета нет столь больших текстовых различий, как это имеет место в греческих рукописях Септуагинты или в отношениях между нею и еврейским текстом. Однако и Новый Завет стал в XIX—XX веках предметом многочисленных текстологических дискуссий. Современная теория новозаветного текста отразила в себе два столетия исследовательской работы с рукописями и в своих принципиальных положениях была сформулирована в 1881 году английским текстологом Ф. Хортом (1828—1892)⁴⁶. Согласно ей, дошедшие рукописи греческого новозаветного текста (а их число на сегодня превышает 5300) распадаются на три главные группы:

а) «нейтральный текст», происходящий из Александрии, главные представители Ватиканский кодекс (после 325 года) и папирус № 75 (между 175—225 годами);

б) «западный текст»⁴⁷, имевший во II—III веках широкое распространение в Палестине, северной Африке и Италии, главный представитель — кодекс Безы (V в.);

в) «византийский текст», занявший в IV—V веках господствующее положение после официального признания христианства; главный представитель — Александрийский кодекс (V в.). Более 80 процентов сохранившихся рукописей относятся к этому текстовому типу⁴⁸.

⁴⁶ F. J. A. Hort, B. F. Westcott. The New Testament in the Original Greek. Vol. 2: Introduction. London, 1881.

⁴⁷ Название «западный» было принято Ф. Хортом из научной традиции XVIII в. Р. Бентли (1662—1742) впервые разделил рукописную традицию Нового Завета на три ветви: египетскую, азиатскую и западную; последняя включила в себя рукописи из Италии, Сицилии, южной Франции, северной Африки. С некоторыми терминологическими поправками эта схема была унаследована И. Бенгелем (1687—1752), И. С. Землером (1725—1791) и И. И. Грисбахом (1745—1812). Вопреки названию, текст имеет, по всей вероятности, палестинское происхождение. См: E. J. Epp. Western Text. — The Anchor Bible Dictionary. Vol. 6. New York et al., 1992. P. 909.

⁴⁸ В действительности могут быть выделены и некоторые другие группировки рукописей, но для целей настоящего изложения достаточно этой самой общей схемы. Более детальное изложение см.: В. М. Метцгер. Текстология Нового

Значение этих текстовых групп для выявления того вида, в котором новозаветный текст явился впервые человечеству, неравноценно. Именно «нейтральный текст» сохраняет в наибольшей чистоте первоначальный оригинал. «Западный текст» отличается крайней неустойчивостью, ибо он находился в активном употреблении в эпоху широкого обращения как иудеев, так и язычников Римской империи к христианству, когда миссионеры и проповедники новой веры обращали больше внимание на дух Писания, а не на его букву. «Византийский текст» возник в богословской школе Антиохии уже после официального признания христианства и стал господствующим текстом в Константинополе, он сложился на базе ранних текстовых типов, поэтому не имеет непосредственной значимости для восстановления первоначального вида текста.

Таким образом, эта текстологическая теория, во-первых, изменила отношение к византийскому тексту, находившемуся в церковном употреблении с IV века, и во-вторых, определила перспективы дальнейшей текстологической работы.

Как известно, к византийскому тексту относились и те рукописи, которые использовал Эразм Роттердамский (1469—1536) при первом издании Нового Завета по-гречески (Базель, 1516). Изданный Эразмом текст закрепился и существовал с момента своего издания фактически как единственно возможный не только в научном, но и церковно-религиозном употреблении. С него были сделаны такие исключительные по своему историческому значению переводы как немецкий Мартина Лютера (1522) и английский, вошедший в Библию короля Иакова (1611). В дальнейшем на него ориентировался и русский Синодальный перевод (1876).

Издание Эразма Роттердамского стало поистине общепринятым текстом, что отразилось в его латинском названии «*Textus Receptus*» (сокращенно — TR), которое закрепилось за ним в 1633 году при одной из перепечаток в парижском издательстве Этьеннов (Стефанус). Взятые Эразмом наугад рукописи относились к византийскому церковному типу, но изданный текст полностью не совпадает ни с одной из них, поскольку в манере

Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996, а также А. А. Алексеев. Текстология славянской Библии. С. 110—115.

первых издателей-гуманистов Эразм произвольно брал подходящие чтения то из одной, то из другой рукописи или же сам создавал их⁴⁹. При последующих изданиях XVI—XVII веков в TR вносились исправления, иногда на основании латинских источников. Ни славянский (церковнославянский), ни русский переводы Нового Завета не совпадают с TR в такой степени, как это наблюдается в переводах на европейские языки. Славянский текст закончил свое развитие в начале XIV века, за два столетия до появления TR, при редактировании Кирилло-Мефодиевского перевода в монастырях Афона⁵⁰; одна из рукописей Афонской редакции, близкая к Геннадиевской Библии 1499 года, легла в основу печатных изданий XVI века, включая и Острожскую Библию 1581 года. При работе над русским переводом Нового Завета в XIX веке все сколько-нибудь существенные особенности церковнославянского текста были удержаны в переводе, даже если им не нашлось соответствия в греческом оригинале. Поэтому следует остерегаться отождествления славянской и русской традиций с Textus Receptus Эразма Роттердамского.

Необходимо отметить, что текстологическая концепция Ф. Хорта хорошо согласована с показаниями рукописей, она опирается на точные палеографические и филологические данные. На ней основаны все издания новозаветного греческого текста с конца XIX века, в том числе и наиболее распространенное сегодня издание Нестле—Аланда. Новозаветный текст, который возник в результате двадцати семи переизданий Нестле—Аланда, представляет собою следующее явление. Его основу составляет Ватиканский кодекс, но ряд его чтений изменен. Во-первых, исправлены явные ошибки, как и в каждой без исключения рукописи встречающиеся в Ватиканском кодексе. Во-вторых, из других рукописей внесены такие чтения или формы, которые по какой-либо причине кажутся предпочтительными: как правило, это более краткие чтения из наиболее древних источников. Поскольку целью издания является установление наиболее ранней формы текста, то предпочтение часто отдается таким чтениям, которые в рукописях встречаются редко. Текст, полученный таким путем, аккумулирует в себе черты многих

⁴⁹ Такой способ обращения с рукописными источниками называется конъектуральной, или рационалистической, критикой.

⁵⁰ См: Евангелие от Иоанна в славянской традиции (примеч. 14). С. 14—16.

рукописей, но не совпадает ни с одной из них. В критическом аппарате издания приведены показания рукописей, чтобы объяснить выбор сделанный издателями; те сведения, которые касаются лишь истории текста, а не его становления, в аппарат не включены. Такой тип научного издания называется эклектической реконструкцией; редактор действует так же, как средневековый писец, который не только копировал лежащий перед ним оригинал, но и вносил в него изменения. Если TR представляет собою моментальный снимок, всего лишь один из эпизодов в долгой истории новозаветной рукописной традиции, то в издании Нестле—Аланда представлен обобщенный портрет текста для определенной эпохи.

С точки зрения текстологической теории и практики, к изданию Нестле—Аланда могут быть предъявлены кое-какие претензии. Прежде всего, его надежность не может быть признана полной, пока в научный оборот не включена подавляющая масса рукописей. На сегодня из 5300 источников научной обработке подверглось всего несколько сотен. Правда, в стороне остаются поздние источники II тысячелетия, но и среди них могут быть обнаружены ранние формы текста. Известно, например, что «семья 13», состоящая из скорописных рукописей XII—XIII веков, сохраняет так называемый «кесарийский текст», которым пользовался Ориген в III веке и который не засвидетельствован ранними источниками. Кроме того, едва ли может быть теоретически обосновано систематическое предпочтение редких чтений, лишенных широкой источниковедческой базы.

В последние годы высказывается новый взгляд на литературную природу Нового Завета, и кажется, что он более соответствует исторической действительности, чем теория, на которую опирается издание Нестле—Аланда. Действительно, цели и методы текстологической работы, избранные Ф. Хортом, его предшественниками и последователями, сформировались в русле той историко-филологической школы, которая имела дело с трудами античных классических авторов. Но литературная природа Евангелий представляется по существу иной, чем творения Овидия и Горация.

Во-первых, Сам Иисус и большинство апостолов вели новозаветную проповедь исключительно устным путем и именно этой формой ограничили свою деятельность. Естественно, что и то

немногое, что сохранилось в письменном виде, также распространялось вначале устно. Поэтому, например, столь заметна разница в изложении одних и тех же эпизодов между синоптическими Евангелиями или Посланиями апостола Павла и рассказами Евангелиста Луки в Деяниях. Частью устной традиции могут являться имена вовлеченных в новозаветные события персонажей, например, распятых разбойников Гемаса и Демаса (или Иоафаса и Магатраса), сотника Лонгина и раба Малха (последнее известно почему-то только по Евангелию от Иоанна 18:10), или целые эпизоды, сохраненные апокрифическими Евангелиями. Иначе говоря, новозаветные произведения, прежде всего Евангелия, могли подвергаться более чем однократному письменному фиксированию и, следовательно, изначально существовать в более или менее различающихся словесных оболочках. Боговдохновенность — это свойство проповеди и свидетельства, с которыми обращается к людям пророк или евангелист, но вовсе не черта самого письменного текста, как иногда мы склонны думать, разделяя старинные поверья о священной природе алфавита и всего, что с его помощью записано, и ожидая от письменного текста неизменности на протяжении тысячелетий.

Во-вторых, уже после собственноручного написания книги новозаветные авторы могли обращаться к ней вторично и неоднократно, создавая новые редакции текста. Это не без оснований предполагается, например, в отношении книги Деяний, расхождения между «нейтральным» и «западным» текстами которой так велики, что выходят за рамки обычного уровня вариантности, имеющей место в процессе переписки. Можно воспринимать «западный» текст как пересказ, парафраз «нейтрального» или же «нейтральный» трактовать как сокращение «западного». Поскольку смысловая значимость вариантов равноценна, их приходится рассматривать как авторские⁵¹.

⁵¹ Обзор научной литературы по этому вопросу дает: *Talbert Ch. H. Luke-Acts. — The New Testament and Its Modern Interpretation. / Ed. by E. J. Epp and G. W. MacRae. Atlanta, Georgia, 1989. P. 300.* Предполагается даже, что «западный» текст Деяний возник в результате перевода с арамейского текста, переведенного, в свою очередь, с того греческого оригинала, который известен нам по «нейтральному» тексту. См.: *C. C. Torrey. Documents of the Primitive Church. New York, 1941. P. 112—148.*

В-третьих, благодаря сходству содержания новозаветные тексты могли оказывать друг на друга воздействие, как это очевидно на примере Господней молитвы, которая была изложена евангелистом Матфеем в более пространным варианте, чем это дано Лукою, но с течением времени рукописи Евангелия от Луки восприняли вариант, предложенный Матфеем, и потеряли свой собственный. Из истории древних литератур, сохранившихся в рукописях, хорошо известно о существовании так называемой «открытой текстологической традиции», когда редакторы и переписчики довольно свободно вторгались в копируемый текст. Новозаветные рукописи подвержены этой же закономерности, поэтому в более древних рукописях уровень вариантности выше, чем в рукописях более новых, а цитаты из Нового Завета у ранних христианских писателей очень трудно связать с известным нам сегодня текстом⁵².

Таким образом, стабильный текст Нового Завета находится не в начале его истории, а образовался в ходе длительной проповеднической деятельности прежде всего самих новозаветных авторов, а затем продолжателей их дела. Следовательно, реконструкция новозаветного текста II—III веков, к чему стремится издание Нестле—Аланда, может в лучшем случае восстановить один из возможных вариантов, существовавших в это время, а в худшем случае, создать такой текст, который никогда в реальности не употреблялся. Чем более реконструкция приближается к эпохе возникновения текста, тем менее надежна она становится⁵³.

⁵² Первый, кто цитирует греческие новозаветные тексты, Юстин Мученик. Апологет II века ставит наиболее трудные задачи для исследования. Его цитирование не позволяет определить, о каком из Евангелий в каждом отдельном случае идет речь. См.: *Bellinzoni A. J. The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr. Leiden, 1967.* Даже Ориген, самый аккуратный в своем обращении с источниками, «редко цитирует один и тот же пассаж в тех же выражениях» (*Metzger B. M. The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration. 2d ed. Oxford; New York, 1968. P. 87.*)

⁵³ В современной текстологии критика теории Ф. Хорта и соответствующих изданий в литературном аспекте осуществляется французскими исследователями Л. Ваганэ и К. Б. Ампу (см.: *Vaganay L. An Introduction to New Testament Textual Criticism. 2d edition, revised and updated by C.-B. Amphoux. Translated into English by J. Heimerdinger. English Edition amplified and updated by C.-B. Amphoux and J. Heimerdinger. Cambridge University Press, 1991.*). Неустойчивость новозаветного текста в первые столетия его существования убе-

До формирования новозаветного канона отдельные книги находили себе далеко не равное применение в различных христианских центрах. Община, для которой предназначалось то или иное новозаветное произведение, в ходе его переписки могла менять его согласно устной традиции, закреплённой в богослужебной практике. Изучение рукописей подтверждает лишь то, что не все детали были известны письменным источникам, скажем, во II—III веках, но добавления IV—V веков не вносят дисгармонию в этот текст, они лишь актуализируют его для своего времени. Рассмотрим этот вопрос на одном лишь примере.

Хорошо известно место Евангелия от Марка 9:29 «Сей род [нечистого духа] не может выйти иначе, как от молитвы и поста». Греческое соответствие для слов «и поста» (καὶ νηστείας) отмечено в ряде кодексов V века, начиная с Александрийского; в число свидетелей входят византийские и «западные» источники текста, однако упоминание о посте отсутствует в Ватиканском и Синайском кодексах IV века, в латинском кодексе IV—V веков из Турина (одном из наиболее ранних свидетелей латинской традиции). В изданиях Nestle—Aland²⁷ и Объединённых Библейских обществ (GNT⁴) 1993 года чтение καὶ νηστείας исключено из текста и представлено лишь в критическом аппарате. Этот случай кажется издателям столь очевидным, что для него нет объяснений в сопровождающем издание редакционном комментарии⁵⁴. В параллельном рассказе Евангелия от Луки (9:37—43) говорится лишь о неспособности учеников изгнать нечистого духа, но не о причине этой неспособности. Напротив, в Евангелии от Матфея приводятся две причины: вначале говорится, что ученики не могли изгнать нечистого духа «по неверию» (17:20), затем повторяется вышеприведённый стих Марка (Мф. 17:21). По мнению издателей греческого текста, у Матфея это место заимствовано из Марка, так что оно целиком исключено из издания⁵⁵.

Известно, что в раннюю новозаветную эпоху пост носил другой характер, чем он приобрёл позже по мере развития мо-

дительно показана английским текстологом Д. К. Паркером (*D. C. Parker. The Living Text of the Gospels. Cambridge University Press, 1997*).

⁵⁴ *B. M. Metzger. A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttgart: United Bible Societies, 1971.*

⁵⁵ *Metzger B. M. A Textual Commentary. P. 43.*

монашества и монастырской дисциплины, что сам Иисус оправдывает своих учеников за отказ от поста (Мф. 9:14—15, Мк. 2:18—19, Лк. 5:33—35). Но вместе с тем тема глубокого религиозного значения поста проходит красной нитью через весь Новый Завет, начиная от сорокадневного поста Самого Спасителя; соединение понятий о посте и молитве или молитвенном бдении не раз встречается в новозаветных книгах (Лк. 2:37, Деян. 18:3, 2 Кор. 6:6 и 11:27 и др.). Наконец, один из использованных в издании Нестле—Аланда источников, а именно папирус 45, датируемый III веком, как будто содержит в Мк. 9:29 упоминание о посте, хотя из-за ветхости источника чтение это не признается надежным. Стих Мф. 17:21 цитируется Оригеном. Уже одно это говорит о том, что такое чтение в III веке существовало, хотя и не засвидетельствовано непосредственными источниками текста, т. е. рукописями. Современные католические издания латинского текста неизменно сохраняют упоминание о посте в Мк. 9:29 и Мф. 17:21. Можно заключить, что, во-первых, вопрос о времени введения в Мк. 9:29 упоминания о посте еще не имеет окончательного решения; и во-вторых, что упоминание поста в этом месте гармонирует с другими новозаветными пассажами, где называются пост и молитва. Но если даже признать слова «и постом» более поздней добавкой, не принадлежавшей оригинальному тексту Евангелия от Марка, его следует рассматривать в русле целостного учения Церкви о посте, которое исторически развивалось. Если нас не смущает, что такой основополагающий христианский документ, как Символ веры, получил редакционное завершение лишь в IV веке, то следует доверять той редакции Священного Писания, которая складывается в эту же эпоху⁵⁶. Констатация того факта, что в первоначальном тексте Мк. 9:29 не было упоминания о посте, является безусловно важным (в том случае, если оно достоверно), однако в богословском отношении вопрос о времени и условиях проникновения этого упоминания в Мк. 9:29

⁵⁶ О других дополнениях византийского церковного текста в Евангелии от Марка см.: *Прот. Владимир Сорокин*. Славянский богослужебный текст книг Нового завета и значение его исследования для современного православного богословия. — *Международен симпозиум: 1100 години от блажената кончина на св. Методий*. Т. 2. София, 1989. С. 276—285.

может представляться еще более важным. Иначе говоря, текстология не решает вопросы, но дает условия для их правильной постановки.

Невозможно поставить под сомнение профессиональную компетенцию редакторов современных критических изданий, следует лишь правильно понимать назначение этих изданий. Сами издатели Nestle—Aland²⁷ называют результат своего труда «Arbeitstext», «Handausgabe», т. е. справочный, подсобный, предварительный, рабочий текст (см. Введение, с. 3, 8, 45—46, 50 и др.), однако с легкой руки Объединенных Библейских обществ рабочий текст получает все большее церковное применение. В результате некоторые из православных защитников традиционного чтения о посте у Марка приходят к убеждению, что научная текстология просто обслуживает задачи протестантской пропаганды. Следует, однако, напомнить, что и протестанты, и католики стали отказываться от постов еще в XVII веке, задолго до того, как издание Нестле—Аланда исключило соответствующее упоминание в Мк. 9:29, при том, что католики вовсе не меняли в этом месте текст Вульгаты. Следовательно, на текстологию не должно возлагать чужую вину. Из отсутствия науки едва ли проистекут душеспасительные последствия, тогда как знание реального положения вещей всегда необходимо.

За четыре столетия употребления Textus Receptus как в церковной, так и научной сфере, в литературе и школе возникла устойчивая иллюзия в отношении природы новозаветного текста как текста единого, неизменного. Благодаря достижениям научной текстологии сегодня хорошо известно, что в течение полутора тысяч лет рукописного копирования полное единообразие текста так и не было достигнуто и, что расхождения были особенно значительны в первые века христианства, когда не существовало ни условий, ни стремления заботиться о букве Писания. Главный урок XX века в области текстологии Нового Завета заключается в том, что преодолено господство одного единственного источника, т. е. TR, который представляет собою результат стечения нескольких вполне случайных обстоятельств. Нет причин сомневаться в церковно-учительном авторитете TR, но нет оснований и для того, чтобы придавать абсолютную значимость его особенностям. Высокий авторитет TR в глазах благочестивых людей связан с тем, что он выступает как одна из

манифестаций византийского церковного текста, но в этом отношении у него нет существенных преимуществ перед многими тысячами других византийских рукописей, ни с одной из которых он полностью не совпадает. Впрочем, наши знания византийского текста сегодня довольно ограничены. Из-за обилия рукописей он изучен крайне поверхностно, наличие в нем архаических пластов не вызывает сомнений⁵⁷, но заметное присутствие новшеств резко снижает его текстологический авторитет.

Как известно, у TR есть альтернатива. В 1904 году греческий текстолог профессор В. Антониадис подготовил на базе TR такое издание греческого текста, которое нашло поддержку в грекоязычном православном мире и стало официальным текстом Константинопольского Патриархата и Элладской Церкви⁵⁸. Свой базовый текст проф. Антониадис исправил по спискам служебного Евангелия, тем самым максимально приблизив его к тексту, читаемому на литургии. Это издание не нашло признания в среде специалистов по текстологии Нового Завета, поскольку выбор литургических текстов и метод исправления носили случайный, эклектический характер; во многих случаях издатель предпочитал показания древних кодексов — Ватиканского и Синайского⁵⁹. Текст греческих лекционариев (апракосов) привлек к себе научное внимание довольно поздно⁶⁰. Вначале у исследователей складывалось впечатление, что специальные богослужебные выборки для чтения на литургии возникли в древнюю эпоху, так что имеют первостепенное значение для новозаветной текстологии⁶¹, затем пришло более трезвое осознание, что

⁵⁷ Довольно серьезная апология Византийского текста дана в работе: H. A. Sturz *The Byzantine Text-Type and New Testament Textual Criticism*. Nashville; Camden; New York. 1984.

⁵⁸ Ἡ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Ἑυκρίσει τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1904.

⁵⁹ См.: Rife J. M. *The Antoniades Greek New Testament*. — *Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels*. Ed. by E.C. Colwell and D.W. Riddle. Chicago, 1933. P. 57-66; C. C. Tarelli. *The Byzantine Text and the Lectionaries*. — *Journal of Theological Studies*. Vol. 43 (1942). P. 181—183; G. Zuntz. *The Byzantine Text and the Lectionaries: A Comment on Mr. Tarelli's Note*. — *Ibid.* P. 183—184.

⁶⁰ Первая посвященная ему работа: E. C. Colwell. *Is there a Lectionary Text of the Gospels?* — *Harvard Theological Studies*. Vol. 25 (1932). P. 73—84.

⁶¹ Под влиянием этих надежд написаны две обзорные работы: A. Wikgren. *Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament*. — *Biblical and*

богослужебные сборники содержат в себе тот же текст, что и современные им списки четвероевангелия⁶². И все же, специальное исследование церковной традиции новозаветного текста, как он представлен в служебных сборниках лекционария и в списках четвероевангелия, должно быть проведено, прежде чем вопрос о значении византийского текста в богословском и церковно-литургическом аспектах можно будет считать решенным.

В судьбе издания профессора В. Антониадиса ясно отразилось то объективное противоречие, которое существует между историко-филологическими методами научной текстологии и церковно-религиозными потребностями, предъявляемыми к Священному Писанию. Будучи вызвано к жизни действием Святого Духа, Писание с самого начала является достоянием Церкви и, как отметил о. Сергей Булгаков, оно «дается нам Церковью и в Церкви, <...> постижение его происходит церковно».⁶³ Едва ли можно сомневаться в том, что в этом церковном постижении и заключена полнота истины. Только церковное употребление придает тексту характер Священного Писания; индивидуальное чтение текста, изучение его или исследование представляют интерес для отдельной личности или для всего общества только потому, что признается его священный характер, установленный Церковью. Однако с развитием книгопечатания дело издания и распространения Писания перешло в частные руки. Гуманисты пустили в оборот *Textus Receptus*, открыв ему широкий путь не только в частное употребление, но и в общественное богослужение⁶⁴. Объединенные Библейские общества, буду-

Patristic Studies in Memory of R.P. Casey. Freiburg, 1963. P. 96—121; B. M. Metzger. Greek Lectionaries and A Critical Edition of the Greek New Testament. — Die alten Uebersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenvaeterzitate und Lektionare. Berlin; New York, 1972. P. 479—497.

⁶² См.: *K. Aland, B. Aland. Der Text des Neuen Testaments. Stuttgart, 1989. S. 172—178.* Ср. А. А. Алексеев. Текстология славянской Библии. С. 114—115, 170—172 (отмечено аналогичное положение дел в славянских источниках).

⁶³ Протоиерей Сергей Булгаков. Православие. С. 74.

⁶⁴ Книгопечатание началось как частное дело, но первыми изданиями на всех европейских языках были издания библейских текстов. В 1455 г. Иоанн Гутенберг опубликовал свою первую Библию («Сорокадвухстрочная Библия», или «Библия Мазарини»), но только в 1590 г. вышло первое официальное издание латинского текста (*Biblia Sixtina*). Острожская Библия вышла в 1581 г. как частное издание князя Константина Острожского, лишь ее московское переиздание в 1663 г. получило характер официального церковного предпри-

чи общественной внецерковной организацией, внедряют — и кое-где уже внедрили — реконструкцию Нестле—Аланда в церковный и религиозный обиход. Распространение Благовестия как две тысячи лет назад, так и сегодня оказывается не только делом Церкви как организации, но и делом отдельных ее членов. Но сегодня позитивное научное исследование заметнее, чем когда-либо прежде, формирует наш подход к истории, культуре, религии и самой Церкви. Объективная и внеконфессиональная (по крайней мере, по намерениям) позиция науки обеспечивает ей общественное доверие и иногда просто веру, поскольку проверка научных результатов столь же сложна, как само исследование, и подчас требует гораздо больших усилий, чем исследование. Возникает неразрешимое противоречие между традиционным институтом Церкви, призванным к охране и истолкованию Писания, и научным исследованием, которое, снимая слои хронологических напластований, открывают ту первоначальную картину, которая скрыта от нас не только естественным несовершенством, существующим в механизме передачи информации от поколения к поколению, но нередко и пагубными заблуждениями, произволом и пристрастиями.

В поисках «исторического Иисуса» текстологическая наука XX века применяла самые изощренные средства своего исследовательского арсенала, но полученный результат оказывается на сегодня ни чем иным, как реконструкцией, т. е. в значительной мере объектом веры. В принципе применение научной реконструкции в церковно-религиозной жизни возможно лишь в той мере, в какой реконструкция не противоречит устоям вероучения — здесь заключены ее пределы. Идея реконструкции господствовала в науке в течение всего XIX века: ею был движим П. де Лагард в поисках «Лукиановской редакции», Ф. Хорт — в поисках новозаветного оригинала, И. Е. Евсеев — в поисках «народной Библии». К этой же эпохе восходит реконструкция Эберхарда Нестле и его преемников, единственная, которая пережила свое время. Достижением XX века явилось, как было отмечено, преодоление господства TR, уже поэтому не следует допускать на его место снова единственный текст в качестве

ятия, и т. д. См. по этому поводу: А. Х. Горфункель. Историко-культурное значение первопечатных Библий (Острожская Библия в контексте европейской культуры). — Федоровские чтения. 1981. М., 1985. С. 66—76.

господствующего, на этот раз Nestle—Aland. Исходя из накопленных в ходе текстологических исследований результатов, из необходимости соединить научное исследование с церковным пониманием проблемы, следующим шагом работы над Новым Заветом должна стать сегодня подготовка исторического издания, в котором были бы представлены все этапы развития текста, как он засвидетельствован в сохранившихся рукописных источниках. В основу его должен быть положен один из реально существующих источников, тогда как в критическом аппарате представлены те изменения текста, которые отразили учение Церкви в его историческом развитии. Нельзя сказать, чтобы в этом направлении ничего не было сделано. Первой серьезной попыткой такого рода явилось обширное исследование Г. фон Зодена, в ходе которого было рассмотрено более тысячи рукописей греческого Нового Завета и построена история византийского текста. Вопреки Ф. Хорту, Г. фон Зоден первостепенное значение придавал «иерусалимскому тексту» Нового Завета, который в какой-то мере отождествлялся у него с «западным текстом» Ф. Хорта; в пользу такой переоценки говорит сама история возникновения христианства⁶⁵. Опыт исторического издания на славянском материале представлен также в опубликованном недавно славянском Евангелии от Иоанна, где основной текст дается в исторически засвидетельствованном виде и точно датированы все этапы его изменения до времени печатных изданий⁶⁶. Безусловно, текстологическая проблематика славянской версии Священного Писания выглядит много проще. С первых мгновений своего существования славянская версия находилась в благоприятных условиях под защитой государственной власти и в монастырских обителях; диапазон вариантности с самого начала был значительно меньше. Тем не менее церковно-

⁶⁵ См. примеч. 9. На исторической основе построен и «международный новозаветный проект» (см. примеч. 10). В том и другом случае, однако, в основу издания положен *Textus Receptus*, а материал из других источников не всегда ранжирован исторически. *Editio Critica Maior* К. Аланда (см. примеч. 11) в качестве основного текста берет реконструкцию, так что, по всей вероятности, не ставит перед собою исторических целей. В тексте изданий Nestle—Aland²⁷ и GNT⁴ после введения в комитет православного богослова Я. Каравидопулоса (см. примеч. 7) также сделана уступка историзму, и греческий текстолог обогатил эти издания выписками из афонских лекционариев IX–XII вв.

⁶⁶ См. примеч. 14.

религиозная и культурная значимость греческого новозаветного текста столь велика, что заранее оправдывает все труды и издержки, которые придется потратить на ее изучение. Благодаря успехам научной текстологии в прошедшем столетии мы стали ближе к истокам христианства, поэтому мы понимаем, что реконструкция не должна и не может заменить подлинной истории текста.

Протоиерей ВАЛЕНТИН АСМУС

**СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
И СОВРЕМЕННАЯ ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ**

«Сия вера Апостольская, сия вера отеческая, сия вера Православная, сия вера вселенную утверди». Эти слова Синодика в Неделю Православия провозглашают существенным признаком нашей Церкви святоотеческое Предание. Верность этому Преданию — важный критерий полноты церковной жизни. Верным Преданию может быть и некнижный пустынник, который за всю жизнь не прочитал ни строки святоотеческих творений. Но такую харизматическую погруженность в традицию не нужно чрезмерно идеализировать. Иногда подвижники ограниченностью своего кругозора препятствовали к приятию истинного святоотеческого учения и в то же время своим влиянием на народные массы распространяли вероучительные заблуждения. Не будет особым преувеличением сказать, что именно монашество сообщило монофизитству в Египте, а также в Сирии этнические масштабы. Мы будем разуметь под жизнью отеческой традиции результат целенаправленного церковного созидания, сознательного усвоения отеческих учений.

Нет никакого сомнения в том, что ранний расцвет русского христианства не только принес великие плоды личной святости и непревзойденные произведения христианской культуры, но и образовал целокупную народную жизнь, сформировал самую душу народа, явившись самобытной национальной рецепцией византийской традиции. Но также очевидно, что богословие не было такой важной составляющей древнерусской церковной жизни, какой оно было в Византии. Имел значение и сам языковой барьер: только немногие знали греческий язык, и те, сравнительно немногие, святоотеческие творения, которые существовали в южнославянских переводах, иногда были труднопонятны из-за темноты языка, а книги Святых Отцов, переведенные в России, были и вовсе крайне малочисленны. Книги Священного

Писания и книги богослужебные были (как и донныне остаются) важнейшим источником богословского разума. Но полной Библии у нас не было до конца XV века, а для более точного понимания богослужения требуется постоянное обращение богословов к греческим книгам, чего у нас не было до XVII века.

Зачаточное состояние нашего богословия не было существенным изъяном нашей церковной жизни до тех пор, пока существовала Византия, которая и в пору своего полнейшего государственного упадка оставалась духовной предводительницей православного мира. XIV—XV века в Византии — время святых Григория Паламы, Григория Синаита, Симеона Солунского, Марка Эфесского, Геннадия Схолая и множества меньших светил. До самого конца Византии во всех трудных случаях оставалась возможность обращения к Церкви-матери за научением и советом.

Падение Царяграда под ударами турок явилось всемирной катастрофой Православия. На поработанных Балканах на протяжении жизни одного поколения угасла богословская культура. Сами греки, хранители византийского наследия, утратили ключ к его разумению, перестали понимать эллинский язык, столь же непонятный необразованному греку, сколь непонятен нашему рядовому современнику язык Кирилла и Мефодия.

Одной из главных тем поздневизантийского богословия была антилатинская полемика. Эта полемика всегда имела святоотеческие ориентиры. Но теперь, в поствизантийское время, этих ориентиров больше не было, хотя важность борьбы с духовной экспансией Запада при турках была еще большей, чем при православных императорах. Не обошлось без трагических ошибок. Много помог католической экспансии патриарх Кирилл Лукарис, который, имея пафос антилатинской борьбы и очищения православного богословия от католических влияний, выпустил в Женеве Исповедание веры в протестантском духе.

И Россия не была настолько изолирована, чтобы избежать чуждых влияний. Удивительная неустойчивость проявилась в эпизоде с занесенной с Запада рационалистической антихристианской ересью так называемых жидовствующих, которой в одночасье были очарованы высшие лица в государстве и в самой иерархии. И хотя Русская Церковь благополучно преодолела этот недолгий кризис, не было пока что никаких гарантий от

повторения подобных историй. Единственным выходом, достойным России, которая теперь стала «Третьим Римом», оплотом Вселенского Православия, было становление русской богословской науки. И путь для этого существовал лишь один — заимствование науки с Запада. Греки не могли дать того, чего у них уже не было. И мы видим, что святитель Геннадий Новгородский приглашает западных ученых для завершения славянской Библии. А известный князь Курбский, имевший серьезные богословские интересы, изучает, оказавшись на Западе, латинский язык, чтобы переводить — с латинских переводов — христологические трактаты преподобного Иоанна Дамаскина. Таков был в то время самый для нас короткий путь к источникам! Но до времени эти единичные явления не влияли на Церковь в целом.

Историческое свершение произошло там, где Православию был нанесен самый большой урон, где в какой-то момент можно было думать, что местная история Православия завершилась навек. Православное богословие возрождается в юго-западной России, едва не ставшей в полном составе добычей латинства и унии. Это возрождение связано с великой личностью святителя Петра Могилы и с устроенной им Киевской академией. Преобладающая оценка этого иерарха в нашей историографии и публицистики грешит не только неблагодарностью, но и антиисторизмом. Эту двойную ошибку мы призваны исправить. Никто не сомневается в том, что школа была жизненно необходима Русской Церкви. Упреки Могиле сводятся к тому, что вместо византийской школьной традиции он воспринял западную, латинскую. Можно подумать, что святой Петр имел такую же свободу выбора, какую имел, по летописному рассказу, святой Владимир. На самом же деле никакой византийской традиции давно уже не существовало. Известные наши антизападники — преподобный Максим Грек и братья Лихуды — были выпускниками западных университетов. Но надо нечто сказать и в защиту самой западной науки. По отношению к погибшей византийской науке она не была чем-то абсолютно инородным. В ней жили античные традиции, на почве которых выросла и византийская наука. А после гибели Византии множество греческих ученых уехало на запад, и западная ренессансная высшая школа утратила свой односторонне латинский характер, в известной степе-

ни став латино-греческой. Излишне эмоциональные историки сам по себе латинский язык спешат объявить непререкаемой уликой католического влияния. На самом деле латынь была международным языком, которым пользовались далеко не одни лишь католики и не одни лишь теологи, но вообще все ученые. Не будем забывать, что русской терминологии, русского богословского языка в XVII веке еще не существовало. Поэтому не было альтернативы латинской школе.

Вся деятельность святого Петра — утверждение Православия. Он исправляет богослужебные книги, вводя в свой Требник греческие чинопоследования, дотоле отсутствовавшие в славянских книгах. Он делает первый полный славянский перевод Синодика в Неделю Православия — важнейшего вероучительного документа Православной Церкви. Он переводит и издает сборник проповедей патриарха-исихаста Каллиста. «Православное Исповедание веры» митрополита Петра, утвержденное Яским Собором, на века стало символической книгой Православной Церкви.

Известная идеология усматривает в богословии Петра Могилы некую «первую ложь», «первородный грех» нашей Церкви, утверждая, что православное богословие в XVII веке извратилось и окатоличилось. Это утверждение, продуманное до конца, означает неверие в Церковь. На самом деле Церковь не только не утратила Православия: она благодаря новой школе получила средство победоносно воинствовать в защиту правой веры. Во второй половине XVII — начале XVIII веков составлены самые обширные в русской литературе трактаты об исхождении Духа Святаго. Налицо независимость от Запада: и католики, и протестанты не имели никаких возражений против *Filioque*. Налицо преемственность от византийского богословия, которое со времен святителя Фотия полемизировало против западного догмата. Налицо и преимущества нового русского богословия в сравнении с византийским: если то опиралось исключительно на греческих отцов, это владеет в равной мере широко и восточной, и западной патристикой.

Несправедлив упрек в том, что школа далеко отошла от церковной жизни. Трудно назвать книгу, больше повлиявшую на духовную жизнь народа, чем монументальные «Жития святых»

святителя Димитрия Ростовского, типичного представителя киевской школы.

Следующий этап становления русского богословия — распространение киевской школьной системы по всей России. Два века Синодального периода стали временем расцвета русского богословия, который питался от святоотеческих источников. Обращаясь к подлинникам — греческим, латинским и иным, — наше школьное богословие давало благочестивому читателю не богослову хорошие русские переводы отеческих творений, которые в целом составили библиотеку в несколько сот томов, каких нет ни на каком другом новом языке. Этому соответствовали успехи богословской Систематики. Характеризуя Догматику митрополита Макария (Булгакова), протоиерей Г. Флоровский, беспощадный критик того, что он определяет как «западное пленение» православного богословия, вынужден признать, что «значительность Макариевской догматики вне всякого спора... Богатство материала, здесь собранного и сопоставленного, почти исчерпывающее... впервые такой богатый и строго обоснованный материал был изложен по-русски, в общедоступном виде...»¹.

При этом, однако, все же позволительно ставить вопрос о зависимости нашего богословия XIX века от Запада. Зависимость была, но не содержательная, как это утверждается, а, в первую очередь, материальная. Наша наука мало занималась изданием святоотеческих первоисточников и зависела поэтому от того их выбора, который интересовал западную науку. Грубо говоря, Запад охотно изучал патристику доникейскую и периода семи Вселенских Соборов, а последующее византийское богословие интересовало его гораздо меньше. Огромный объем поздневизантийских текстов оставался тогда и отчасти остается доселе неизданным. Вполне добротная сама по себе патрологическая эрудиция таких авторов, как митрополит Макарий (Булгаков), не простирается дальше Дамаскина.

XIX век — век философии по преимуществу, когда философия, чувствуя себя царицей наук, готова была поглотить и само богословие. Наше русское богословие не укрылось от этого веяния времени. Назову хотя бы одно направление мысли — сла-

¹ Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 221.

вянофильство. Рассматривая Православие как «веры племенной богатство» (выражение А. Хомякова), мыслители этой школы противопоставили западному инославию не твердые основы православной догматики, но некий набор русских социальных добродетелей. Особенно сильным было влияние на наше богословие митрополита Антония Храповицкого, великого иерарха, но весьма спорного богослова. Митрополит Антоний был одаренный философ; целый ряд работ посвятил он русской беллетристике. При этом у него нет ни одного исследования святоотеческой мысли. С необычайной легкостью митрополит Антоний принялся за исправление догматики, которую он предвзято считал искаженной западными влияниями. Правда, увидев крайние выводы, сделанные его учениками и продолжателями, отрицавшими во все значение искупительных страданий Спасителя, митрополит Антоний изобрел некий компромисс в виде гефсиманской теории искупления. Последовательный антиюридизм школы митрополита Антония понятен, как реакция на западный юридизм, действительно односторонний и грубый у некоторых представителей западной теологии. Но в предложенном виде он не может быть патрологически обоснован. Юридизм существовал не только на Западе, но и на Востоке. На Западе он появился не в схоластическую эпоху: им пронизано богословие Тертуллиана и святого священномученика Киприана Карфагенского, у которых мы находим весь набор юридических понятий, в том числе «удовлетворение» и «заслугу», столь ненавистные школе митрополита Антония.

Несомненно, что некоторые и католические и протестантские доктрины восходят к блаженному Августину, и не все его мнения совместимы с Православием. Но последовательный антиавгустинизм вступает в противоречие с V Вселенским Собором, который на третьей сессии провозгласил имена «избранных Отцов», числом 12: среди четырех западных Отцов мы находим здесь и имя святого Августина. Оценивая школу митрополита Антония, виднейший патролог архиепископ Василий (Кривошеин) писал: «Реакции русской богословской мысли конца XIX — начала XX века не хватало подлинного знания патристического

Предания в его полноте, положительного раскрытия на его основе догматов Православия»².

Мы призваны продолжать дело наших предшественников, и можно с радостью видеть, что уже начали появляться новые переводы святоотеческих творений, до сих пор не переводившихся, а также издания значительно улучшенных переводов, с ценным научным аппаратом. Нужно уделить особое внимание поздневизантийским отцам, а также латинской и ориентальной патристике: все это недостаточно полно исследовано в дореволюционной науке. Мы можем и должны пользоваться не только достижениями русского рассеяния, которое дало таких патрологов как архиепископ Василий (Кривошеин), В. Н. Лосский, протоиерей И. Мейендорф, и трудами православных богословов других стран, но и чрезвычайно богатой, хотя нередко тенденциозной инославной литературой. Запад по-прежнему первенствует в изданиях патристических текстов, хотя последние десятилетия все больше делается в этой области учеными греческой школы. Благодаря исполненным творения Святых Отцов должны служить решению спорных вопросов.

Мы нуждаемся в патристически обоснованной христологии. Интересным примером разработки одной из христологических проблем на широком отеческом фоне являются труды диакона Андрея Юрченко, хотя он, как нам представляется, излишне драматизирует коллизию двух пониманий Ипостаси Богочеловека. Восприятие Сыном Божиим первозданного естества Первого Адама обосновывается святоотеческим учением о общении свойств и об изначальном обожении человеческой природы Христовой.

Наше священноначалие противостояло стремлению некоторых Поместных Церквей заключить унию с «монофизитами». Подобные вероучительные компромиссы означают отход не только от Святых Отцов, но и от самих Вселенских Соборов. И действительно, мы видели, как один, теперь уже покойный, сторонник объединения с антихалкидонитами призывал на страницах церковного официоза отказаться от «сверхдогматизации, сверхсакрализации Вселенских Соборов»³. Но такая релятивизация учения Соборов несовместима со святоотеческими представлениями. Сама история учит, что отцы категорически отвер-

² Богосл. труды. Вып. 4. С. 29.

³ Журнал Московской Патриархии, №4, 1994. С. 130.

гали не только ереси как таковые, но и попытки компромисса между Православием и ересью, всякие «Энотики» и «Типы».

Отвергая католический «всеюридизм», мы не можем, если только мы хотим оставаться на библейских и святоотеческих основаниях, отрицать юридический аспект Спасения. Рассматривать всю совокупность свидетельств Писания и Предания об Искуплении как аллегорию или же как уступку законническому иудейскому или языческому менталитету у нас нет оснований.

Мы должны актуализировать святоотеческую полемику с католическим учением о Святом Духе, а также с другими латинскими догматами. По примеру Святых Отцов антилатинская полемика должна быть поставлена на твердую почву догматов. Надо сказать, что в наше время не все согласны с таким подходом, и подчас приходится слышать, что догматические расхождения имеют второстепенное значение, а на первый план выдвигаются эстетико-психологические моменты.

Вообще говоря, нашей антикатолической полемике свойственна определенная вкусовщина. Мы берем частное мнение хотя бы и чтимого лица и спешим объявить его учением Православной Церкви. Например, один святой подвижник считал, что все католические духовные книги написаны в состоянии прелести и ведут к прелести. Но известны и другие мнения. Известны, сделанные другими святыми подвижниками, переработки тех самых католических книг, которые обвиняются в прелести. Так обнаруживается многообразие путей духовной жизни и учений о ней. Иногда критики инославия берут под подозрение всякую мистику вообще, не замечая, что упреки, адресованные западным подвижникам, отчасти задевают величайших православных мистиков, таких, например, как преподобный Симеон Новый Богослов или святитель Григорий Палама. Сказанное, разумеется, не означает, что мы отождествляем католических мистиков и православных тайнозрителей.

Наша полемика с инославием значительно устарела. Мы по старой памяти оспариваем старые его формы, как бы не видя, что западные конфессии нашего времени отошли от католичества и протестантства XVI века гораздо дальше, чем эти последние отошли от Православия.

Кроме многочисленных проблем наших отношений с инославием, остаются и внутриправославные проблемы. Вопрос старообрядчества в последние десятилетия пытались решать в духе модного

релятивизма. Нельзя не согласиться с Соборным постановлением о «равночестности и равноспасительности» двух обрядов. Но нельзя согласиться с теми, кто понимает это постановление расширительно, распространяя его и на само исповедание веры. Не может быть равночестности между точным и неточным переводом Символа веры. Не может быть равночестности между православной верой и старообрядческим отождествлением веры с обрядом. Прискорбно, что увлечение старообрядчеством приводит иногда к хулению новых святых, новых обрядов, новых икон, даже если таковые прославлены чудотворениями.

Остался неразрешенным спор начала века об имяславии. В свое время имяславцы, учинившие Афонскую смуту, подверглись справедливому каноническому прещению Святейшего Синода. Но вероучительное Синодальное определение против имяславия, принятое под определяющим влиянием архиепископа Антония (Храповицкого), выдержано в духе протестантского рационализма. А осенью 1918 года имяславие было осуждено еще раз, под воздействием революционной политической конъюнктуры. Серьезного догматического рассмотрения вопроса так до сих пор и не произошло.

Мы не можем знать будущего, но даже и при самых обоснованных апокалиптических ожиданиях мы должны продолжать свои труды, в частности, на ниве богословия. В свое время, несколько десятков лет назад, протоиерей Г. Флоровский вдохновенно призывал к «неопатристическому синтезу». Правда, даже он этого синтеза так и не осуществил, хотя имел для этого больше ресурсов, чем другие. Не будем поднимать вопроса о принципиальной возможности такого синтеза. Нам все более очевидно, что для такого синтеза в настоящий момент нет не только сил, но и объективных данных. Все находится в движении; в научный оборот ежегодно поступают десятки, а то и сотни страниц важнейших, но доселе никому не ведомых отеческих творений. Синтезу должны предшествовать годы кропотливого анализа. Но внушает надежды то, что для такой аналитической работы появляется все больше возможностей. По крайней мер обнадеживают те благие перемены, которые мы видим в деятельности наших духовных школ, которые все больше и все лучше научают студентов обращаться к отеческим первоисточникам, возрождая традиции дореволюционных семинарий и академий.

Игумен ИЛАРИОН (Алфеев)

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

1. «Вера отеческая»

Преподобный Иоанн Дамаскин (VIII в.) определял Предание Церкви как «пределы, которые положили Святые Отцы наши»¹. Еще раньше святитель Афанасий Александрийский (IV в.) говорил о «первоначальном Предании» и о «вере Вселенской Церкви, которую передал Господь, проповедали апостолы, сохранили Отцы»². В этих словах выражена сущность нашей веры как «веры апостольской», «веры отеческой», «веры православной»³, веры, основанной как на Священном Писании, так и на Священном Предании, включающем в себя святоотеческие творения в качестве неотъемлемой составной части.

Понятно, почему христианская вера должна быть «апостольской»: переданная Самим воплотившимся Богом Словом, она была вручена апостолам как талант, который именно им надлежало приумножить, дабы он принес тридцати-, шестидесяти-, и стократный плод в истории разных народов. Понятно, почему вера наша должна быть «православной»: иметь правое мнение о Боге (именно таково основное значение греческого *ὀρθόδοξος*) необходимо для спасения, тогда как ложное понимание Бога приводит к духовной гибели.

Но почему вера должна быть «отеческой»? Может быть, речь идет о какой-то неизбежной стилизации Православия под «отеческую старину»? Может быть, мы как христиане должны быть всегда обращены в прошлое, а не жить настоящим или работать для будущего? Может быть, идеалом нашим должен оставаться какой-либо «золотой век», в котором жили великие

¹ Слово III против отвергающих святыне иконы (PG 94, 1356 C).

² К Серапиону, I, 28.

³ Синодик в Неделю Православия.

Отцы Церкви (например, IV) и на который все мы должны ориентироваться? Или может быть, речь идет о том, что формирование нашей богословской и церковной традиции завершилось в «святоотеческую эпоху» и что, следовательно, ничего нового в православном богословии и вообще в жизни Православной Церкви уже происходить не должно?

Если это именно так, — а так думают весьма многие, — то наша основная задача — стоять на страже того, что осталось от византийского и русского наследия, бдительно охраняя Православие от заразительных веяний нового времени. Некоторые так и поступают: пугливо открещиваясь от вызовов современности и ссылаясь на то, что в век «всеобщей апостасии» никакого творческого осмысления Предания и не требуется, поскольку все уже было осмыслено и изложено Отцами прежних веков, они все свои силы тратят на консервацию того, что они понимают под традиционным учением Православной Церкви. Эти сторонники «охранительного Православия», как правило, любят ссылаться на «учение Святых Отцов», но в действительности святоотеческого учения не знают: отдельные мнения Отцов они привлекают для оправдания своих теорий и идей, но не изучают святоотеческое богословие во всем его многообразии и в его целокупности.

Никто не спорит с тем, что мы должны заботиться об охране святоотеческого Предания. «Охранительный» момент подчеркнут и в приведенных выше словах святого Афанасия: Священное Предание *сохранили* для нас Отцы. Но для того ли они его сохранили, чтобы это богатство, подобно таланту, зарытому в землю, лежало у нас мертвым грузом и чтобы мы лишь изредка извлекали его на свет Божий, дабы убедиться, что от долгого неупотребления оно не повредилось? Для того ли Отцами были написаны книги, чтобы мы держали их на полках, по временам стряхивая накопившуюся пыль и лишь изредка обращаясь к ним в поисках необходимой цитаты?

Если мы ориентированы только на сбережение и консервацию того, что было накоплено нашими отцами до нас, тогда все достаточно просто и никакой сверхзадачи перед нами не стоит. Если же нам все же надлежит пустить талант святоотеческого наследия в оборот, тогда перед нами встает поистине грандиозная задача не только по изучению творений Отцов, но и по ос-

мыслению этих творений в свете современного опыта, более того — по осмыслению нашего современного опыта в свете учения Отцов. Не только изучать творения Отцов, но и учиться по-святоотечески мыслить, по-святоотечески жить — вот, в конечном итоге, задача, которая встает перед нами. Ибо мы не сможем понимать Отцов, если не будем хотя бы в какой-то степени причастны их опыту и подвигу.

Задача эта грандиозная и вдохновляющая, но в то же время весьма рискованная. Ибо как ни один человек, решающийся на то, чтобы пустить свой «талант» в оборот, не застрахован от банкротства, так ни один богослов, который творчески подходит к делу освоения святоотеческого наследия, не застрахован от ошибок. Слишком велико расстояние — временное, культурное, духовное — между Отцами и нами, слишком трудно преодолеть те барьеры, которые встают на нашем пути, когда мы пытаемся проникнуть в дух Отцов. Но не преодолев эти барьеры — может быть, ценой собственных ошибок — мы не сумеем исполнить миссию, которая возложена на нас, членов Православной Церкви, современной эпохой. А миссия эта заключается в том, чтобы не только сделать нашу веру подлинно «отеческой», но и чтобы уметь выражать ее языком, доступным человеку XXI века.

Святоотеческие творения — не музейный экспонат, и «отеческая вера» не должна восприниматься исключительно как наследие прежних веков. Сейчас весьма распространено мнение о том, что Святые Отцы — это богословы прошлого. Само прошлое при этом датируется по-разному. По оценкам одних, святоотеческая эпоха закончилась в VIII веке, когда святой Иоанн Дамаскин написал «Точное изложение православной веры», подведя итог нескольким столетиям богословских споров. По мнению других, она закончилась в XI веке, когда произошел окончательный разрыв между первым и вторым Римом, или в середине XV столетия, когда пал «второй Рим» — Константинополь, или в 1917 году, когда пал «третий Рим» — Москва — как столица православной империи. Соответственно возвращение к «святоотеческим истокам» понимается именно как обращение к прошлому и восстановление либо VIII, либо XV, либо XIX века.

Такое мнение, однако, должно быть оспорено. По мнению протоиерея Георгия Флоровского, «Церковь сейчас обладает не меньшим авторитетом, чем в прошедшие столетия, ибо Дух

Святой живет ее не меньше, чем в былые времена»; потому нельзя ограничивать «век Отцов» каким-либо временем в прошлом⁴. А известный современный богослов епископ Диоклийский Каллист (Уэр) говорит: «Православный христианин должен не просто знать Отцов и цитировать их: он должен войти в их дух и приобрести “святоотеческий ум”. Он должен рассматривать Отцов не только как наследие прошлого, но как живых свидетелей и современников». Епископ Каллист считает, что эпоха Святых Отцов не завершилась в V или VIII веке; святоотеческая эпоха в Православной Церкви продолжается и поныне: «Очень опасно смотреть на “Отцов” как на законченный корпус писаний, целиком относящихся к прошлому. Разве наш век не может произвести на свет нового Василия или Афанасия? Говорить, что Святых Отцов больше уже не может быть, значит утверждать, что Святой Дух покинул Церковь»⁵.

Итак, исповедовать «веру отеческую» — это не только изучать святоотеческие творения и не только стремиться воплотить в жизнь заветы Отцов, но и верить в то, что наша эпоха является не менее святоотеческой, чем любая другая. «Золотой век», начатый Христом, апостолами и древними Отцами, продолжается в богословском творчестве Отцов Церкви нашего времени: он будет продолжаться до тех пор, пока стоит на земле Церковь Христова и пока действует в ней Святой Дух.

2. «Consensus patrum»

Многие привыкли говорить о «Святых Отцах» так, будто бы речь шла о группе лиц, работавших коллективно и писавших одно и то же. Между тем, Отцы Церкви — это люди, жившие в разные эпохи, писавшие исходя из разного культурно-исторического и церковно-богословского контекста, нередко вступавшие в спор друг с другом (достаточно вспомнить святителей Иоанна Златоуста и Епифания Кипрского, Кирилла Александрийского и Феодорита Кирского, преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского). Некоторые Отцы, кроме того, высказывали так называемые «частные богословские мнения»

⁴ Святитель Григорий Палама и традиция Отцов. В кн.: *Протоиерей Георгий Флоровский*. Догмат и история. М., 1995. С. 383—384.

⁵ *Bishop Kallistos Ware*. The Orthodox Church. London, 1992. P. 212.

(«теологумены»⁶), не принятые церковной Полнотой. Можно в связи с этим поставить вопрос: позволительно ли вообще говорить об «учении Святых Отцов» как некоей единой когерентной богословской системе, или же выражение «святоотеческое богословие» следует употреблять только в качестве родового понятия (в том же смысле, в каком мы говорим, например, об «античной философии»)?

Ответить на этот вопрос я попытаюсь несколько позже. Пока же поставлю еще один вопрос: как понимать так называемый *consensus patrum* — «согласие Отцов»? Понятие это, заимствованное из западной богословской науки, представляется весьма спорным. Одни понимают *consensus patrum* как некую «сумму богословия», созданную в результате отсеечения у каждого автора всего индивидуального, как некий «общий знаменатель» святоотеческой мысли. Другие считают, что «согласие Отцов» подразумевает их общность в главном при возможных разногласиях по отдельным пунктам. Я придерживаюсь второго мнения. Мне представляется — и я уже имел случай говорить об этом⁷ — что многие частные мнения Святых Отцов, будучи плодами духовного поиска богопросвещенных мужей веры, не должны искусственно отсекаются для создания некоей упрощенной схемы или «суммы» богословия.

Такое понимание «согласия Отцов», высказанное мною несколько лет назад, было подвергнуто критике одним моим ученым собратом, который сказал, что если следовать такому методу, то к «консенсусу» можно будет «подверстать» любое частное мнение Отца Церкви, в том числе и то, с которым не соглашались другие Отцы. Речь, однако, не идет о том, чтобы что-то к чему-то «подверстывать». Речь идет о том, что при согласии по существу между Отцами возможны расхождения в отдельных частных вопросах. И когда мы встречаем у одного из Отцов мысль, противоречащую учению других Отцов, не надо спешить отрекаться от нее как от «частного богословского мнения», находящегося вне «согласия Отцов». Не надо также пытаться вопреки данным текстологической критики доказывать, что тексты Святого Отца, содержащие данное мнение, являются под-

⁶ Термин, введенный в научный оборот В. В. Болотовым.

⁷ См.: Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. С. 9—10.

ложными или что они были испорчены еретиками. Даже если это богословское мнение и было «частным», даже если другие Отцы с ним не соглашались, это еще не означает, что оно автоматически находится вне «консенсуса».

В качестве примера приведу «частное мнение» преподобного Симеона Нового Богослова о том, что власть «вязать и решить» принадлежит не всем священникам, но лишь тем из них, которые «в духе смирения священнодействуют Евангелие и живут в непорочной жизни»⁸. Недостаточно получить «рукоположение от людей» (ἐξ ἀνθρώπων χειροτονίαν)⁹; нужно быть «проручествованным» (προχειρισθείς), т.е. назначенным, от Бога Святым Духом¹⁰.

Ни монахам по внешнему облику, — пишет Симеон, — ни рукоположенным и включенным в степень священства, ни удостоенным архиерейского сана, — патриархам, говорю, митрополитам и епископам — просто так, только из-за рукоположения и его достоинства, не дается от Бога отпускать грехи — да не будет! Ибо им дозволено только священнодействовать (ιεροουργεῖν)... и это... только тем, кто из священников, архиереев и монахов может быть сопричислен к ликам учеников Христовых за чистоту¹¹.

На первый взгляд такое мнение близко к донатизму, утверждавшему, что таинства, совершаемые недостойными клириками и прочими *traditores* (предателями веры Христовой), не могут быть «действенными». Однако есть несколько соображений, которые позволяют увидеть во взглядах Симеона нечто иное, чем просто донатистское утверждение о том, что действенность совершаемых священником таинств зависит от его нравственного состояния. Прежде всего, Симеон в цитируемых текстах не столько ставит под вопрос действенность таинств, совершаемых недостойными священниками, сколько настаивает на необходимости для человека получить особое призвание от Бога, прежде чем он возьмется за служение духовного отцовства; иными сло-

⁸ Огласительное слово 28, 263—265.

⁹ Огласительное слово 28, 292—293.

¹⁰ Нравственное слово 6, 428.

¹¹ Послание об исповеди.

вами, власть «вязать и решить» должна быть «заработана» священником путем нравственного самосовершенствования. Во-вторых, в восточной традиции мнение о том, что действенность таинств не зависит от личных качеств священника, никогда не было выражено так же прямолинейно и однозначно, как это было сделано на Западе¹². В-третьих, нельзя не увидеть, что, высказывая подобные мысли, Симеон Новый Богослов следовал учению некоторых предшествовавших ему по времени Отцов. Задолго до Симеона святой Григорий Богослов утверждал, что, если человек не возвысился над страстями и не очистил ум, ему не следует принимать на себя священническое служение¹³. Как говорил Григорий, «надо сначала очиститься, потом очищать; умудриться — потом умудрять; стать светом — потом просвещать; приблизиться к Богу — потом уже приводить к Нему других; освятиться — потом освящать»¹⁴. И у Григория, и у Симеона было весьма возвышенное представление о священстве, и оба они были обеспокоены низким нравственным состоянием современного им епископата и клира.

Нужно еще учитывать, что Симеон Новый Богослов жил в послеиконоборческую эпоху, когда авторитет иерархического священства среди простых верующих был весьма невысок; предпочитали ходить на исповедь к монахам, даже и не рукоположенным. Вопрос о нравственном состоянии епископата и клира был, таким образом, «вопросом эпохи», и от его решения зависела дальнейшая судьба Церкви. Главным средством для восстановления доверия к иерархическому священству было существенное повышение нравственного уровня последнего, чем и был озабочен Симеон Новый Богослов: его требовательность, так же как и критическую оценку иерархии и клира, следует понимать в контексте этой озабоченности.

¹² Известен по меньшей мере один литургический текст Восточной Церкви, который предполагает связь между нравственными качествами священника и действенностью совершаемых им таинств, а именно, священническая молитва Литургии Василия Великого: «Да не моих ради грехов возбраниши благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих Даров». В этом тексте нет прямого утверждения о том, что грехи священника становятся препятствием для действия благодати и, следовательно, для действенности таинства; однако такая возможность и не исключается.

¹³ Слово 2, 91.

¹⁴ Слово 2, 71; ср.: Слово 2, 95, 8—27.

Может возникнуть следующее недоумение: если два Отца Церкви выражают противоположное мнение, то где же искать истину? Мне представляется такая постановка вопроса недопустимым упрощением. Истина одна, и, как говорил Климент Александрийский, «путь к истине один», но в него «вливаются различные потоки, соединяясь в реку, текущую в вечность»¹⁵. Одна и та же истина может быть по-разному выражена разными Отцами, в разные эпохи, на разных языках, в разных контекстах. Кроме того, у одной и той же истины может быть несколько аспектов, и каждый из аспектов можно либо заострить, подчеркнуть, развить, либо, наоборот, оставить в тени. Истина многогранна, многообразна, диалектична. Истинным, например, является тезис о том, что таинства, совершаемые священником, который получил каноническое поставление от архиерея, действительны и спасительны. Но не менее истинным является и антитезис, согласно которому нравственный облик священника должен соответствовать высоте его сана и совершаемых им таинств. Между этими двумя утверждениями — достаточно широкое пространство для поиска богословского синтеза. Все, что находится внутри этого пространства, входит в *consensus patrum*; все, что вне его, является ересью. Донатизм, выходящий за рамки «консенсуса», является ересью, а учение преподобного Симеона о «власти вязать и решить», находящееся внутри этих рамок, абсолютно православно, хотя и отличается от мнений, высказанных другими Отцами, жившими в других исторических контекстах, писавшими на других языках, ставившими акцент на других аспектах той же самой истины.

Кроме того, у одной и той же истины могут быть разные терминологические выражения. Наиболее известный пример — учение III и IV Вселенских Соборов о Богочеловечестве Иисуса Христа. III Вселенский Собор (Ефесский) выражал это учение в терминах александрийской христологии, основываясь на учении святого Кирилла Александрийского (восходящем к Аполлинарию) о «единой воплотившейся природе Бога Слова». IV Вселенский Собор (Халкидонский), напротив, взял на вооружение антиохийскую христологическую традицию с ее акцентом на «двух природах» Христа. Ни александрийская, ни антиохийская

¹⁵ Строматы 1, 5.

традиции в лице своих лучших представителей не подвергали сомнению полноту Божества и полноту человечества во Христе; обе утверждали, что Христос «единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству». Но одна и та же истина о полноте Божества и человечества во Христе оказалась выраженной по-разному двумя богословскими традициями, — причем оба терминологических выражения оказались православными по своей сути.

Конечно, как на александрийской, так и на антиохийской почве были отклонения от православного учения. В стане александрийцев наиболее ярко выраженным отклонением стало учение Евтиха, который говорил о полном поглощении человечества во Христе Божеством: до воплощения две природы, после воплощения одна. Крайности антиохийской традиции выразились в учении Нестория, у которого усматривали рассечение Христа на «две ипостаси», «два лица» и «двух сынов». Можно сказать, что в каждой великой богословской традиции существовала опасность уклонения в ересь, и граница между православием и ересью не всегда была достаточно очевидна, поэтому многие богословы, сами того не желая, ее переступали. Из последних одни, признав ошибочность своих мнений, возвращались в лоно православного богомыслия, другие так и оставались на стороне еретиков. Кроме того, кому-то из богословов «посчастливилось» быть осужденным в ереси при жизни и сделать свой выбор либо в пользу православного, либо в пользу еретического учения; другие умерли в мире с Церковью, но впоследствии — иногда даже несколько столетий спустя — были осуждены.

Соответствие того или иного богословского мнения «согласию Отцов» является гарантом его православности; несоответствие означает ересь. Но как святоотеческое учение, так и ересь нельзя сводить к терминологии. Ересью, например, является отрицание полноты одной из природ во Христе; следовательно, как арианство, отрицавшее во Христе полноту Божественной природы, так и евтихианство, отрицавшее полноту человеческой, является ересью. Еретично, кроме того, «разделение» Христа на два лица, резкое противопоставление двух природ. Но то, что находится внутри понятия о Христе как Богочеловеке, обладающем полнотой обеих природ, единосущном Отцу по Бо-

жеству и нам по человечеству, является православным учением, пусть и выраженным при помощи разных терминов и формул.

Таким образом, внутри «согласия Отцов», если это понятие воспринимать диалектически, есть место, во-первых, для так называемых «частных богословских мнений» и, во-вторых, для различных терминологических выражений одного и того же учения, одной и той же истины.

3. «Неопатристический синтез» XX века и контекстуальное прочтение Отцов

В русском богословии XX века святоотеческому наследию уделялось большое внимание. Систематическое изучение творений Святых Отцов, начавшееся в России в первой половине XIX века и достигшее своего апогея к началу XX столетия, было после революции 1917 года продолжено богословами русской эмиграции. В трудах профессоров Свято-Сергиевского института в Париже протоиерея Сергия Булгакова, архимандрита Киприана (Керна), протоиерея Георгия Флоровского, В. Н. Лосского, протопресвитера Иоанна Мейендорфа были намечены пути для дальнейшего изучения Отцов. При этом именно отец Георгий Флоровский стал главной движущей силой «патристического возрождения» в русском богословии XX века; именно ему принадлежат ключевые идеи по осмыслению святоотеческого наследия, в частности, идея «неопатристического синтеза».

Изучение богословия, — говорил Флоровский, — привело меня уже давно к той идее, которую я сегодня называю «неопатристическим синтезом». Это должно быть не просто собрание высказываний и утверждений Отцов. Это должен быть именно *синтез*, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть *патристическим*, верным духу и созерцанию Отцов, *ad mentem Patrum*. Вместе с тем он должен быть и *неопатристическим*, поскольку ад-

ресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами¹⁶.

Идея, сформулированная Флоровским, но «носившаяся в воздухе» в течение всего XX века, вдохновила многих замечательных исследователей в области патристики не только в среде русского рассеяния, но и в западной ученой среде. Здесь хотелось бы вспомнить добрым словом тех богословов, которые, не принадлежа к восточной православной традиции, сумели открыть для себя и для западного мира наследие великих Отцов Восточной Церкви: это прежде всего И. Озэрт, Х. У. фон Балтазар, А. де Любак, Ж. Даниелу, В. Фёлькер, В. Йегер, Й. Куастен, Дж. Келли, Л. Престиж, а из ныне здравствующих — такие исследователи, как Ярослав Пеликан¹⁷, кардинал Кристоф Шёнборн, иеромонах Гавриил Бунге (их книги уже начали появляться в русских переводах) и Себастиан Брок. «Патристическое возрождение» XX века было бы невозможно без этих людей, подлинных подвижников богословской науки, сумевших в своем творчестве переступить (в буквальном или переносном смысле) конфессиональный барьер, отделяющий их от православной традиции.

XX век дал немало в области изучения святоотеческого наследия как благодаря новым критическим изданиям творений Святых Отцов, так и благодаря трудам упомянутых ученых Востока и Запада. Но удалось ли достичь того «неопатристического синтеза», о котором мечтали эти исследователи? Мне думается, что нет. И тому была объективная причина: для такого синтеза в XX веке еще не настало время. Может быть, этот синтез удастся осуществить в XXI веке, если мы не свернем с пути, намеченного богословами XX века, но пройдем по этому пути дальше, чем они. Им удалось сделать грандиозный качественный скачок и разрушить воздвигнутую в течение столетий стену между христианским Востоком и Западом, заложить фундамент подлинно «кафолического» богословия (под «кафолическим» я,

¹⁶ Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ. /Сост. Э. Блейн. М., 1995. С. 155.

¹⁷ Недавно принявший Православие американский патролог, на склоне лет превратившийся из «лучшего лютеранского специалиста по Православию» в «лучшего православного специалиста по лютеранству».

вслед за отцом Иоанном Мейендорфом, понимаю такое богословие, которое вмещает в себя и органически сочетает в себе богословское наследие Востока и Запада во всем его многообразии¹⁸). Но для того, чтобы на этом фундаменте построить здание неопатристического синтеза, необходим еще один качественный скачок, который предстоит сделать нам, вошедшим в XXI век.

Необходимо найти новый подход к Отцам, который позволил бы с еще большей полнотой увидеть святоотеческое наследие. По моему глубокому убеждению, одним из основных и наиболее необходимых элементов в новом подходе к Отцам должно стать последовательное применение *контекстуального* метода прочтения их творений. Остановлюсь подробнее на основных характерных особенностях этого метода.

Контекстуальный метод предполагает принятие в качестве исходного пункта того факта, что Отцы Церкви жили и творили в различных церковных, богословских, культурных, исторических, временных и языковых контекстах. Патристическая традиция не является единым полем, которое все Отцы возделывали вместе. Она многополярна и включает в себя различные временные, лингвистические и культурные пласты. Так например, греческая и латинская патристические традиции уже в III веке резко отличаются одна от другой в догматическом плане (достаточно сравнить учения о Троице Оригена и Тертуллиана, чтобы убедиться в этом). В IV—V веках различия углубляются (сравните триадологию великих Каппадокийцев и блаженного Августина). Через несколько столетий существенные различия будут заметны и в области аскетической практики и мистицизма (сравните Симеона Нового Богослова с Франциском Ассизским, или Григория Паламу с Игнатием Лойолой). Создается впечатление, что две великие христианские традиции были с самого

¹⁸ Как писал отец Иоанн в статье «Православное богословие в современном мире» (Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата № 67 б. Париж, 1969. С. 175), «все христиане стоят перед вызовом единого и в корне расцерковленного мира. Этому вызову нужно смотреть в лицо... как проблеме, нуждающейся в богословском и духовном ответе. Для молодых поколений, где бы они ни были, не существенно, от какой именно духовной генеалогии зависит этот ответ — западной или восточной, византийской или латинской, лишь бы он прозвучал для них истиной и жизнью. Поэтому православное богословие будет либо подлинно «кафолическим», либо не будет богословием вообще».

начала предназначены к тому, чтобы развиваться разными путями. Последнее не означает того, чтобы разделение между Востоком и Западом, происшедшее в XI веке, было абсолютно неизбежным: в течение целого тысячелетия обе традиции уживались одна с другой в лоне единой Церкви.

Особое место занимают и национальные традиции святоотеческой письменности — такие как сирийская, эфиопская, коптская, арабская, армянская, грузинская. Если мы сравним богословское мышление и язык Ефрема Сирина и Григория Нисского, двух представителей одной веры и носителей одной духовности, живших почти в одно и то же время, но в совершенно разных культурных и языковых контекстах, мы не сможем не увидеть колоссальной разницы между ними: Григорий и по языку, и по складу мышления ориентирован на греческую культуру, Ефрем, наоборот, живет в мире семитского христианства; у Григория богатство и многообразие христианского Предания выражается в образных категориях греческой мифологии, Ефрем апеллирует к образному строю, характерному для палестинско-арамейской традиции; Григорий, как и подобает греку, более рационален и склонен к дефинициям, Ефрем более эмоционален и экспрессивен.

Между различными богословскими традициями не было прочных связей; за редким исключением богословы одной традиции не знали и не понимали представителей другой традиции. На греческом Востоке в течение всего первого тысячелетия почти не знали латинских авторов; на Западе знали только избранных греческих Отцов (в частности, Дионисия Ареопагита); ни на греческом Востоке, ни на Западе почти не знали сирийскую традицию (опять же, за исключением двух-трех авторов, таких как Ефрем Сирин и Исаак Сирин). Иначе дело обстояло у народов, получивших христианство вместе со сложившейся богословской культурой, в частности, у славян: они с самого начала ориентировались на греческую святоотеческую письменность. Но здесь речь скорее может идти о *трансплантации* греческой культуры на русскую почву, чем о *связях* между двумя самобытными традициями или тем более об их взаимопроникновении: никакой обратной связи между Византией и Русью не было.

Вплоть до конца средневековья мир был устроен таким образом, что мало кому удавалось вырваться за пределы своего

собственного языкового и культурного контекста. Сравнительное изучение различных культур стало привилегией человека нового времени: оно было недоступно древним. Мы должны признать, что и древние Отцы — за редчайшими исключениями — не имели возможности выходить за пределы своего богословского, лингвистического и культурного контекста. Явления, принадлежащие другому контексту, оценивались ими через призму своей собственной традиции; не было объемного видения.

Яркой иллюстрацией сказанному могут послужить многочисленные памятники антилатинской полемики, сохранившиеся в византийской церковной письменности. Я в данном случае не буду касаться собственно догматических вопросов, обсуждавшихся в ходе этой полемики: меня сейчас интересует лишь то, как представители византийской и латинской традиции смотрели друг на друга. Святитель Фотий Константинопольский, один из самых просвещенных иерархов и богословов всей византийской истории, начинает свое «Окружное послание», посвященное важнейшему догматическому вопросу об исхождении Святого Духа, не серьезными богословскими рассуждениями, а нападка-ми на латинян за различные обрядовые мелочи. Пост в субботу объявляется «малым отступлением», способным, однако же, «довести до полного пренебрежения догматом». Западный обычай начинать Великий пост на неделю позже, чем на Востоке, описывается как «совлечение к молочному питию и сырной пище и тому подобному объединению», что, по мнению автора, толкает латинян на «путь преступлений» и «совращает» их с царской и прямой стези¹⁹. Даже если учесть, что подобные обвинения выдвигались в пылу полемики и преследовали пропагандистские цели, все же нельзя не удивиться тому, что всякое, даже самое ничтожное отличие западной традиции от восточной воспринималось на Востоке с неодобрением и в нем усматривали отступление от правой веры. Что же касается существенных догматических различий, то в них не усматривали ничего, кроме злонамеренного и сознательного искажения православного вероучения.

Редко кто на Востоке задавался вопросом о причинах возникновения на Западе тех или иных обычаев, развития тех или

¹⁹ Святитель Фотий, патриарх Константинопольский. Окружное послание. / Пер. П. Кузенкова. — Альфа и Омега, №3(21), 1999. С. 89.

иных догматических учений. Редко кто пытался взглянуть на латинскую традицию глазами самих латинян. Одним из исключений является преподобный Максим Исповедник, попытавшийся осмыслить латинское учение о *Filioque* как бы исходя из западного контекста²⁰. В своем Письме к Марину святой Максим приравнивает западное учение об исхождении Святого Духа «от Отца и Сына» к восточному учению об исхождении «от Отца через Сына», т. е. не прилагает византийский критерий к западному учению, а лишь сопоставляет две традиции и ищет между ними сходство. И хотя объяснение святого Максима отнюдь не исчерпывает тему, удостоившуюся гораздо более детального обсуждения в трудах позднейших византийских авторов, тем не менее, сам факт попытки византийского святого взглянуть на латинское учение глазами самих же латинян, «подсказать» им правильное понимание их же собственного учения весьма примечателен.

Я глубоко убежден в том, что адекватная оценка всякого вообще явления возможна только изнутри того контекста, в котором оно появилось и развивалось. И богословие каждого Отца Церкви должно изучаться с максимальным возможным для нас приближением к той исторической, богословской, культурной и языковой обстановке, в которой он жил.

Я также убежден в том, что не следует прилагать к творчеству того или иного патристического автора критерии, относящиеся к совершенно иному контексту. Нельзя, например, оценивать сирийскую, латинскую или русскую патристику с византийской точки зрения. То есть, такая оценка возможна, но она не будет ни адекватной, ни справедливой. Примером тому могут послужить знаменитые «Пути русского богословия» отца Георгия Флоровского, рассмотревшего всю русскую богословскую традицию через призму византизма: в результате получилось то, что Бердяев назвал «беспутьями русского богословия»²¹, — беспощадный критический анализ всей русской богословской традиции, от которой Флоровский не оставил камня на камне.

²⁰ О св. Максиме как «посреднике» между Востоком и Западом и, в частности, о его понимании *Filioque* см.: J.-Cl. Larchet. *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*. Paris, 1998. P. 11—75.

²¹ См.: Протоиерей Иоанн Мейендорф. Предисловие к книге: Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937.

Давая оценку монументальному труду Флоровского, протоиерей Иоанн Мейендорф писал:

Не отрицая ни ума, ни таланта, ни способностей отдельных авторов... о. Георгий ко всем и ко всему прилагает раз навсегда им принятую святоотеческую или византийскую нормативность, которая для него является единственно православной... Православный богослов может поставить вопрос: не слишком ли узко Флоровский понимает святоотеческое предание? Если критиковать русское Православие во имя «византинизма», не следовало бы также подвергнуть критике и сам византинизм? Равнозначен ли он Священному Преданию как таковому?²²

Вопрос, поставленный здесь отцом Иоанном Мейендорфом, имеет ключевое значение. Ответ, по-моему, достаточно очевиден: Священное Предание не равнозначно византизму, оно шире византизма, так как включает в себя, помимо византийской, и латинскую, и русскую и многие иные традиции. В самом деле, если применить византийские критерии к русскому богословию, получается, что до XVII века у нас ничего существенного не было, так как мы «не дотягивали» до византийцев и вся наша литература была более или менее эпигонской, а с XVII века началось «западное пленение». Если применить византийские критерии к сирийской традиции, то и тут мы найдем немало «отклонений» от византийских нормативов. Что же касается рассмотрения латинской традиции через призму византизма (так же как и византийской через призму латинства), то здесь мы имеем богатый опыт полемики, которая в течение более тысячи лет — начиная с времен патриарха Фотия и кончая нашей эпохой — вращалась вокруг одних и тех же вопросов и к началу XX века окончательно зашла в тупик, так как вращение по кругу никогда не приводит к какой-либо цели. И только те сдвиги, которые наметились в отношениях между богословами Востока и Запада в течение XX века, позволяют надеяться на то, что выход из тупика будет найден. И мне кажется, что путем к

²² Там же.

выходу из тупика является, опять же, последовательное применение принципа контекстуального прочтения источников, предполагающее способность богослова, отрешившись от своего собственного контекста (хотя и ни в коей мере не порывая с ним), посмотреть на иную традицию изнутри этой традиции: посмотреть с желанием понять, а не с желанием обличить и уничтожить.

Позволю себе еще одну цитату — из «Богословского заветания» отца Георгия Флоровского, которое сохранено для нас одним из его учеников:

Спасение пришло «от евреев», но было распространено по миру на греческом наречии. В сущности, быть христианином — значит быть греком, ибо наш основополагающий авторитет навсегда — греческая книга, Новый Завет. Христианская Весть была навсегда запечатлена в греческих категориях. Дело не шло о какой-то сплошной рецепции эллинизма как такового, но о раскрытии эллинизма. Старому эллинизму суждено было умереть, но новый был по-прежнему выражен по-гречески — христианский эллинизм нашей догматики от Нового Завета до св. Григория Паламы, да нет — до дня нынешнего. Я лично исполнен решимости защищать этот тезис, причем на двух разных фронтах: как против запоздало возрождаемого ныне гебраизма, так и против любых попыток переформулировать догматы в категориях современных философий, из какой бы страны они ни исходили (Гегель, Хайдеггер, Киркегор, Бергсон, Тейяр де Шарден)...²³

Мне представляется, что война, которую хотел развязать Флоровский, была бы им проиграна по крайней мере на «первом фронте», если бы он дожил до конца XX века. Возрождение того, что Флоровский называл «гебраизмом», то есть возрождение интереса к семитской традиции (в ее еврейском, арамейском, сирийском или арабском преломлении) в первой половине XX столетия только начиналось, и памятники святоотеческой письменности на семитских языках только начинали входить в науч-

²³ Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ. С. 156.

ный оборот. Флоровский не мог предвидеть, что под конец XX века будет открыт целый корпус писаний преподобного Исаака Сирина²⁴, существенным образом обогативший наше представление об этом великом сирийском писателе-мистике VII века. Флоровский не мог знать многих памятников сирийской, арабской, коптской, эфиопской и армянской письменности, опубликованных во второй половине XX столетия в монументальной серии «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» (которая насчитывает сейчас свыше 500 томов) и по сути перевернувших господствовавшее в его времена представление о святоотеческом наследии как о сумме *patrologia graeca* и *patrologia latina*. Только к концу XX века стало очевидно, что, помимо этих двух традиций, есть еще и *patrologia orientalis* — богатейший мир «ориентальных» богословских традиций, глубоко самобытных по форме и содержанию, — и что христианство несводимо к византизму или Греции.

Что же касается «второго фронта», то, хотя попытки «переформулировать» догматы в категориях современных философских течений действительно опасны, сами по себе некоторые из этих течений, — прежде всего экзистенциализм упомянутых Флоровским Хайдеггера и Кьеркегора, — знаменуют собой отход западной мысли от антропоцентризма эпохи Возрождения и рационализма эпохи Просвещения, а потому расчищают путь для возвращения к подлинно христианской *кафолической* богословской традиции. Подобно античной философии во времена Климента Александрийского и Оригена, философия экзистенциализма может в наши дни служить — и уже служит для многих — «детоводителем» ко Христу. Экзистенциализм может быть *воцерковлен*, как в III—IV веках была воцерковлена греческими Отцами античная философия²⁵. Более того, понятийный язык экзистенциализма, который, безусловно, ближе современному человеку, чем язык античной философии, использовавший-

²⁴ Флоровский имел лишь самое приблизительное представление о сирийском корпусе писаний преп. Исаака. См. его ремарки в «Византийских Отцах V-VIII веков» (Париж, 1933. С. 186): «Аскетическая книга преп. Исаака (в рукописях обычно без особого заглавия) только недавно стала доступна в сирийском подлиннике (кажется, еще не в полном своем составе)».

²⁵ См. на эту тему статью иеромонаха Арсения (Соколова) «Доброе слово об экзистенциализме в газете «НГ-Религии» за 14.04.1999.

ся греческими Отцами, может быть использован если не при создании «неопатристического синтеза», то, во всяком случае, при переводе основных его элементов на язык нашего современника. Нельзя, наконец, не учитывать и того, что богословие Отцов имеет «экзистенциальный» характер — об этом прекрасно говорил сам Флоровский — так как противостоит всем «эссенциальным» теологиям, не основанным на реальном опыте богообщения²⁶.

Завершая размышления о «неопатристическом синтезе», хотел бы добавить следующее. Этот синтез не может быть делом рук одного человека. Необходима группа людей, целая школа ученых нового поколения, каждый из которых специализировался бы в одной или нескольких отраслях патрологической науки, изучал бы один или несколько древних языков (в том числе ориентальных), работал бы с критическими изданиями святоотеческих текстов, а при необходимости и с рукописями. Патрологи нового поколения должны владеть богатством православного богословского наследия, обладать познаниями в таких областях, как философия (древняя и современная), филология и лингвистика, быть знакомыми с текстуальной критикой, палеографией и другими вспомогательными дисциплинами. Только при таком широком охвате научных дисциплин каждый из этих ученых сможет овладеть контекстуальным методом, без которого, на мой взгляд, никакой неопатристический синтез невозможен.

4. Применение контекстуального метода

Перейду теперь к вопросу о конкретном применении контекстуального метода, основные принципы которого были изложены выше.

Этот метод, во-первых, может применяться при изучении какого-либо одного церковного автора. Чем лучше мы знаем контекст этого автора, тем больше у нас шансов адекватно воспринять его богословскую систему. Нельзя выносить суждения по поводу Отца Церкви, не зная языка, на котором он писал, не зная истории его страны, его Церкви, не зная, к каким источникам он обращался и на какие авторитеты ссылался. Только все-

²⁶ Святитель Григорий Палама и традиция Отцов. С. 380—381 и 392.

стороннее изучение контекста может позволить современному ученому выносить суждения по поводу того или иного из Отцов Церкви. Контекстуальный метод категорически запрещает выдергивать то или иное изречение, ту или иную мысль Святого Отца из общего контекста его богословской системы и делать на основании этой мысли какие-либо заключения; напротив, этот метод предполагает рассмотрение богословия того или иного автора как когерентной системы, в которой все элементы взаимосвязаны.

Во-вторых, контекстуальный метод позволяет делать сравнительный анализ учения нескольких Отцов, тем или иным образом связанных между собою, при условии, что будут четко соблюдаться контекстуальные критерии. Нельзя искусственно притягивать одного церковного автора к другому, жившему в совершенно ином контексте. Напротив, нужно находить *реальные* связи между авторами. Связи эти, впрочем, могут быть различной природы. Так например, между тремя великими Каппадокийцами (Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским) существовала самая прямая и непосредственная связь: они знали друг друга, были «союзниками» по богословскому творчеству, жили в одном церковно-историческом контексте, пользовались одними и теми же источниками, писали на одном языке, читали сочинения друг друга. Прямая связь существовала между Августином и Тертуллианом: хотя Августин и не знал Тертуллиана лично, он читал его сочинения и находился под большим влиянием его богословской системы. Кирилл Александрийский и блаженный Феодорит жили в одно время, участвовали в одном христологическом споре, хотя и стояли по разные стороны баррикад и полемизировали друг с другом: это, опять же, дает богатейший материал для сравнительного анализа. Иными словами, прежде чем сравнивать одного Отца Церкви с другим, нужно точно определить природу их контекстуального соотношения друг с другом: они должны либо оба принадлежать одной эпохе, либо оба принадлежать одной богословской традиции, либо находиться в соотношении учителя и ученика, либо быть богословскими противниками и т. д.

В-третьих, контекстуальный метод позволяет проводить сравнение между Отцами Церкви и авторами, находившимися вне пределов святоотеческой традиции — язычниками, еретика-

ми, представителями иных вероисповеданий — при условии, что та или иная степень соприкосновения между первыми и последними имела место в истории. Так например, можно проводить сравнение между арианством и учением святого Афанасия (так как последний полемизировал с арианством), между богословскими системами Евномия и Григория Нисского (так как Григорий опровергал Евномия), между взглядами Григория Богослова и Юлиана Отступника (так как они жили в одно время, знали друг друга, и Григорий писал обличительные слова против Юлиана), между манихейством и богословием блаженного Августина (так как Августин до обращения в христианство был манихеем), между богословием преподобного Иоанна Дамаскина и исламом (так как Дамаскин полемизировал с исламом), и т. п. Многие могут дать сравнительный анализ богословия греческих Отцов и учений тех западных авторов, которые жили в эпоху после разделения Церквей, но были знакомы хотя бы с некоторыми памятниками византийской святоотеческой письменности, в частности, Мейстера Экхарта, Иоанна Скота Эриугены, Фомы Аквинского, Ланселота Эндрюса²⁷. Напротив, мало что может дать сравнение между, например, писаниями Терезы из Лизье и святителя Григория Паламы (так как Тереза никогда не читала, да и не могла читать Паламу), между буддизмом и богословием святого Максима Исповедника (так как никакой связи между ними не было и не могло быть). Вовсе непозволительно сопоставлять ту или иную мысль одного автора, выдернутую из контекста, с другой мыслью другого автора, также выдернутой из контекста.

В-четвертых, последовательно применяя контекстуальный метод, можно научиться различать в творениях Отцов временное и вечное, т. е., с одной стороны, то, что сохраняет ценность на века и имеет непреложное значение для современного христианина, а с другой — то, что является достоянием истории, что родилось и умерло внутри того контекста, в котором жил

²⁷ Блестящими примерами подобных исследований могут служить монографии А. Бриллиантова об Эриугене, В. Лосского об Экхарте и Н. Лосского о Ланселоте Эндрюсе. См.: А. И. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898 [репринт М., 1998]; V. Lossky. La théologie négative chez Maître Eckhart. Paris, 1959; N. Lossky. Lancelot Andrewes le prédicateur (1555—1626). Paris, 1986.

данный церковный автор. Например, многие естественнонаучные взгляды, содержащиеся в «Шестодневе» святого Василия Великого и в «Точном изложении православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина, являются устаревшими, тогда как богословское осмысление тварного мира-космоса этими авторами сохраняет свою значимость и в наши дни. Другой подобный пример — антропологические взгляды византийских Отцов, веривших, как и все в византийскую эпоху, что тело человека состоит из четырех стихий, что душа разделена на три части (разумную, желательную и раздражительную); эти взгляды, заимствованные из античной антропологии, сейчас уже устарели, но многое из того, что говорили упомянутые Отцы о человеке, о его душе и теле, о страстях, о способностях ума и души, не потеряло своего значения и в наши дни.

В-пятых, наконец, используя контекстуальный метод, можно создавать систематические своды православного богословия, основанные на высказываниях отдельных Отцов Церкви, каждое из которых в таком случае не столько рассматривается изнутри его собственного контекста, сколько вплетается в общий контекст христианского церковного Предания. Иными словами, возможно исследование собственно «святоотеческого богословия» как единой и когерентной системы (сказав это, я отвечаю на вопрос, поставленный в начале статьи, о том, существует ли «святоотеческое богословие» как таковое). Однако такой работе должен предшествовать кропотливый труд по выявлению контекстуальных особенностей того или иного Отца Церкви, по выявлению контекстуальных связей между отдельными авторами. Прежде чем сводить учение Отцов в некую систему, необходимо расчистить путь, создать научную базу для подобного рода исследований. И в этом заключается самая первая и основная обязанность ученых-патрологов.

Хотел бы подчеркнуть: все, что говорилось выше о различных лингвистических, культурных, временных и иных контекстах, в которых жили Отцы, не перечеркивает того неоспоримого факта, что у Отцов был и *общий контекст* единой кафолической христианской традиции, контекст «веры евангельской», «веры апостольской», которую каждый из них, получив от своих предшественников, не только бережно хранил, но и творчески развивал, передавая затем следующим поколениям Отцов.

Наличие общего контекста единой веры для всей святоотеческой традиции должно быть четко осознано теми, кто работает в области патристических исследований. Необходимо помнить о том, что всякая попытка рассматривать творения Отцов вне целостного контекста веры ведет в тупик²⁸. Именно потому столь безуспешны усилия многих светских ученых, считающих себя если не атеистами, то, как теперь модно выражаться, «агностиками», по осмыслению богословия того или иного Отца Церкви. Невозможно понять богословие Отцов, сознательно дистанцируясь от того, что составляло сущность их веры, их духовного опыта. Поэтому контекстуальный метод прочтения Отцов, если и не предполагает непременно принадлежность исследователя к христианской вере, тем не менее, требует от него очень высокой степени *доверия* опыту Отцов, опыту Церкви Христовой, внутри которой святоотеческое богословие развивалось. Патрологом не может быть человек, заведомо оторванный от святоотеческого контекста, лично непричастный «вере отеческой».

5. Примеры использования контекстуального метода в исследовательской работе

Приведу пример использования контекстуального метода при работе со святоотеческим материалом из собственной практики. Несколько лет я посвятил изучению трудов преподобного Симеона Нового Богослова. В работе, посвященной этому автору, я задался целью определить его место в православном Предании, для чего необходимо было выявить его «духовные корни», идентифицировать источники, которыми он пользовался, авторов, которые могли на него повлиять, изучить историческую обстановку, в которой он жил, обозначить линию духовного преемства, к которой он принадлежал, и т. д. В современной западной науке существует немало опытов сравнительного анализа богословия разных Отцов Церкви, однако ученые, как правило, ограничивают этот анализ сопоставлением исследуемого автора с несколькими наиболее известными предшественниками ему по

²⁸ Ср.: Протоиерей Георгий Флоровский. Святитель Григорий Палама и традиция Отцов. С. 381.

времени Отцами. Так например, французский ученый Б. Френо-Жюльен, автор книги о «духовном чувстве и боговидении» у Симеона Нового Богослова²⁹, предварил анализ его учения описанием мистической доктрины Оригена, Григория Нисского, автора «Ареопагитского корпуса», автора «Макариевского корпуса» и Максима Исповедника.

Проблема, однако, заключается в том, что преподобный Симеон не испытал на себе никакого влияния со стороны кого-либо из означенных авторов: возможно, он вовсе не читал их сочинения. В то же время он неоднократно цитирует творения Григория Богослова, влияние которого на него прослеживается очень четко. Писания Симеона, кроме того, пересыпаны цитатами из Библии, содержат немало ссылок на богослужебные тексты и на сочинения его духовного отца, Симеона Студита (Благоговейного). Изучая историческую обстановку, в которой жил Симеон, я обнаружил, что он вообще не был человеком, получавшим богословские познания из книг древних Отцов: в течение почти пятидесяти лет своего пребывания в монастыре он проводил ежедневно по много часов в церкви, и именно участие в богослужении, а не чтение святоотеческих книг было его основным занятием. Из творений Святых Отцов он знал главным образом те, которые читались за богослужением (в частности, сочинения Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Феодора Студита).

Изучая конфликт между Симеоном и церковными властями его времени, я тоже сделал несколько открытий, проливающих свет как на его собственную богословскую систему, так и на общее состояние византийской Церкви его времени. Вопрос, заданный Симеону его противником Стефаном Никомидийским: «Как ты отделяешь Сына от Отца, мыслью или делом?» — был не просто риторическим вопросом, поставленным с целью продемонстрировать «некнижность» Симеона и отсутствие у него систематической богословской подготовки: это был вопрос на тему, о которой в Константинополе спорили в течение нескольких веков. Спустя полтора столетия после смерти Симеона в византийской столице была осуждена группа богословов, учивших о «мысленном» разделении между Отцом и Сыном.

²⁹ B.Fraigneau-Julien. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris, 1986.

Обнаружив все эти весьма любопытные факты, я в своей монографии о преподобном Симеоне сначала подробно рассмотрел его подход к Библии, т. е. его понимание Писания и экзегетический метод. Затем исследовал отношение Симеона к богослужению и влияние на него литургических текстов (тема, которую, как правило, вовсе игнорируют современные патрологи). Далее попытался определить место, которое Симеон занимал в студийской монашеской традиции, а также провести сравнительный анализ между его учением и взглядами его духовного отца Симеона Благоговейного. Отдельно была рассмотрена полемика по триадологическим вопросам, которую Симеон вел со Стефаном Никомидийским. Я попытался также очертить круг источников — святоотеческих, агиографических и иных, — с которыми Симеон был знаком или к которым имел доступ. Наконец, я рассмотрел богословие, антропологию, экклезиологию и мистицизм Симеона в контексте святоотеческой традиции, сравнивая его учение с учениями тех Отцов, которые оказали на него прямое или опосредованное влияние. Иными словами, в своей работе я сосредоточился исключительно на *реальных* каналах влияния православного Предания на Симеона Нового Богослова, сознательно и систематически отсекая все то, что не имело прямого отношения к теме. Таким образом, как кажется, удалось с большой долей достоверности реконструировать тот контекст, в котором жил и творил преподобный Симеон Новый Богослов.

Работа по реконструкции контекста, в свою очередь, привела к нескольким весьма важным выводам относительно как самого Симеона, так и православного Предания в целом. Удалось, в частности, полностью пересмотреть весьма распространенный в современной западной науке взгляд на этого автора как на вдохновенного мистика, противопоставившего свой личный мистический опыт традиционному Православию, и доказать, что, напротив, Симеон был весьма традиционным (в лучшем смысле этого слова) церковным писателем, полностью укорененным в православном Предании. Удалось также развеять миф о том, что Симеон был якобы «непрофессиональным» богословом, не владевшим в полной мере догматической терминологией. На примере Симеона был, кроме того, сделан весьма важный вывод о природе самого православного Предания. Его случай наглядно

иллюстрирует тот факт, что краеугольным камнем Предания является не что иное, как личный мистический опыт христианина; Предание не может быть подлинно православным, если в его основе не лежит опыт встречи человека с Богом; и те, кто пытается противопоставить формальную и рационалистическую «традицию» церковного большинства вдохновенному «мистицизму» отдельных энтузиастов, впадают в заблуждение, не понимая самой сути Предания. В свою очередь, подлинный мистицизм также невозможен вне контекста Предания. Истинный мистик — не тот, кто ставит свой собственный опыт выше церковного Предания, но тот, чей опыт находится в согласии с опытом Церкви³⁰.

В работе о преподобном Симеоне я использовал контекстуальный метод для оценки явлений, находящихся внутри православного Предания. Приведу теперь пример возможного использования контекстуального метода при рассмотрении того, что находится вне этого Предания. Речь пойдет об оценке католического мистицизма — теме, о которой сейчас много спорят.

Хорошо известно мнение святителя Игнатия Брянчанинова о том, что все произведения католических мистиков после Великого раскола написаны в состоянии духовного «разгорячения» и прельщения. Поскольку святитель Игнатий является лицом канонизированным, это мнение воспринимается как святоотеческое. Известны, однако, другие подходы иных — тоже канонизированных — церковных писателей, чье отношение к католической духовности было гораздо менее настороженным и категоричным³¹. Известны и православные Отцы, находившиеся под прямым влиянием католической духовности. Под таковым влиянием в течение всей своей жизни находился святитель Димитрий Ростовский: «западнический» характер имеют как его про-

³⁰ См. *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. С. 443—444.

³¹ Попутно отмечу, что тщательного изучения заслуживает вопрос о том, насколько личная святость того или иного церковного писателя, а также и факт его канонизации могут служить гарантом безошибочности его богословских мнений. Означает ли канонизация человека, прославившегося святостью жизни либо пострадавшего за Христа, автоматическое возведение всего, что было им написано, в ранг святоотеческих писаний? Этот вопрос приобретает особую актуальность в связи с канонизацией многих новомучеников и исповедников российских, оставивших литературное наследие.

поведи, так и многие другие сочинения, в том числе «Жития святых», составленные главным образом по латинским источникам³²; в библиотеке святителя были труды Бонавентуры, Фомы Кемпийского, Петра Канизия и других католических авторов, а в его духовности прослеживаются такие элементы, как почитание страстей Христовых, пяти язв Христовых, сердца Христова³³. Прослеживается и влияние католической духовности на святителя Тихона Задонского³⁴.

Как объяснить такое расхождение в подходе к католической духовности и мистицизму между, с одной стороны, святителем Игнатием, а с другой — святителями Димитрием Ростовским и Тихоном Задонским? Многое, как мне думается, объясняется различием контекстов, в которых каждому из них пришлось жить. Время жизни святителя Игнатия приходится на николаевскую эпоху (вторая четверть XIX в.), когда ведется систематическая борьба с западным мистицизмом. Если во времена Александра I (первая четверть XIX в.) в высшем обществе наблюдается почти поголовное увлечение «внутренним христианством», русская аристократия зачитывается Фомой Кемпийским, Франциском Сальским и Фенелоном, представители знати вступают в масонские ложи, а иезуиты открывают свои школы во многих городах и весях, то в николаевскую эпоху наступает здоровая реакция на эти западные влияния. В тот же, николаевский, период начинается «патристическое возрождение», т. е. систематическая работа по переводу и изучению Отцов Церкви, немало способствовавшая постепенному освобождению русского богословия от «западного пленения». Будучи сыном своей эпохи, святитель Игнатий не мог оставаться в стороне от всех этих процессов.

Совсем в ином историческом контексте жили святители Димитрий и Тихон. Оба, в отличие от святителя Игнатия (вообще не изучавшего богословие в каком-либо духовном учебном заведении), были выпускниками латинских школ, сформировавших их богословское мышление, оба в течение всей жизни

³² См.: Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 54.

³³ См.: Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С. 296—302.

³⁴ См. Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 123—124.

читали произведения западных авторов. Неизбежное для XVIII века влияние католической духовности, которое испытали на себе святители Димитрий и Тихон, не подорвало, однако, их глубокую укорененность в православном Предании.

Конечно, не следует все сводить только к исторической эпохе, к церковно-политической ситуации, к воспитанию. Возможна и допустима между церковными писателями разница во вкусах, во взглядах, возможны разные подходы к одному и тому же явлению, не обусловленные ни воспитанием, ни «духом времени». Преподобный Никодим Святогорец, переводивший на греческий язык сочинение латинского монаха-театинца «Невидимая брань», не был воспитанником латинской школы, не находился под влиянием католического мистицизма. То же можно сказать о К. П. Победоносцеве, сделавшем русский перевод «Подражания Христу» Фомы Кемпийского. Тем не менее оба считали полезным для православного читателя знакомство с отдельными произведениями католических авторов (пусть даже несколько адаптированными и приведенными в большее соответствие с православным контекстом).

Контекстуальный метод может помочь и при оценке самой католической мистики. Православного читателя нередко шокируют содержащиеся в книгах западных мистиков эпохи Возрождения рецепты по использованию воображения для размышления о страстях Христовых и о других событиях евангельской истории. Справедливо отмечается, что традиционная православная мистика призывает к контролю над воображением, предупреждает об опасности представления тех или иных образов во время молитвы. Но при оценке западной мистики эпохи Возрождения нельзя не учитывать особенностей этой эпохи: на смену теоцентрической культуре средневековья пришла совершенно иная, антропоцентрическая культура, в которой воображению отводилась едва ли не ключевая роль. И задача, стоявшая перед духовными наставниками того времени, заключалась не в том, чтобы заставить людей вовсе отказаться от воображения, но в том, чтобы научить их направлять воображение на что-либо служащее духовной пользе, в частности, на события Священной истории. Понятно, что, если приложить к этой мистике критерии византийской аскетической письменности, то она окажется не соответствующей этим критериям. Но — повторим вопрос

отца Иоанна Мейендорфа — является ли византийский критерий единственно верным при оценке невизантийских духовных феноменов, или возможны другие подходы? Еще раз скажу, что, по моему убеждению, православная католическая традиция шире византизма, и не все, что выходит за его пределы, является либо ересью, либо прелестью. Иначе находившимися в прелести следовало бы объявить не только западных мистиков, но и Дмитрия Ростовского, и Тихона Задонского, и множество других отечественных подвижников благочестия, живших в эпоху «западного пленения» (XVII—XVIII вв.), когда доступ к творениям восточных Отцов был крайне затруднен.

Прошу не усматривать в моих словах какой-либо попытки оправдания католического мистицизма. Я никоим образом не являюсь «восточным любителем западной духовности» и не имею никаких личных симпатий к католической мистике, так как воспитан на совершенно иных образцах — а именно, на творениях Отцов Восточной Церкви (главным образом, греческих и сирийских). Я затронул тему католической мистики не для того, чтобы порассуждать о содержании этого феномена, а лишь для того, чтобы сказать о методе, с которым, по моему мнению, надлежит подходить ко всем вообще явлениям — как находящимся внутри восточно-православного Предания, так и выходящим за его рамки.

6. Конкретные задачи по изучению святоотеческой письменности

Мне представляется важным сегодня, в самом начале третьего тысячелетия, наметить основные направления развития нашей патрологической науки на XXI век, указать на те многочисленные лакуны, которые еще предстоит заполнить. Нижеследующие замечания по данному поводу отнюдь не носят исчерпывающий характер: это лишь попытка очертить общие контуры того, что, по моему мнению, необходимо сделать в ближайшем будущем.

Русская патрологическая наука XIX—XX веков зависела от западных источников: на русский язык переводилось то, что издавалось в Европе на оригинальных языках, прежде всего произведения, содержащиеся в монументальной «Патрологии» Ми-

ня. Было переведено значительное число творений ранних Отцов и греческих Отцов эпохи Вселенских Соборов, а также наиболее известных латинских Отцов той же эпохи. Из авторов поздневизантийского периода на русский язык — благодаря прежде всего трудам святителя Феофана Затворника — оказались переведенными творения преподобного Симеона Нового Богослова и те аскетические трактаты, которые вошли в греческое «Добротолюбие»; многие другие важнейшие произведения поздневизантийской письменности остались «за кадром». С сирийского, армянского и других восточных языков переводилось очень мало. Таким образом, корпус святоотеческих писаний, доступных сегодня в русском переводе, является далеко не полным.

Кроме того, дореволюционные переводы творений Отцов устарели по языку и нуждаются в переработке; некоторые ранее переведенные сочинения должны быть переведены заново. Отрадно, что работа по переводу святоотеческих творений в последнее десятилетие возобновилась, однако она носит спорадический характер и не имеет какого-либо координирующего центра. Создание такого центра (института) патристических исследований, который объединял бы ученых, работающих в данной области, представляется мне одной из неотложных задач. Этот центр разрабатывал бы исследовательские программы, направлял при необходимости отечественных ученых для научной работы за границу, осуществлял бы контакты с зарубежными институтами подобного типа. Центр мог бы возобновить издание многотомной серии переводов святоотеческих творений и — в качестве приложения к ней — серии исследований в области патристики. Тем самым было бы восстановлено преемство между нашими современными патрологами и теми дореволюционными учеными, которые вкладывали свои силы и таланты в священное дело перевода и изучения святоотеческого наследия.

Русскими дореволюционными авторами и богословами русского рассеяния создан целый корпус исследований святоотеческих творений, монографий, посвященных отдельным Отцам Церкви. Отмечу хотя бы такие выдающиеся памятники патрологической науки, как «Историческое учение об Отцах Церкви» архиепископа Филарета (Гумилевского), «Восточные Отцы IV века» и «Византийские Отцы V—VIII веков» протоиерея Георгия

Флоровского, а из монографий, посвященных отдельным авторам, «Учение Оригена о Святой Троице» В. Болотова, «Эсхатологию св. Григория Нисского» М. Оксюка (впоследствии митрополита Макария), «Антропологию Немезия Емесского» Ф. Владимирского, «Антропологию св. Григория Паламы» архимандрита Киприана (Керна). Однако и на этом пути предстоит многое сделать. Патрологические исследования должны быть продолжены: необходимы новые монографии, которые позволили бы современному отечественному читателю «на общекультурном уровне понять и принять святоотеческие писания»³⁵.

В течение всего XX века на Западе выходили многочисленные исследования в области патристики, прежде всего западной: создана целая библиотека (насчитывающая тысячи томов) по блаженному Августину, множество монографий посвящено Тертуллиану, Иерониму и другим латинским авторам первого тысячелетия. Но немало сделано западными исследователями и в деле изучения восточной патристики. Я уже упоминал имена католических и протестантских ученых, посвятивших себя изучению восточных Отцов и способствовавших возрождению интереса к святоотеческой письменности на Западе. Впрочем, интерес западных ученых к восточной патристике ограничивался лишь несколькими именами. Изучали Оригена, Григория Нисского, автора «Ареопагитского корпуса»; в последние десятилетия увлеклись Максимом Исповедником. Что же касается других восточных Отцов, то некоторые из них вовсе не удостоились внимания исследователей, либо удостоились двух-трех монографий и полутора десятка статей в периодической печати. Таким образом, интерес западных ученых к Отцам Церкви распределялся неравномерно. И тем не менее проделана огромная работа, и отечественный читатель заслуживает того, чтобы познакомиться с лучшими образцами западной патрологической науки. Необходимо перевести на русский язык такие классические труды в данной области, как «Патрология» Куастена³⁶ или многотомное христологическое исследование Грильмайера³⁷, а так-

³⁵ Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. «Преодолеть разрыв между богословием и жизнью». — «Церковь и время», №2(9), 1999. С. 144.

³⁶ J. Quasten. Patrology. T. I—III. Utrecht—Brussels, 1950—1960.

³⁷ A. Grillmeier. Christ in Christian Tradition. Vol. I—IV. London, 1965.

же наиболее удачные из монографий, посвященных отдельным Отцам Церкви — как восточным, так и западным.

Говоря о конкретных авторах, прежде всего укажу на то, что большинство трудов Оригена, в частности, его толкования на книги Священного Писания, остаются недоступными русско-му читателю³⁸. Каково бы ни было наше отношение к этому крайне противоречивому церковному писателю, осужденному в середине VI века за допущенные догматические ошибки, его место в истории восточно-христианской письменности вряд ли будет кем-либо оспорено. Изучение его литературного наследия необходимо для понимания не только большинства последующих Отцов Восточной Церкви, на которых он оказал прямое или косвенное влияние, но и для осмысления всей восточно-христианской традиции, в формировании которой он сыграл огромную роль. Из посвященных Оригену монографий западных ученых, заслуживающих перевода на русский язык, укажу на классические труды Ж. Даниелу и Х. У. фон Бальтазара, не потерявшие своего значения и по сей день³⁹.

Другая ключевая фигура — преподобный Максим Исповедник: многие его произведения, затрагивающие важнейшие богословские темы (в частности, *Ambigua*, *Quaestiones et dubia*, многие догматические и полемические трактаты, послания) также еще только ждут своего русского переводчика. Заслуживают перевода и некоторые посвященные святому Максиму труды западных ученых, в частности, недавно увидевшие свет монографии французского православного исследователя Ж.-К. Ларше⁴⁰.

Отмечу необходимость перевода и всестороннего изучения творений богословов поздневизантийского периода, таких как святитель Григорий Палама. В его творчестве, так же как и тру-

³⁸ На русском языке имеются только трактаты «Увещание к мученичеству», «О началах» и «О молитве», первые четыре книги «Против Цельса» и несколько малых произведений.

³⁹ J. Daniélou. *Origène*. Paris, 1948; H. U. von Balthasar. *Parole et mystère chez Origène*. Paris, 1957.

⁴⁰ J.-C. Larchet. *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*. Paris, 1996; *Idem*. *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*. Paris, 1998. Из более ранних трудов о св. Максиме заслуживают перевода на русский язык монографии Х. У. фон Бальтазара, П. Шервуда и В. Фёлькера (полную библиографию см. в книгах Ж.-К. Ларше).

дах его предшественников (Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Григория Кипрского, Феолипта Филадельфийского, Афанасия I, патриарха Константинопольского) и преемников (патриарха Филофея Коккина, Николая Кавасилы), нашла свое полное и всестороннее выражение богословская доктрина исихазма, в которой с наибольшей полнотой были догматически осмыслены восточно-христианские аскетическая и мистическая традиции. То, что весьма условно называют сегодня «паламизмом», изучено у нас очень мало (до конца XIX века исихазм в России считали ересью, а Паламу главным ее носителем⁴¹). Между тем, по моему мнению, именно то богословское течение, которое олицетворял Григорий Палама, является весьма значимым для современного христианина, так как открывает доступ к глубинам подлинно православного догматического сознания, основанного на мистическом опыте.

Западная патристика исследована у нас далеко не полностью. А без адекватного ее восприятия невозможно сделать тот скачок, который так необходим в отношениях между христианским Востоком и Западом. Третье тысячелетие, в которое мы вступаем, будет временем продолжения диалога между восточной и западной церковной и богословской традициями, которым так или иначе придется консолидироваться перед лицом все усиливающейся секуляризации, все увеличивающегося влияния ислама и восточных культов. Мне кажется, что неспособность Востока и Запада в течение всего второго тысячелетия найти общий язык, помимо церковно-политических причин, была в значительной степени обусловлена тем, что на Западе плохо знали восточную традицию, а на Востоке — западную. Этот пробел тоже должен быть восполнен. И всестороннее изучение

⁴¹ См.: С. В. Булгаков. Настольная книга священно-церковнослужителя. М., 1913 [репринт М., 1993]. С. 1622: «Исихасты (т. е. спокойные). Так назывались в Греции в XIV в. монашествующее сословие мистиков, которые отличались самой странною мечтательностью. Они почитали пупок средоточием душевных сил... и думали, что, положив подбородок на грудь и беспрестанно смотря на пуп, можно видеть райский свет и наслаждаться лицезрением небожителей... Вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою предано было забвению». Впрочем, в той же книге на стр. 570—571 выражено более положительное мнение об исихазме и св. Григории Паламе. Вызывает удивление репринтная перепечатка подобных текстов на исходе XX столетия без каких бы то ни было комментариев.

западной святоотеческой традиции — один из путей к его восполнению.

Пристального внимания заслуживает сирийская патристика, почти не изученная отечественными исследователями. Богословие преподобного Ефрема Сирина нам малодоступно, несмотря на то, что на русском языке имеется восемь томов его творений, поскольку многие произведения, вошедшие в эти тома, являются подложными⁴², тогда как значительное число подлинных произведений Ефрема на русский язык не переведено. Большинство творений преподобного Исаака Сирина (за исключением 400 «Глав о знании») доступно в русском переводе, однако богословие этого великого писателя-мистика еще недостаточно изучено. Русскому читателю практически неизвестны такие выдающиеся сирийские писатели как Иаков Афрат, Иоанн Апамейский, Иаков Саругский, Нарсай Великий, не говоря уже о более близких к преподобному Исааку Сирину по времени Мартирии-Сахдоне, Дадишо Катраие, Симеоне д-Тайбуте (Милостивом), Иосифе Хаззаие (Прозорливом, или Созерцателе) и Иоанне Дальятском. Все эти церковные писатели заслуживают перевода на русский язык: знакомство с ними обогатит не только нашу патрологическую науку, но и наше восприятие христианства как религии любви Божией — эта тема нашла особое отражение в творчестве сирийских писателей-мистиков.

Почти не исследованы нашими патрологами коптская, эфиопская, арабская, грузинская, армянская и другие ориентальные традиции церковной письменности. До революции 1917 года, а также в советское время отдельные памятники ориентальной письменности переводились и исследовались востоковедами, однако богословское осмысление этих памятников было или затруднено (поскольку до революции востоковедение мало соприкасалось с богословием), или невозможно (поскольку советские востоковеды вообще не могли высказываться на богословские темы). Этот огромный пробел необходимо постепенно восполнять.

⁴² Значительная часть произведений, вошедших в I—IV тома, переведена с греческого и является подложной. Среди произведений, переведенных с сирийского и вошедших в V—VII тома, также есть неподлинные; том VIII содержит Толкование Ефрема на Диатессарон, подлинное, но переведенное с армянского.

Русская патристика допетровского периода до последнего времени оставалась достоянием светских славистов: произведения таких древнерусских авторов, как святители Иларион Киевский, Серапион Владимирский и Кирилл Туровский, рассматривались главным образом с точки зрения их литературных достоинств, а сочинения преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского — почти исключительно в контексте борьбы между «стяжателями» и «нестяжателями». Что же касается богословов послепетровской эпохи, то за ними, как правило, не признавали самостоятельной ценности и потому их творчество с богословской точки зрения исследовали мало и не систематически. Русской патрологии как науки у нас нет, а такая наука необходима. В этом смысле «Пути русского богословия» отца Георгия Флоровского продолжают сохранять значимость как едва ли не единственная попытка целостного осмысления отечественной богословской традиции. Но о главном недостатке этого труда уже было сказано: Флоровский не сумел — да и не стремился — определить те критерии, по которым следует оценивать русское богословие, поскольку все явления рассматривал через призму византизма. Новому поколению патрологов надлежит восполнить и эту лакуну — создать русскую патрологию, выработать критерии для изучения отечественных Отцов Церкви, дать богословскую оценку наиболее значимых памятников русской церковной письменности.

Необходимо изучение трудов современных богословов и мыслителей, тем или иным образом продолжавших и развивавших ключевые темы святоотеческого богословия. Речь в данном случае идет не столько об ученых-патрологах (Флоровском, Лосском, Мейендорфе), сколько об авторах, внесших свой самостоятельный вклад в сокровищницу православного Предания. Преподобный Силуан Афонский и архимандрит Софроний (Сахаров), протоиерей Сергей Булгаков и А. Ф. Лосев — вот только некоторые имена людей, чье творчество заслуживает самого серьезного богословского осмысления в контексте святоотеческого предания.

Наконец, необходимо — и мне уже приходилось не раз говорить об этом⁴³ — богословское осмысление литургического предания нашей Церкви, ее богослужебных текстов, которые

⁴³ См., в частности: *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999. С. 408—409.

написаны богодухновенными древними Отцами (как известными по имени, так и оставшимися неизвестными) и потому составляют неотъемлемую часть святоотеческой письменности. Без правильного понимания богослужения невозможна полноценная церковная жизнь, а без церковной жизни невозможно спасение. Богослужебные тексты являются той школой, которую должен окончить каждый православный христианин. В ситуации, когда богослужебные тексты по разным причинам — не в последнюю очередь из-за употребления церковнославянского языка — непонятны церковному народу, появление книг, в которых содержался бы богословский анализ литургических текстов, крайне желательно и необходимо.

7. Святые Отцы и современность

В заключение попытаюсь ответить на вопрос, который, может быть, следовало бы поставить в начале: зачем нужно изучать Святых Отцов, что дает патристика современному православному христианину? Прежде всего, изучение Отцов — в особенности Отцов Восточной Церкви — дает нам возможность понять традицию, к которой мы принадлежим, воспринять ту самую «веру отеческую», которую сохранили для нас духовные писатели Восточной Церкви, войти в обладание сокровищницей православного Предания. Многие в наши дни предпочитают «предания старцев» многовековому Преданию Церкви, живут различного рода мифологемами, созданными околоцерковной или псевдоцерковной средой. Преодоление этой ситуации возможно в том случае, если будет преодолен «разрыв между богословием и жизнью»⁴⁴, если будет восстановлена живая связь между святоотеческим учением и церковной практикой. Наша церковная практика не основывается на святоотеческом учении — и в этом корень многих проблем современного церковного бытия.

Знание Отцов помогает православному христианину среди великого множества современных философских и мировоззренческих течений не сбиться с правильного пути, не увлечься «учениями чуждыми» (Евр. 13:9). Оно помогает христианину познать себя, правильно построить свои взаимоотношения с Богом, наладить ду-

⁴⁴ См.: Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Преодолеть разрыв между богословием и жизнью. С. 141—142.

ховную жизнь. В отличие от рецептов, предлагаемых такими учениями, как, например, психоанализ, святоотеческие советы дышат здоровым духом, ибо исходят из верного понимания человеческой психики, из сознания необходимости борьбы с греховными склонностями и приобретения навыка к доброделанию. Святоотеческие советы гораздо более универсальны, чем основные постулаты фрейдизма, и применимы к людям, живущим в самых разных временных и культурных контекстах.

Творения Отцов Церкви никогда не теряют актуальности, потому что в них рассматриваются вопросы, от ответа на которые зависит настоящее и будущее человечества. Сейчас модно говорить о том, что мы живем в «постхристианскую» эпоху, о том, что интерес к традиционному христианству ослабевает у молодежи и что у христианства нет будущего. Пророчат постепенное исчезновение христианства с религиозной карты мира в течение третьего тысячелетия, поглощение его исламом. Хотелось бы выразить надежду на то, что эти пророчества не оправдаются, что христианам удастся консолидироваться для сохранения своего учения, своей Церкви, своего Предания. Мы видим на примере собственной страны, что христианская вера отнюдь не является реликтом прошлого, что миллионы людей, в том числе молодых, возвращаются к «вере отеческой». Хотелось бы надеяться, что новая весна христианства еще впереди. Хотелось бы верить, что XXI век станет веком преодоления христианских разделений, возрождения той «веры Вселенской Церкви», которую «передал Господь, проповедали апостолы, сохранили Отцы».

Протоиерей Владислав ЦЫПИН

КАНОНЫ И ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ

Каноны — это основные церковные законы, которые составляют фундамент действующего в Церкви права, причем одинаково во всех поместных Православных Церквях во все века церковной истории. Со времени, когда окончательно сложился канонический корпус Церкви, с 883 года (это год издания Номоканона патриарха Фотия в XIV титулах), Церковь не добавила в него ни одного нового канона и ни одного из него не исключила. Таким образом, сама Церковь на протяжении своей истории поставила каноны так высоко, что у нас есть основания говорить о неизменности тех основ церковного права, которые в этих канонах содержатся. Известный и весьма авторитетный православный богослов архимандрит Юстин (Попович) писал даже: «Святые каноны — это святые догматы веры, применяемые в деятельной жизни христианина, они побуждают членов Церкви к воплощению в повседневной жизни святых догматов — солнцезрачных небесных истин»¹. О высоком месте канонов в Предании Церкви говорит и то обстоятельство, что VII Вселенский собор в правиле, посвященном образовательному цензу кандидатов во епископы, поставил их рядом со Священным Писанием: «Всякому имеющему возведено быти на епископский степень, непременно знати Псалтирь, да тако и весь свой клир вразумляет поучатися из оныя. Такожде тщательно испытovati его митрополиту, имеет ли усердие с размышлением, а не мимоходом, читати Священные правила и Святое Евангелие, и книгу Божественнаго Апостола, и все Божественное Писание».

Но, утверждая высокий авторитет и неприкосновенность канонического корпуса для ревизии, мы не можем одновременно

¹ *Архимандрит Юстин Попович. Догматика Православне Цркве. Кн. 3. Београд, 1978. С. 257.*

настаивать на том, что все нормы права, заключенные в кано-нах, действуют или должны действовать в любое время и в лю-бом месте по своему буквальному смыслу. Хорошо известно, что дисциплина наказаний, содержащаяся в правилах, была в реальной епитимийной практике основательно реформирована уже в ранневизантийскую эпоху, когда стали применяться при назначении епитимий не канонические сроки отлучения от При-частия, а те, что предлагаются в покаянном Номоканоне патри-арха Иоанна Постника, содержащем несравненно более мягкие санкции, хотя Номоканон Иоанна Постника не был включен в основной канонический свод и в иерархии авторитетных источ-ников церковного права он стоит ниже канонов. Его рассматри-вают не более чем как дополнение к основному каноническому корпусу. Впоследствии дисциплина прещений по отношению к мирянам продолжала эволюционировать в сторону смягчения, так что у нас, в Русской Церкви, в XVIII веке отлучение от Причастия кающихся грешников на длительные сроки было по-ложительно воспрещено высшей церковной властью под угрозой извержения из сана, но при этом, разумеется, никто не отменял сами каноны, содержащие запрещенные к практическому упот-реблению в церковно-судебной практике санкции.

Ситуация парадоксальная, побуждающая нас к углубленно-му размышлению о статусе канонов в Церкви. Радикально про-стые решения — либо объявить всякое неприменение буквы правил злоупотреблением и, скажем, применительно к практике церковных наказаний настаивать на необходимости отлучения от причастия кающихся грешников, согласно правилам, на 7, 10, 15 или 20 лет, либо видеть в канонах только памятник христи-анской письменности и церковной истории и совершенно не считать с ними в реальной церковной жизни, — представля-ется одинаково неразумным, нецерковным и неприемлемым подходом к проблеме.

Дело в том, что каноны по сути своей представляют прило-жение неизменных и вечных непогрешимых основ христианско-го нравственного учения и экклезиологических догматов, содер-жащихся либо прямо либо *implicite* в их текстах, к изменяю-щейся церковной жизни. Поэтому во всяком каноне можно об-наружить, с одной стороны, укорененность в неизменном догма-тическом учении Церкви, а с другой, — каноническая норма

всегда актуальна и следовательно обусловлена исторически конкретной ситуацией, связана с обстоятельствами церковной жизни, которые имели место в момент издания правила и которые впоследствии могли измениться. Таким образом, в идее всякого канона содержится неизменный, догматически обусловленный момент, но в своем конкретном и буквальном смысле канон отражает и преходящие обстоятельства церковной жизни.

Каноны отмене не подлежат, но это не значит, что правовые нормы, установленные в них, абсолютно неизменны. При этом уместную гибкость в подходе к нормам канонов можно обнаружить в текстах самих правил. Так, 37-е Апостольское правило предусматривает, чтобы епископы каждой области собирались на собор два раза в году, а в 8-м правиле Трулльского собора Отцы, ссылаясь на набеги варваров и иные случайные препятствия, вводят новую норму — созывать соборы один раз в год. Означает ли это, что 8-е правило Трулльского собора отменило 37-е Апостольское правило? Нет, не означает, ибо созыв собора дважды в год по-прежнему рассматривается как желательное дело, но ввиду возникших затруднений устанавливается новый порядок. Но делать при этом вывод, что канонический порядок соблюдается только в тех случаях, когда соборы созываются два раза или единожды в год, было бы тоже каноническим буквализмом. Очевидно, что когда в связи с укрупнением Поместных Церквей, в связи с образованием Патриархатов соборы стали созываться еще реже, это не было отступлением от канонических принципов, ибо принципиальная и неизменная экклезиологическая идея 37-го Апостольского и 8-го правила Трулльского собора заключается в соборности, а конкретная периодичность в созыве соборов может, если руководствоваться примером отцов Трулльского собора, устанавливаться с учетом обстоятельств своего времени, которые не остаются на века одними и теми же.

Канон может оказаться неприменимым в связи с исчезновением того церковного института, который в нем упомянут. Так, в 15-м правиле Халкидонского собора определен возрастной ценз для поставления в диакониссы — 40 лет. С исчезновением чина диаконисс правило, естественно, перестало применяться по своему буквальному смыслу. Тем не менее оно осталось в каноническом корпусе, и значит, — в нашей Книге правил. Более

того, оно содержит в себе некий эkkлeзиoлoгичecкий принцип, который не утратил практического значения в связи с исчезновением института, о котором идет речь в правиле. Например, оно может служить отправной точкой в рассуждении церковной власти об установлении возрастной границы для назначения женщин на какие-либо церковные должности.

Некоторые из канонов носят характер частных определений, и уже поэтому по буквальному тексту они не применимы ни в каких других случаях, кроме тех, по которым были изданы: так, 4-е правило II Вселенского собора гласит: «О Максиме Кинике и о произведенном им безчинии в Константинополе: ниже Максим был, или есть епископ, ниже и поставленные им на какую бы то ни было степень клира, и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно». По своему буквальному смыслу этот канон неприменим с тех пор, как улажена была ситуация с захватом Константинопольской кафедры Максимом Киником, ибо его текст формулирует состоявшееся судебное решение по конкретному делу. Но с учетом всех обстоятельств дела Максима Киника из этого канона выводятся исключительно важные эkkлeзиoлoгичecкие принципы, в частности, недопустимость поставления епископа на уже занятую кафедру. Таким образом, правило это действует в Церкви на основании прецедентного принципа и применяется по аналогии.

Исходя из приведенных примеров мы можем сделать вывод, что, несмотря на историческую изменяемость действующих в Церкви правовых норм, несмотря на то, что ряд канонов неприменим вообще в буквальном смысле, а буквальное применение других недопустимо ввиду радикально изменившихся в сравнении со временем их издания обстоятельств, святые каноны неизменно сохраняют свое значение критерия церковного законодательства и фундаментальной основы церковного правосознания. Каноны всегда дают ключ к правильной ориентации в актуальных проблемах церковной жизни.

Одна из таких проблем связана с уточнением компетенции Архиерейских и Поместных соборов. В настоящее время Русская Церковь ожидает созыва Архиерейского собора. В связи с тем, что ранее предполагался созыв в 2000 году Поместного собора, у части церковной общественности возникли опасения, что

предстоящий Архиерейский собор не будет компетентен принять решения, какие мог бы принять Поместный собор. Если исходить из концепции ныне действующего Устава об управлении Русской Православной Церковью, то в нем, несомненно, Архиерейский собор поставлен в подчиненное положение по отношению к Поместному. Но канонически Архиерейский собор имеет ничем не умаленную полноту власти в Поместной Церкви.

Каноны по существу дела признают исключительно собор епископов области, другими словами, Поместной Церкви. Так, 19-е правило IV Вселенского собора гласит: «Посему определил святой собор, согласно правилам святых отец, чтобы в каждой области епископы дважды в году собирались во едино, где назначит епископ митрополии, и исправляли все, что откроется». Как уже сказано ранее, 8-е правило Трулльского собора изменило периодичность в созыве соборов, но не коснулось их состава: «Но как по причине набегов варваров, и по иным случайным препятствиям, предстоятели церквей не имеют возможности составлять соборы дважды в году, то разсуждено: для могущих, как вероятно, возникати церковных дел, в каждой области, всемерно быти собору вышереченных епископов единожды в лето». Тот же, исключительно архиерейский, состав собора предусмотрен в 6-м правиле VII Вселенского собора и 14-м правиле Карфагенского собора. В 27-м правиле Карфагенского собора речь идет о том, чтобы на соборах Африканской Церкви, епископат которой был особенно многочисленным — насчитывал многие сотни архиереев, каждая митрополия была представлена не всеми епископами, но особыми представителями, при этом, конечно, непременно в епископском сане: «Подтвердити подобает на сем святом соборе, чтобы по правилам Никейского собора ради церковных дел, которыя не редко отлагаются со вредом для народа, každогодно был созываем собор, на который бы все, занимающие первыя в областях кафедры, присылали от своих соборов двух, или сколько изберут, епископов, в местоблюстители, дабы составившееся таким образом собрание могло иметь совершенное полномочие». Об исключительно епископском составе соборов говорят также 14-е, 87-е, 141-е, 142-е правила Карфагенского собора. 40-е правило Лаодикийского собора гласит: «Епископам, на собор призываемым, не подобает небрежи, но ити и вразумляти, или вразумлятися ко благоустроению церкви,

и прочаго. Аще же пренебрежет таковой, то сам себе обвинит: разве аще по болезни останется». Одним словом, всюду, где в каноны идет речь о соборе, подразумевается собор архиерейский. Каноны не предусматривают соборов, в которых бы участвовали пресвитеры, дьяконы и миряне.

Вопрос о составе собора обсуждался у нас в церковной печати в начале XX века, когда в 1905 году подготовка к созыву собора стала главной церковной темой. Тогда по этому вопросу обнаружились разногласия. В Петербурге образовалась «группа 32-х» священников, провозгласившая задачу обновления самых основ церковной жизни. Эта группа потребовала в записке, опубликованной в «Церковном вестнике» 17 марта 1905 года, широкого представительства на предстоящем соборе клириков и мирян и чтобы при этом клирики и миряне получили на соборе равные права с епископами. В данной тенденции откровенно проявились сословно-партийные интересы обновленцев, стремление закрепить побольше прав и привилегий за белым духовенством за счет епископата и монашества; монашествующих не епископов представители «группы 32-х» вообще считали нецелесообразным и даже неканоничным призывать на собор. «Не считая правильной мысль, что первый собор, по встречающимся для совершенной организации его затруднениям, может состоять из одних только епископов, мы полагаем, что он-то, прежде всего, и должен обладать характером всецерковного представительства, — утверждалось в записке «группы 32-х», поданной митрополиту Петербургскому Антонию (Вадковскому) в мае 1905 года, — 200-летнее отсутствие соборов и современное положение высшей иерархии, не избираемой, как встарь, самими церквами, то есть клиром и народом самих вдовствующих церквей, обязательно требует участия на соборах низшей иерархии и мирян»².

Обновленцы пугали своих оппонентов церковным расколом, который произойдет, если их требования о равноправном участии клириков и мирян в соборе не будут приняты. «Епископы выработают и утвердят на соборе проект устройства; но решение их не получит силы только от того, что оно будет единогласным желанием всех епископов. Церковь скажет или, по крайней ме-

² К церковному собору. Сборник. СПб, 1906. С. 127.

ре, может сказать, что не одобряет такого устройства дел, не желает его и признает не соответствующим ни действительным ее потребностям, ни хранимому ею Преданию. Права или не права будет эта, невольно отрешенная от епископов Церковь, но раскол произойдет»³, — писал член «Братства ревнителей церковного обновления» Н. П. Аксаков.

Совершенно противоположных убеждений о характере предстоявших преобразований высшей церковной власти придерживался архиепископ Антоний (Храповицкий) (впоследствии митрополит). «Епископы, — писал он тогда, — имеют над собой не только Патриарха, но и изъявляют готовность подчиниться митрополитам (архиепископ Антоний исходил из проекта учреждения в Русской Церкви митрополичьих округов. — *В. Ц.*). Власть Патриарха получит ведь только один, а остальные сделаются его послушниками: семеро (имеются в виду митрополиты, стоящие во главе митрополичьих округов) непосредственными, а прочие 92 — послушниками митрополита. Это столько же похвально со стороны епископов, сколько полезно для Церкви, ибо при ослаблении общей церковной дисциплины необходима твердая власть и над всеми нами»⁴. Архиепископ Антоний выступал за исключительно епископский состав ожидаемого собора. В том же духе был составлен доклад Святейшего Синода, представленный государю в 1905 году.

С глубоким разбором вопроса о составе Поместного собора выступил в печати архиепископ Финляндский Сергей (будущий Патриарх). Он писал: «Можно ли, стоя на строго канонической точке зрения, утверждать, что клирики и миряне имеют право, наравне с епископами, участвовать с решающим голосом в областных соборах. Ответ может быть только отрицательный. Что клир и миряне обязательно присутствовали на соборах и что некоторые из них принимали в рассуждениях собора самое замечательное участие, это правда... Но сказать, чтобы таков был закон церковный, обязательный для всех, чтобы этого требовали правила Св. Апостол и Св. Вселенских и Поместных соборов... невозможно. «Книга правил» не содержит никаких узаконений для участия клира и мирян в областных соборах и, напротив, — всюду, где говорит о соборах, — говорит только об епископах и

³ Там же. С. 128.

⁴ Там же. С. 146.

никогда о пресвитерах, клириках и мирянах»⁵. Однако ради согласия и церковного мира архиепископ Сергей считал допустимым призвать для участия в предстоящем соборе клириков и мирян: «Но, — отмечал он, — нужно поставить это участие так, чтобы оно не разрушало... основного принципа канонического строя»⁶. Для этого он предлагал ввести в положение о соборе такое условие: «Всякое постановление общего собора, достигнуто ли оно путем голосования или без него, получает силу закона, но может быть опротестовано, с указанием мотивов и передано на рассмотрение собора одних епископов. Если постановление имеет характер догматико-канонический, для протеста достаточно одного голоса, кому бы он ни принадлежал. Во всех остальных случаях необходимо, чтобы протест был заявлен или поддержан не менее как одной четвертью всех присутствующих»⁷.

Епископат в целом стоял тогда на канонически здравых позициях, выраженных в выступлениях архиепископов Антония и Сергея. Реальная конструкция Поместного собора 1917—1918 годов в целом соответствовала проекту, обозначенному в брошюре архиепископа Сергея. На собор были призваны и епископы, и клирики, и миряне, но принятие решений на нем было поставлено под контроль Епископского совещания.

В связи с изложенными выше канонически безупречными аргументами архиепископа Сергея необходимо подчеркнуть, что правомочность решений Поместного собора обусловлена санкцией на них со стороны участвующего в соборе епископата Поместной Церкви. Этот принцип до известной степени отражен в ныне действующем Уставе. В нем содержится положение о том, что все архиереи — члены собора — составляют Архиерейское совещание. Оно созывается Председателем собора, Советом собора или по предложению 1/3 архиереев. В его задачу входит обсуждение тех постановлений, которые особенно важны и вызывают сомнение с догматической и канонической точек зрения. Если решение собора отвергается 2/3 присутствующих архиере-

⁵ *Архиепископ Сергей (Страгородский)*. О составе ожидаемого чрезвычайного Поместного Собора Российской Церкви. СПб, 1905. С. 5—6.

⁶ Там же. С. 10.

⁷ Там же. С. 27.

реев, оно повторно выносится на соборное рассмотрение. Если же и после этого 2/3 архиереев его отвергнут, оно теряет силу.

Представляется, однако, что настоящее положение Устава не дает епископату полноты контроля за ходом соборных деяний. Ведь отменить решение, принятое собором в полном составе, в соответствии с ним могут только 2/3 архиереев, даже если принятое решение прошло простым большинством хотя бы и в один голос. А 2/3 епископов минус один голос будут, при соблюдении установленной процедуры, бессильны отменить решение, представляющееся им неправомерным, неканоничным или не служащим ко благу Церкви. В настоящее время подобный риск не может считаться чисто теоретическим.

Поместный собор 1917—1918 годов известен самым широким участием в обсуждении всех стоявших перед ним вопросов клириков и мирян, между тем ход соборных деяний поставлен был на нем под более эффективный архиерейский контроль. Соборный устав предусматривал особую ответственность епископата за судьбу Церкви. Вопросы догматического и канонического характера, согласно идеям, высказанным в свое время архиепископом Сергием, после их рассмотрения полным составом собора подлежали утверждению на Совещании епископов, ибо им, по учению преподобного Иоанна Дамаскина, вверена Церковь. При этом Совещание епископов не возвращало документ на повторное рассмотрение полным составом Поместного собора, но вносило в него поправки, какие считало необходимыми, и принимало определения в окончательном виде. По существу дела законодательные полномочия Совещания епископов при соборе 1917—1918 годов были выше, чем полномочия самого полного состава собора, и принцип полноты ответственности епископата за Церковь сохранялся в полную меру при том, что количественно на соборе архиереи составляли менее 1/5 его участников.

Соответствующее изменение, ориентированное на устав собора 1917—1918 годов могло бы быть внесено в действующий «Устав об управлении Русской Православной Церкви» самим Архиерейским собором, как уже ранее Архиерейские соборы вносили другие изменения в «Устав». В этом случае появились бы надежные гарантии сохранения каноничной полноты ответст-

венности епископата за Церковь при любом составе Поместного собора.

В 1-м примечании к «Уставу об управлении Русской Православной Церкви» говорится о том, что «в качестве приложения к... Уставу должна быть составлена “Процедура церковного судопроизводства”». Регламента такой процедуры, действительно, не хватает, существует, однако, и такое расхожее мнение, что неотложной задачей Русской Церкви является не только принятие «Процедуры», но и учреждение органов судебной власти, которых будто бы у нее нет. Между тем это, конечно, не так. «Устав об управлении Русской Православной Церкви» наделяет судебными полномочиями Поместный и Архиерейский соборы, Священный Синод и Епархиальный совет во главе с правящим архиереем, и эти органы реально действуют, принимая и самые ответственные решения, в том числе об извержении из сана и даже об анафематствовании. Но дело тут, видимо, не в простом недоразумении. По существу, ставится вопрос об учреждении отдельных специально судебных органов.

Но правомерно ли их существование? Здесь уместен исторический экскурс. Уже в конце 1860-х годов обер-прокурором Священного Синода графом Д. А. Толстым был поднят вопрос о реформе церковного суда. О нецерковном подходе обер-прокурора к задуманной реформе говорит сама формулировка вопроса: не надлежит ли и церковные суды перестроить соответственно тем началам, на которых преобразована судебная часть по гражданскому, военному и морскому ведомству, будто у Церкви нет своих собственных законов — канонов, независимых от государственного права. В проекте Д. А. Толстого речь шла об учреждении отдельных церковно-судебных инстанций, причем низшую судебную инстанцию должны были составить епархиальные суды, по несколько в каждой епархии, в качестве судей в них предполагалось назначать священников властью епархиального архиерея. Второй, апелляционной, инстанцией должен был стать духовно-окружной суд, один на несколько епархий, судьи которого избирались бы в епархиях и утверждались епископами. Третью инстанцию должно было составить Судебное отделение Священного Синода, в которое бы входили епископы и священники, назначаемые императором. И, наконец, четвертую, высшую инстанцию должно было представлять совместное

Присутствие Священного Синода и его Судебного отделения. Таким образом, в формирование судебных органов включалось на уровне второй инстанции выборное начало, в процедурном отношении новые церковные суды должны были руководствоваться примером реформированных гражданских судов, включая суд присяжных с их состязательным началом.

Эти идеи вызвали единодушно резкую критику со стороны епископата, усмотревшего в предложенном проекте угрозу богозданному строю Церкви Христовой и настаивавшего на сохранении в неприкосновенности канонической монополии епископата на судебную власть в Церкви. Навстречу пожеланиям правительства, которое представлял обер-прокурор, готовы были пойти только два архиерея из всего российского епископата. Архиепископ Волынский Агафангел (Соловьев) в своем отзыве на проект назвал одного из них, епископа Псковского Павла (Доброхотова), «Иудой предателем»⁸. Ни один другой проект правительства в сфере церковной политики не встречал со стороны священноначалия в синодальную эпоху столь жесткого и единодушного сопротивления. Инициатору судебной реформы пришлось отказаться от своего антиканонического замысла.

В самом деле, Церковь столкнулась тогда с посягательством на фундаментальные основы своего канонического строя. Если мы обратимся к правилам, в которых речь идет о церковно-судебной власти, то во всех них обнаружим, что носителем ее являются либо лично преемники апостолов — епископы, либо епископские соборы. Вся полнота судебной власти в епархии, по канонам, сосредотачивается в лице ее верховного пастыреначальника и правителя — епархиального епископа. Так, по 32-му Апостольскому правилу, «аще который пресвитер, или диакон от епископа во отлучении будет, не подобает ему в общение прияти быти иным, но точию отлучившему его, разве когда случится умерети епископу, отлучившему его». На судебные постановления епископского суда каноны допускают подачу апелляции к областному собору епископов (14-е правило Сардийского собора, 9-е правило Халкидонского собора). Сам епископ в первой инстанции подлежит суду епископского собора: «Епископ, от людей вероятия достойных обвиняемый в чем-либо, необходимо

⁸ Русский архив, №3, 1906. С. 23.

сам должен быть призван епископами: и аще предстанет и признается, или обличен будет, да определится епитимия..» (74-е Апостольское правило).

В строгом соответствии с канонами ныне действующий «Устав об управлении Русской Православной Церкви» предоставляет епархиальному архиерею власть утверждать все решения, принимаемые судом первой инстанции по делам клириков и мирян — епархиальным советом, при этом «Устав» усваивает архиерею и единоличную судебную власть. Священный Синод наделен в «Уставе» правами суда второй инстанции по делам клириков и мирян и суда первой инстанции по делам архиереев, для которых судом второй, апелляционной, инстанции является Архиерейский собор.

Поскольку, однако, нет канонов, которые бы наделяли судебной властью в Церкви персонально или коллегиально клириков и мирян, представляется, что уставные положения, описывающие судебную компетенцию Поместного собора, могут быть пересмотрены либо чрез ее полное упразднение, либо чрез поставление судебных решений Поместного собора под контроль участвующего в таком соборе епископата. Представляется также допустимой и даже целесообразной поправка формулировки, касающейся судебной власти Священного Синода по делам клириков и мирян, которой в «Уставе» усвоен в подобных делах статус «последней инстанции». Было бы корректней назвать ее только «второй инстанцией», но не «последней», оставляя не только епископам, но также клирикам и мирянам хотя бы теоретическую возможность апеллировать к Архиерейскому собору, а в принципе и выше. Так, в каноническом послании Отцов Африканского (Карфагенского) собора к Келестину, папе Римскому, в котором отвергаются притязания Рима на принятие апелляций от клириков Африканской Церкви, говорится в частности: «Ни для единыя области не оскудевает благодать Святаго Духа, чрез которую правда иереями Христовыми, и зрится разумно, и содержится твердо, и наипаче, когда каждому, аще настоят сомнения о справедливости решения ближайших судей, позволено приступати к соборам своя области, и даже ко Вселенскому собору».

Церковный суд как отдельный орган церковной власти существует ныне только в Сербской Церкви. Но и сербский Вели-

кий церковный суд, в состав которого входят епископы и клирики, поставлен в подчиненное положение по отношению к Святому Архиерейскому Синоду, не нарушая, таким образом, принципа монополии епископата на судебную власть в Церкви. Исходя из представленных здесь соображений, можно считать, что необходимости в реформе церковно-судебной власти у нас нет, все предусмотренные действующим «Уставом» судебные инстанции занимают должное, канонически мотивированное место, и недостатка в таких инстанциях, а значит, и необходимости образовывать новые органы нет. Но есть действительная нужда, с одной стороны, в разработке и утверждении документов, регламентирующих судебные процедуры, о чем и говорится в 1-м примечании к тексту «Устава», а с другой, — в организации консультативных и рабочих органов, действующих на постоянной основе, на которые можно было бы возложить профессиональное обеспечение церковно-судебных процессов и подготовку проектов судебных решений. Очевидно, что цензом при привлечении клириков и мирян для соответствующего служения должно быть безукоризненное исповедание православной веры, а также каноническое или юридическое образование.

Еще одна проблема церковного устройства связана с конституированием прихода. «Приходом, — по определению, данному в ныне действующем «Уставе», — является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме. Такая община составляет часть епархии, находится под каноническим управлением своего епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля»⁹. Сравним это определение с тем, какое дается приходу в «Определении о православном приходе» Поместного собора 1917—1918 годов: «Приходом в Православной Церкви называется общество православных христиан, состоящее из клира и мирян, пребывающих на определенной местности и объединенных при храме, составляющее часть епархии и находящееся в каноническом управлении своего епархиального архиерея, под руко-

⁹ Цит. по: Русская Православная Церковь и право: комментарий. М., 1999. С. 69.

водством поставленного последним священника-настоятеля»¹⁰. Разница в формулировках почти только редакционная, за исключением одного существенного момента. Из формулировки действующего «Устава» изъято указание на пребывание клириков и мирян прихода «на определенной местности». Новое определение прихода отражает реальное положение дел, когда фактически отсутствует обусловленность принадлежности к приходу местом жительства прихожанина, во всяком случае, в больших городах.

Реальность — вещь серьезная, но и она подлежит оценке с канонической точки зрения. Административное деление Церкви строится, как известно, на территориальном, а не на национальном, языковом, социальном, культурном или каком-либо еще принципе. В нормальных условиях православные христиане любой национальности, проживающие на одной территории, составляют один приход и окормляются одним епархиальным епископом, принадлежат одной поместной Церкви, ибо, по слову апостола Павла, во Христе «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного» (Кол. 3:11). При этом в своем территориальном размежевании поместные Церкви, епархии и приходы соотносятся с политико-административным делением, с установленными государственными и административными границами. Помимо очевидных удобств, этот принцип находит косвенное обоснование в самих канонах. Так, 38-е правило Трулльского собора гласит: «...Аще царскою властью вновь устроен или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел». На уровне поместных Церквей, при всей болезненной остроте и неулаженности проблемы диаспоры, этот принцип все-таки признается за основополагающий, он соблюдается и в размежевании епархий, но с делением епархии на приходы дело у нас сейчас обстоит иначе.

Конечно, и в синодальную эпоху всякий православный мог молиться, исповедоваться или причащаться в любом, а не только в своем приходе, и в любом соборном или монастырском храме. Но важнейшими требами: крещением, браковенчанием,

¹⁰ Собрание определений и постановлений Священного собора Православной Российской Церкви. Вып. 3. М., 1918. С. 13.

отпеванием — прихожанин был связан со своим приходом, так что отступления от установленного в этом отношении порядка могли допускаться лишь при их серьезной мотивации. Разрушение структуры приходских границ происходило у нас по трем основным причинам. Устранение приходов от ведения метрических книг, имевшее место на заре советской истории, фактически устранило прежде поддерживаемый государственными властями порядок совершения треб, связанных с актами гражданского состояния. Кроме того, гонения на Церковь в советскую эпоху побуждали малодушных, или деликатнее сказать, осторожных христиан замечать следы своего участия в церковной жизни и уже в этих целях посещать разные храмы. Наконец, условия жизни в большом городе с его сложной транспортной системой, с тем, что место службы у большинства его жителей расположено далеко от места проживания, делают близлежащий храм не всегда самым доступным. В суммирующем результате все эти обстоятельства выветрили из сознания многих современных христиан саму необходимость принадлежать к определенной приходской общине, либо, при сохранении сознания такой необходимости, позволять себе в этом отношении полную свободу выбора, мотивируемую часто субъективными пристрастиями.

Конечно, нет ни необходимости, ни реальной возможности эту свободу выбора упразднить либо существенно ограничить, приписав всех православных к определенным приходам, как это было в синодальную эпоху. Но помимо принципиальных канонических соображений, есть и вызываемая пастырскими соображениями реальная нужда в том, чтобы границы между приходами были все-таки обозначены, даже и в больших городах. Острота такой необходимости становится особенно очевидной, когда мы рассматриваем ситуацию с вызовами священников к тяжело больным или находящимся при смерти христианам. Внесение порядка в размежевание приходов могло бы существенно уменьшить случаи, когда священнику приходится ехать на другой конец города к умирающему, рискуя не застать его живым и ставя в трудное или безвыходное положение тех, кто обратится за подобной же требой в свой приходской храм и не успеет застать священника в своем приходе, потому что он отъехал в чужой. Первым шагом в восстановлении правильной территори-

альной структуры приходов могло бы стать включение в уставное определение прихода указания на его территориальную привязку, иными словами, упоминание о принадлежности к приходу православных христиан, проживающих на определенной местности, как это значилось в «Определении о православном приходе» Поместного собора 1917—1918 годов.

Весьма актуальна проблематика, связанная со сферой церковного брачного права, которая по существу не была затронута церковным законодательством со времени Поместного собора 1917—1918 годов и нуждается поэтому ныне в таком регулировании, которое бы соответствовало сложившейся правовой ситуации, радикально отличающейся от той, что имела место в синодальный период. Принципиальная новизна заключается в существовании светской юрисдикции брачных отношений, параллельной церковной юрисдикции, а также в том, что венчание брака не имеет гражданско-правовых последствий. Церковь в своем отношении к гражданскому браку занимает единственно возможную двойственную позицию, уважая его и считаясь с ним, она в то же время не уравнивает его с браком церковным. Но этот принципиально ясный и бесспорный подход служит всего лишь ориентиром к решению многочисленных коллизий, возникающих в пастырской и церковно-судебной практике, и сам по себе однозначных ответов не дает.

Бесспорно, что пастырь не должен отказывать в Причастии христианину или, чаще, христианке по обвинению в блудном сожительстве, если он или она состоят в гражданском браке, когда браковенчание не может быть совершено из-за неверия, иноверия или хотя бы упорного нежелания пойти на это другой стороны. Но уместно ли такое же снисхождение, когда и муж и жена принадлежат к Православной Церкви, исповедаются и причащаются, но, тем не менее, в течение продолжительного времени откладывают венчание или явно уклоняются от него? С другой стороны, в отдельных случаях как раз непризнание гражданского брака за брак может служить основанием для принятия решения в духе икономии, а не акривии. Например, в ситуации, когда лица, находящиеся в третьем гражданском браке, который допускается в Церкви лишь при наличии определенных условий — возрасте до 40 лет и отсутствии детей, либо в чет-

вертом браке, совершенно недопустимом в Церкви (Томос Единения), пожелают венчаться, то не отказать им в этом можно лишь при том условии, если не признавать их прежние гражданские браки за действительные. В противном случае, при признании действительности их прежних гражданских браков венчание становится невозможным, даже если одна из сторон состоит в первом браке.

В настоящее время решения подобных казусов приходится находить в каждом конкретном случае, и не исключено, что священники и даже епархиальные власти по аналогичным делам принимают разные решения ввиду отсутствия регулирующей церковнозаконодательной базы. Из представленных здесь соображений совершенно очевидной становится актуальность разработки церковного законодательства в области брачного права, учитывающего современную ситуацию, главная особенность которой в этом отношении в сравнении с синодальным периодом, как было уже сказано, заключается в параллельном существовании гражданской юрисдикции браков.

У нас сложилась совершенно разумная и единственно допустимая практика венчать лишь тех лиц, гражданский брак которых уже зарегистрирован, ибо гражданское брачное право не знает таких препятствий к браку, которые бы ничего не значили в церковном праве. Но такая согласованность норм имеет, конечно, частичный и односторонний характер, и обусловлена крайним либерализмом гражданского брачного права относительно препятствий к браку, ибо во многих случаях гражданский брак регистрируется при наличии несомненных препятствий к браку с точки зрения церковного права: например, брак после расторжения четвертого брака, брак при наличии кровного родства, скажем, в 4-й степени, при наличии свойства хотя бы и в 1-й степени. Очевидно, что священник или епископ не может принимать решение о допустимости венчания во всех случаях, когда существует гражданский брак. Более того, в отдельных случаях, особенно при близком кровном родстве, и вообще при наличии расторгающих препятствий, имеет смысл настаивать на прекращении кровосмесительного сожительства, например, между двоюродными братом и сестрой (54-е правило Трулльского собора), или сожительство с падчерицей после прекращения брака с ее матерью, хотя бы и при наличии граждан-

ской регистрации брака, либо на родной сестре первой жены (78-е правило Василия Великого).

Настоящая тема дает повод поставить вопрос о возможности для священноначалия ходатайствовать перед гражданской властью о таких модификациях брачного законодательства, которые бы учитывали хотя бы отчасти нормы церковного брачного права, не только религиозно обусловленные, но и разумные с биологической и нравственной точек зрения: о запрещении вступать в брак лицам, состоящим в кровном родстве до 4-й степени включительно, либо ближайших степенях свойства. Представляется также, что не вовсе бесперспективно добиваться признания государством гражданско-правовых последствий церковного брака, иными словами, признания его гражданско-правовой действительности. Никакого противоречия конституционному принципу светского государства в соответствующем акте государственной законодательной власти было бы нельзя усмотреть. Только в случае принятия подобного акта можно бы стало венчать браки без предварительной регистрации их в гражданском порядке.

В представленном докладе пунктирно обозначены лишь некоторые из особо актуальных проблем правовой жизни Церкви. Но уже простой перечень их говорит о насущной необходимости интенсификации церковного правотворчества. При этом, чтобы исключить принятие опрометчивых решений, издание всякого нового церковнозаконодательного акта требует солидной предварительной проработки и экспертизы. Путеводной же нитью в церковном правотворчестве могут быть только каноны, прочитываемые и интерпретируемые не буквально, но с учетом всех обстоятельств времени их издания и настоящего времени с его иной спецификой, читаемые не по букве, но в духе, которым руководствовались Отцы, всегда действовавшие по примеру Того, Кто, по слову Пророка, «трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит» (Ис. 42:3).

ЛИТУРГИЯ И ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ

Протоиерей Василий СТОЙКОВ

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Литургическое богословие считается сравнительно новой наукой. Оно возникло на Западе в связи с литургическим движением, которое было вызвано глубоким интересом к литургической традиции Православной Церкви¹. Труды православных авторов по литургическому богословию стали появляться в первой половине XX века. Зачинателями в этой области были русские богословы в эмиграции², которые начали работать над систематизацией «богословских идей, заключающихся в нашем богослужении»³.

Столь позднее появление литургического богословия как науки вовсе не означает, что истолкованием богослужения и раскрытием его смысла и значения никто до этого времени не занимался. Не говоря о плеяде литургистов, которые специально изучали православное богослужение, о пастырях Церкви, которые в беседах изъясняли богослужебные тексты в назидательных целях, и даже о святоотеческих творениях, донесших до наших дней литургические традиции Древней Церкви, мы должны признать, что сама литургическая жизнь Церкви с апостольской эпохи хранит в себе основы того, исследованием чего занимаются литургисты.

Церковь Христова как «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15), как «полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:23) с самого начала своего бытия содержит в себе все необходимое для осуществления своей благодатной миссии в мире сем. Но

¹ Протоиерей А. Шмеман. Введение в литургическое богословие. Париж, 1961. С. 22—23.

² Иеромонах Киприан (Керн). Крины молитвенные. Сборник статей по литургическому богословию. Белград, 1928, С. 1.

³ Архимандрит Киприан (Керн). Литургия. Гимнография и эортология. М., 1997. С. 11.

богатое сокровище, вверенное Церкви ее Божественным Основателем, не оставалось в ней бездейственным. Посредством благовестия святых апостолов (Мф. 28:19—20) и проповеди их преемников Церковь возвещала, во что и как она верует, «каков смысл и содержание вверенных ей истин Откровения»⁴. Это в одинаковой степени относится и к миссионерской деятельности Церкви (Мф. 28:19) и к устроению ее внутренней жизни (Мф. 28:20). Иными словами, важнейшей задачей Церкви является призыв к воспринявшим возвещенные истины веры соделать последние правилом жизни своей. О том же говорит и святой апостол Павел, указывая, что Господь установил различные служения «для созидания Тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:12—13).

Созидание Тела, Глава Которого есть Христос, совершается не одним только благовестием, принятие которого полагает начало новой жизни уверовавших, жизни во Христе и со Христом. Чтобы быть живыми членами Тела Христова — Церкви, надлежит быть в тесном общении со Христом (Ин. 15:1—5) и от Его полноты почерпать «благодать на благодать» (Ин. 1:16).

Созидание, о котором говорит святой апостол, является непрерывным процессом, представляющим взаимодействие людей и все возвращающей силы Божией (1 Кор. 3:5—9). И только при условии тесного и согласного соработничества Богу можно становиться жилищем Духа Божия, святым храмом Божиим (1 Кор. 3:16).

Средоточием этого благодатного процесса является богослужение, особенно святая Евхаристия, которую именуют вечной актуализацией Церкви как Тела Христова⁵, а непосредственное активное участие в ней — проявлением подлинной евхаристической жизни⁶.

Святая Евхаристия, будучи «Таинством Таинств»⁷, за простым внешним ритуалом сокрывает свой таинственный смысл. В своем учении о Евхаристии святой апостол Павел ясно говорит о том, что ее участники смерть Господню возвещают до Второго пришествия

⁴ Н. И. Сагарда. Древне-церковная богословская наука на греческом востоке в период расцвета (IV—V вв.). СПб., 1910. С. 5.

⁵ Протоиерей А. Шмеман. Указ. соч. С. 32.

⁶ Архимандрит Киприан (Керн). Евхаристия. Париж, 1947. С. 28.

⁷ Св. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Гл. 3, 1.

(1 Кор. 11:23—29). Таким образом, апостольское благовестие о Евхаристии сочетается с раскрытием значения крестной смерти Христовой, которая была предсказана пророчествами и прообразами. Это особенно явствует из апостольского учения о Христе как Первосвященнике по чину Мелхиседека (Евр. 5:5—10; 7:15—28 и др.), Который однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление Своею Кровию, «принесши Себя в жертву, чтобы поднять грехи многих» (Евр. 9:28). И потому служение в святилище земном — ветхозаветной скинии — является лишь образом небесного — совершеннейшей нерукотворной скинии, войдя в которую Христос уничтожил грех жертвою Своею (Евр. 9:1—11, 24—26). Рядом с этим также стоит образ Христа как пасхального агнца, «ибо, — говорит апостол, — Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5:7).

Естественно, что апостольский взгляд на Евхаристию и связанное с нею учение воспринимались христианами должным образом и служили импульсом для развития евхаристического богословия, на что указывает утверждение святителя Ириния Лионского о том, что христианское учение согласно с Евхаристией, а Евхаристия подтверждает учение⁸. Правда, существовавшее в Древней Церкви требование сохранять учение втайне не позволяло делать его доступным даже для оглашенных. Поэтому в писаниях древних учителей Церкви (II—III вв.), таких, как святые Игнатий Богоносец, Иустин Философ, Ириней Лионский, Ипполит Римский, Киприан Карфагенский и др., уделяется не так много места разъяснению богослужения.

Определенный вклад в развитие литургической мысли был сделан святителем Кириллом Иерусалимским (†386 г.), который в своих тайноводственных поучениях раскрывает внутренний смысл и символическое значение священнодействий чина оглашения и таинств крещения, миропомазания и Евхаристии⁹. Особым символизмом отличается книга «О небесной иерархии», которая надписывается именем святителя Дионисия Ареопагита. В ней разъясняются «тайнодействия» и «созерцательная сторона крещения, литургии, освящения мира, хиротонии, монашеского посвящения» и богослужения, совершаемого «над благочестиво-

⁸ Св. Ириней Лионский. Против ересей. Кн. IV, гл. 18, 5.

⁹ Св. Кирилл Иерусалимский. Творения. Изд. 2. С.Посад, 1893.

усопшими»¹⁰. Символическое объяснение богослужений содержится также в литургических творениях святителя Софрония, патриарха Иерусалимского (VII в.)¹¹, преподобного Максима Исповедника (†662 г.)¹², святителя Германа, патриарха Константинопольского (†740 г.)¹³, Николая Кавасилы, архиепископа Фессалоникийского (†1371 г.)¹⁴, блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского (†1429 г.)¹⁵.

Эти творения были известны русскому читателю в славянских переводах и поставляли обильный материал для составления книг о богослужении с назидательной целью. Наши ученые приложили много старания, чтобы перевести их на русский язык по лучшим оригинальным текстам и использовать для своих литургических трудов. Правда, авторы первых серьезных работ по литургике были написаны по славянским переводам и на славянском языке. К их числу относится труд митрополита Гавриила (Петрова) «О служении и чинопоследованиях Православной греко-российской Церкви», появившийся в 1792 году. В предисловии автор говорит, что он будет руководствоваться историческими свидетельствами о церковных «чиноположениях», а интересующихся «аллегорическими размышлениями» он отсылает к творениям блаженного Симеона, святого патриарха Германа и к другим «подобного содержания сочинениям»¹⁶. Архиепископ Вениамин (Румовский), наоборот, на основании именно этих творений весьма подробно изъясняет богослужение, что видно из его «Новой скрижали»¹⁷. Этот труд оказался весьма популяр-

¹⁰ Писания Святых Отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, Т. 1, СПб., 1855. С. 3—260.

¹¹ Там же. С. 265—291.

¹² Там же. С. 293—354.

¹³ Там же. С. 375—426.

¹⁴ Писания Св. Отцов... Т. 3. СПб., 1857. С. 291—426.

¹⁵ Писания Св. Отцов... Т. 2. СПб., 1856. С. 11—545, I—XI («Разговор о священных священнодействиях и таинствах церковных»); т. 3, СПб. С. 5—186 («Толкование» о храме, священнослужителях, священных одеждах и священнодействиях).

¹⁶ Труд митрополита Гавриила был переиздан в 1826 г. Киево-Печерской лаврой.

¹⁷ Первое издание в 4-х частях вышло в 1803 г. на славянском языке в Москве. В 1909 г. в С.-Петербурге этот труд был издан в 18-й раз (9-е издание на рус. яз.). Проф. А. Голубцов называет «Новую скрижаль» книгой класси-

ным. Пользуясь большим спросом в течение столетия, он выдержал девять изданий на славянском языке и столько же изданий в русском переводе.

В 1803 году был издан замечательный для своего времени научный труд под названием «Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии», автором которого является выпускник Московской духовной академии, преподаватель греческого и латинского языков в Московском университете И. Дмитриевский¹⁸. «Изъяснение», состоящее из трех частей, предваряется обширным «Предуведомлением» и «Введением в Божественную Литургию». Само наименование труда указывает на три аспекта в изложении литургического материала, которых придерживается автор в своем исследовании.

В XIX веке для нужд духовной школы создаются основательно разработанные курсы по литургике. Среди них можно отметить работу протоиерея Д. Смолодовича — «Литургика, или наука о богослужении»¹⁹, в которой говорится об истории богослужения, о священнослужителях, о книгах, суточных службах, службах минейных и триодных, о всех таинствах и некоторых чинах (венчания на царство, освящения храмов, пострижения в монашество и др.). Судя по объему курса, можно думать, что программа по литургике была обширной, и поэтому автору приходилось говорить обо всем, хотя и сжато.

Значительно большей полнотой отличается учебник, составленный архимандритом Гавриилом (Голосовым) — «Руководство по Литургике, или наука о православном богослужении», но и здесь ощущается недостаток исторических экскурсов и богословского синтеза. Главную задачу литургики автор видит в изъяснении состава и содержания всех видов богослужения. Он также считает, что не следует оставлять без объяснения церковных служб «в смысле созерцательном, прообразовательном, духовном и таинственном», а также догматическом и нравствен-

ческой для своего времени. См.: Из чтений по археологии и литургике. Ч. 2. С. Посад, 1918. С. 3.

¹⁸ И. Дмитриевский. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. 1804.

¹⁹ Протоиерей Д. Смолодович. Литургика, или наука о богослужении. Киев, 1861.

ном. Кроме того, по его мнению, исследования о богослужении должны основываться на исторических данных²⁰. Однако рамки семинарской программы не позволили ему последовательно выполнить эти требования.

Во второй половине XIX века русские литургисты все чаще настаивают на необходимости исторического изучения богослужения. Об этом, в частности, говорил архиепископ Филарет (Гумилевский), подчеркивая важность исторических данных для литургических исследований²¹. Профессор А. Катанский также пользовался историческим методом в своем «Очерке истории Литургии...», где он прослеживает развитие этого богослужения с I по XIV век, основываясь на исторических свидетельствах²².

Но «принципиальным реформатором литургии» и «фактическим основоположником ее научного бытия» считают ученика Катанского профессора И. Д. Мансветова²³, который, по словам профессора Глубоковского, «прочно аргументировал, что в литургических разысканиях надо выходить к первоначальному зерну, из которого постепенно развивалась вся дальнейшая богослуженная система, то органическим возрастанием по внутренним импульсам, то механическим напластованием по случайным внешним причинам»²⁴. Его перу принадлежит капитальный научный труд «Церковный устав (типик)...», в котором сочетается «детальный анализ с широким синтезом»²⁵. Профессор А. А. Дмитриевский в своей рецензии на эту работу отметил, что будущий исследователь устава обязан считаться с нею как с первой в истории последнего и «не лишенною весьма серьезных достоинств»²⁶.

Работа Мансветова по изучению литургических источников

²⁰ *Архимандрит Гаврил (Глосов)*. Руководство по Литургии, или наука о православном богослужении. Тверь, 1886. С. 14—15.

²¹ *Архиепископ Филарет (Гумилевский)*. Исторический обзор песнописцев и песнопений Греческой Церкви. Чернигов, 1864. С. 5.

²² *А. Катанский*. Очерк истории Литургии нашей Православной Церкви. СПб., 1868. С. 13—90.

²³ *Н. Н. Глубоковский*. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. С. 64.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 65.

²⁶ *А. А. Дмитриевский*. Церковный устав (типик). Отзыв на труд Мансветова. СПб., 1888, С. 96 (Оттиск из: «Христианское Чтение», №№ 9—10. С. 480—576).

и их систематической обработке нашла достойного продолжателя в лице другого специалиста в области литургики профессора Н. Ф. Красносельцева, оставившего после себя ценный научный вклад²⁷.

Особенно прославился своими трудами по исторической литургики ученик Красносельцева А. А. Дмитриевский, который под руководством первого написал кандидатскую работу «Богослужение в Русской Церкви в XVI веке», а затем (в 1882 г.) и магистерскую диссертацию на ту же тему²⁸. Предприняв научные путешествия на Афон (1886) и в другие места (1887—1888), Дмитриевский собрал богатейший рукописный материал, который лег в основу его громадного научного труда по описанию и изучению литургических манускриптов²⁹. Подготавливая свой труд к изданию, А. Дмитриевский с неутомимой энергией продолжает научные поездки в каникулярное время для работы над рукописями в книгохранилищах Афона, Патмоса, Константинополя, Афин, Рима и др. Одновременно он знакомится со службами в храмах на святых местах, о чем пишет очерки, имеющие не только познавательную, но и научную ценность³⁰.

Неутомимый труженик на ниве исторической литургики, профессор Дмитриевский своим энтузиазмом вдохновлял

²⁷ Н. Н. Глубоковский. Указ. соч. С. 65. В частности, Красносельцев является автором таких трудов, как «Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки» (Казань, 1885), «Типик церкви св. Софии в Константинополе» (IX в.) (Одесса, 1892). О других многочисленных научных трудах, в том числе и по литургики, сообщается в сборнике, посвященном его памяти: «Поминка по Н. Ф. Красносельцеве (†11.IX.1898)». Одесса, 1899.

²⁸ Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Ч. I. Службы круга седмичного и годовичного и чинопоследования таинств. Историко-археологическое исследование. Казань, 1884.

²⁹ А. Дмитриевский. Путешествие на Восток и его научные результаты (в ТКДА за 1889—1890 гг.; отд. изд. К., 1890, IV. С. 193). Его докторская диссертация «Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока» издавалась с большими затруднениями: т. I. К., 1895; т. II. К., 1901, а т. III только в 1917 г. Собранный материал позволял продолжить издание. Дмитриевский подготовил IV и V тома, но им не суждено было увидеть свет. См.: Б. И. Сове. Русский Гоар и его школа. Богосл. труды, №4. С. 59.

³⁰ Большинство этих очерков издано в 1907—1915 гг. в Санкт-Петербурге. Они касаются главным образом совершения богослужения в двенадцатые праздники Рождества Христова, Сретения Господня, Богоявления, Преображения, Вознесения и др.

многих своих последователей. У него было немало учеников, которые под его руководством писали кандидатские работы³¹. Среди них профессор протоиерей М. Лисицын, протоиерей М. Прилуцкий, который был и его преемником на кафедре литургии в Киевской духовной академии (1908—1912) и др.³²

Большой вклад в литургическую науку внесли также профессор И. А. Карабинов и протоиерей К. Кекелидзе³³.

Особое место в истории литургии занимает профессор Киевской духовной академии И. Н. Скабалланович. В своей докторской диссертации «Толковой Типикон» он детально рассмотрел все части богослужения от их возникновения до нашего времени, дав им «исчерпывающее историко-критическое освещение»³⁴. «Толковый Типикон» был издан в трех выпусках, которые последовательно выходили в 1910, 1913 и в 1915 годы. Затем была издана серия его очерков под общим названием «Христианские праздники»³⁵. В каждой книге этого издания дается история праздника, объяснение стихир, канонов и др. частей службы. Все это сопровождается обильными примечаниями со ссылками на источники. Было выпущено всего шесть книг, в которых рассмотрены три Господских и три Богородичных праздника. Серия эта осталась незавершенной. И только через восемь десятилетий появилась работа о празднике Сретения Господня, которая в ка-

³¹ Список учеников приводит Б. И. Сове в своем очерке. Богосл. труды, №4.

³² Б. И. Сове. Указ. соч. С. 73—81.

³³ Протоиерей К. Кекелидзе. К вопросу празднования Рождества Христова в Древней Церкви. К., 1905; Иерусалимский канонарь VI в. (грузинская версия). Тифлис, 1912 и др. труды; Карабинов И. А. Евхаристическая молитва (анафора). Опыт историко-литургического анализа. СПб., 1908. Архимандрит Киприан говорит, что «работы проф. Лисицына по истории славяно-русского типикона, протоиерея Кекелидзе по грузинским литургическим памятникам, Карабинова по истории Постной Триоди и Евхаристической молитвы до сих пор считаются лучшими трудами в этих областях». См. Литургика. Гимнография и эортология. М., 1997. С. 15.

³⁴ Архимандрит Киприан (Керн). Литургика. С. 16.

³⁵ Первая книга из этой серии — «Рождество Пресвятой Богородицы» вышла в 1915 г.; в том же году кн. 2 — о празднике Воздвижения; в 1916 г. вышли кн. 3—6 соответственно о праздниках Введения, Рождества Христова, Пятидесятницы и Успения. Общая характеристика дана архим. Киприаном (Керном). См.: Литургика, с. 16 и 17.

кой-то степени продолжает замысел Скабаллановича³⁶.

После некоторого перерыва, связанного с уходом из Киевской академии, Дмитриевский вернулся к преподаванию литургики в качестве профессора Петроградского богословского института. Среди студентов, интересовавшихся этой наукой, был и Н. Успенский, который под руководством Дмитриевского написал кандидатскую работу о происхождении всенощного бдения³⁷. Возглавив кафедру литургики в Ленинградской духовной академии, Н. Д. Успенский явился продолжателем дела Дмитриевского. Его магистерская диссертация о чине всенощного бдения свидетельствует о том, что он стоит на таких же научных позициях, какие отстаивал его учитель³⁸. Его исследовательские интересы воплотились в ряд публикаций в «Богословских трудах». Наиболее значительные из них касаются вечерни, всенощного бдения, литургии³⁹.

Подобно своему учителю, профессор Успенский руководил работами своих учеников, которые должны были исполь-

³⁶ Ю. И. Рубан. Сретение Господне. Опыт историко-литургического исследования. СПб., 1994. В отличие от Скабаллановича, который в своих выпусках главное внимание уделял разъяснению богослужебных текстов праздника, автор данного опыта делает акцент на научно-историческом аспекте (см. с. 9 примеч.), а содержание богослужения им рассматривается в приложении 2 (с. 119—143). Работа написана по первоисточникам на должном научном уровне с критическим подходом к используемому материалу. К каждой из трех глав дан подробный научный комментарий.

³⁷ Б. И. Сове. Указ. соч. Примеч. С. 7. Сохранился отзыв А. А. Дмитриевского на эту диссертацию. Л., б/г. Машинопись.

³⁸ Н. Д. Успенский. Чин всенощного бдения (агриппия) в Греческой и Русской Церкви. Л., 1948. LXXXII. Машинопись. Оценка трудов Н. Д. Успенского дана в Богосл. трудах за 1975, №13: П. Уржумцев. Профессор Н. Д. Успенский (к 50-летию юбилею научной деятельности). С. 8—19; П. Дудинов. Список трудов Н. Д. Успенского. С. 20—25; Н. Иванов. Музыковедческая деятельность Н. Д. Успенского. С. 26—39.

³⁹ Православная вечерня (историко-литургический очерк). Богосл. труды, №1. М., 1960. С. 5—54; Анафора (опыт историко-литургического анализа). Богосл. труды, №13 (1975). С. 40—147; Литургия Преждеосвященных Даров (историко-литургический очерк), Богосл. труды, №15. С. 146—184; Чин всенощного бдения на православном Востоке и в Русской Церкви. Богосл. труды, №18. С. 5—117; Богосл. труды, №19. С. 3—70; Византийская литургия (историко-литургическое исследование). Богосл. труды, №21. С. 5—53; Богосл. труды, №22. С. 68—114; Богосл. труды, №23. С. 5—58; Богосл. труды, №24. С. 5—45; Богосл. труды, №26. С. 5—17.

зовать рукописные источники⁴⁰.

Одновременно, по согласованию с ним, в 70-е годы лекции по литургике читал иеромонах Михаил Аранц, который защитил магистерскую диссертацию на тему «Богослужение часов по древним спискам Византийского Евхология» (Л., 1975). На древних византийских рукописях основывались и его лекции по истории Типикона, историческому развитию литургии, чинопоследованиям таинств, суточному кругу богослужений⁴¹.

Из этого краткого исторического экскурса видно, что русские литургисты, трудившиеся во второй половине XIX — начале XX веков, заложили прочный фундамент в развитие православной литургической науки. Собранные ими в изобилии богослужебные источники предоставили возможность научных исследований не только им самим, но и всем желающим углубиться в изучение богослужебных чинопоследований. По словам протоиерея А. Шмемана, своими трудами они расчистили дорогу «к подлинному литургическому богословию... к возрастанию литургии в подлинно богословскую дисциплину»⁴².

Литургическое богословие должно заниматься раскрытием богословского смысла богослужения. Правда, литургика в общем всегда стремилась объяснить богослужение, но нередко это ограничивалось символизмом⁴³ или «ритуалистическим подходом»⁴⁴. «Поэтому задача литургического богословия, по утверждению протоиерея А. Шмемана, состоит в том, чтобы дать объяснению богослужения и всего литургического предания Церкви богословский статут. Это значит, поясняет он, во-первых, найти и определить понятия и категории, которые способны выразить по возможности полно сущность литургического

⁴⁰ О диссертантах, работавших под руководством Н. Д. Успенского, сведения даны в очерке П. Уржумцева, который был одним из них (Богосл. труды, №13).

⁴¹ История Типикона. Рим. 1978; Историческое развитие Божественной Литургии. Рим. 1978; Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям греческого Евхология. Л., 1979; Как молились древние византийцы. 1979. Впоследствии были изданы и другие литургические работы иеромонаха Михаила Аранца, в частности: Евхаристия Востока и Запада. Рим. 1998; Крещение и Миропомазание — Таинства Византийского Евхология. Рим. 1998.

⁴² Протоиерей А. Шмеман. Указ. соч. С. 19.

⁴³ Там же. С. 24.

⁴⁴ Архимандрит Киприан. Литургия. С. 7—8.

опыта Церкви; во-вторых, связать их с той системой понятий, которой богословие истолковывает веру и учение Церкви; и, наконец, в-третьих, отдельные данные литургического опыта представить как связное целое, как в конечном итоге «закон молитвы», соприродный Церкви и определяющий «Закон веры»⁴⁵.

Для решения этой задачи требуется соответствующий метод, который состоит в том, что литургист начинает с исторического изучения богослужения и, базируясь на нем, уясняет его развитие и его общий смысл. Вот почему так важен вклад наших литургистов исторического направления, представивших в своих работах скупую исторический анализ, на основе которого можно прийти к богословскому синтезу — главной части литургического богословия⁴⁶.

Впрочем такой синтез имеет место и в трудах упомянутых выше литургистов. Это признает архимандрит Киприан (Керн), когда в начале сборника своих статей по литургическому богословию говорит, что до него в этой области трудились М. Скабалланович, Дмитриевский и другие авторы⁴⁷. Так что на основании этого суждения начало литургического богословия надлежит отнести ко времени появления трудов этих авторов, т. е. к XIX веку. Но ни архимандрит Киприан, ни протоиерей А. Шмеман, которые известны своими работами в данной области, не называют точную «дату рождения» литургического богословия как самостоятельной науки. Оба этих богослова, тем не менее, сделали очень много для того, чтобы на Западе вызвать и поддерживать интерес к православному богослужению.

«Крины молитвенные» первого из них дают толкование седмичного круга служб. Кроме того, здесь имеются три статьи по отдельным вопросам, которые освещаются на основе литургического материала. Он написал также ряд очерков о литургии⁴⁸. Патролог и литургист, архимандрит Киприан органично сочетает изучение святоотеческого наследия, выраженного в богословских творениях и в богослужебных текстах. Его лекции в Пра-

⁴⁵ Протоиерей А. Шмеман. Указ. соч. С. 24—25.

⁴⁶ Там же. С. 27—29.

⁴⁷ Крины молитвенные. С. IV—V.

⁴⁸ Епиклезис в александрийских Литургиях. Белград, 1932; Епиклезис первых христианских Литургий. Белград, 1932; Епиклезис в византийских Литургиях. Скопле, 1939.

восславном богословском институте в Париже полны ссылок на творения святых Отцов и на церковные службы. Это, в частности, характерно для его лекций, которые он подготовил к печати еще в 1945 году (были опубликованы лишь в 1964 году, через четыре года после его смерти) под названием «Литургика. Гимнография и эротология». Здесь, указывая на цель литургических исследований, автор говорит, что в круг предметов, подлежащих систематизации богословских идей, входит все заключающееся в «церковных песнопениях, иконографических композициях, последовании праздников, таинств и вообще во всем церковно-служебном обиходе»⁴⁹. Особое внимание в своих лекциях он уделял литургии. Курс лекций по этой теме лег в основу его большого труда, подготовленного к печати в 1946 году и изданного в 1947 году под названием «Евхаристия». Сам автор отмечает, что его труд «представляет собою историческое, богословское и практическое истолкование Божественной Литургии», какое в свое время предпринял И. Дмитриевский⁵⁰. Так же, как и данный литургист, архимандрит Киприан пользовался толкованиями преподобного Максима, патриарха Германа, Николая Кавасилы и Симеона Солунского. Но при решении спорных научных вопросов он старался «искать ответа у всех литургических и исторических авторитетов, без различия их конфессиональной принадлежности»⁵¹, что подтверждается большим списком использованных им работ⁵². Труд состоит из двух отделов: в первом дается история литургии и описание ее типов, а во втором — ее объяснение с практическими указаниями и богословским истолкованием. Цель последних — раскрыть учение о Евхаристии, как таинстве, как жертве и как великом символическом действе⁵³.

Любовь к богослужению и глубокая евхаристичность, присущая архимандриту Киприану⁵⁴, очевидно, вдохновила одного из его учеников заняться изучением литургических проблем. В

⁴⁹ *Архимандрит Киприан*. Литургика. С. 11.

⁵⁰ *Архимандрит Киприан*. Евхаристия. С. 21.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. Библиография. С. 5—19.

⁵³ Там же. С. 339, ср.: с. 167—168, а также с. 25—29.

⁵⁴ *А. И. Сидоров*. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма. Вступительная статья к труду архимандрита Киприана «Антропология св. Григория Паламы». М., 1996. С. X.

результате появился посвященный его памяти труд протоиерея А. Шмемана «Введение в литургическое богословие»⁵⁵, в котором последний говорит сначала о задаче и методе этой науки, а затем останавливает свое внимание на проблемах Устава, его происхождения и развития вплоть до времени «византийского синтеза». Пользуясь работами русских литургистов, а также многочисленными трудами западных авторов, изданных в 40-е и 50-е годы XX века, автор высказывает свое собственное (порой весьма смелое) мнение по этим проблемам. Правда, в своих окончательных выводах он осторожно допускает иной взгляд на путь литургического развития и обнаруживает открытость к дискуссии⁵⁶.

Этот труд А. Шмемана заслуживает большего внимания, чем можно ему уделить в данном кратком и беглом обзоре. Тем более, что необходимо коснуться и других его литургических работ. Одна из них рассматривает таинство крещения⁵⁷. В ней автор справедливо сетует на то, что это таинство перестало быть делом всей общины, каковым оно было в древности⁵⁸. Он считает, что это стало результатом утраты понимания крещения «как личной Пасхи и личной Пятидесятницы человека, как вступления в народ Божий...»⁵⁹. Поэтому своей целью в данной работе протоиерей А. Шмеман ставит раскрытие «первоначальной литургической связи между Пасхой и крещением»⁶⁰, между крещением и Евхаристией⁶¹, участвуя в которой новокрещенный присоединяется к общине, становясь членом единой братской семьи⁶².

С таким же искренним желанием раскрыть подлинный смысл церковных служб написана и его небольшая работа

⁵⁵ Труд этот был представлен как докторская диссертация в 1959 г. Издан в Париже в 1961 г.

⁵⁶ Как на пример такой позиции протоиерея А. Шмемана можно сослаться на его суждения в заключительной части этого труда, с. 238—247.

⁵⁷ Протоиерей А. Шмеман. Водой и Духом. О таинстве крещения. М., 1993. С. 224.

⁵⁸ Там же. С. 7.

⁵⁹ Там же. С. 10.

⁶⁰ Там же. С. 13, 143—146 и др.

⁶¹ Там же. С. 152—155.

⁶² Там же. С. 155—56.

«Великий пост»⁶³, в который на основании текста великопостных богослужений раскрывается глубокий смысл поста и его значение в духовной жизни христиан.

Последние восемь лет своей жизни протоиерей А. Шмеман (†1983 г.) работал над большим трудом о литургии⁶⁴, который, по его словам, представляет не ученое исследование, а ряд размышлений о Евхаристии на основании личного опыта. В двенадцати главах автор последовательно изъясняет литургию как таинство евхаристического собрания, конечная цель которого «во вхождении Церкви на небо, исполнение ее за трапезой Христовой, в Его Царстве», согласно завещанию Самого Господа (Лк. 22:29—30)⁶⁵. Останавливаясь на раскрытии представления о Евхаристии как «таинства собрания», отец Александр, вслед за протоиереем Н. Афанасьевым⁶⁶, настаивает на сослужении предстоятелю всех, а не только духовенства. Именно в этом, по его убеждению, выявляется соборный характер Евхаристии⁶⁷. В главе о Евхаристии как о «таинстве царства» проводится различие между изобразительным символизмом (западного происхождения), практически отвергающим связь с реальностью, и православным символизмом, который, наоборот, такую связь устанавливает, ибо в нем «сама реальность познается прежде всего как исполнение символа, а символ как исполнение реальности»⁶⁸. Под знаком соборности и реального символизма здесь рассматриваются все основные священнодействия литургии. В конце своего труда, протоиерей А. Шмеман выражает убеждение в том, что «подлинное возрождение Церкви начнется с возрождения евхаристического»⁶⁹.

На этом беглый и далеко неполный обзор литургических трудов можно завершить. Но все же нужно отметить, что есть еще немало работ, которые раскрывали смысл и значение пра-

⁶³ Протоиерей А. Шмеман. Великий пост. / Перев. монахини Серафимы (Осоргиной). М., 1993. Первое русское издание вышло в Париже в 1981 г.

⁶⁴ Протоиерей А. Шмеман. Евхаристия. Таинство Царства. Париж, 1984; 2-е изд. М., 1992.

⁶⁵ Указ соч. 2-е изд. С. 26.

⁶⁶ Протоиерей Н. Афанасьев. Трапеза Господня. Рига, 1992. С. 46—59. 1-е издание этого труда вышло в Париже в 1952 г.

⁶⁷ Протоиерей А. Шмеман. Евхаристия. С. 11—16 и далее.

⁶⁸ Там же. С. 33—42, ср.: с. 298—299.

⁶⁹ Там же. С. 298.

восславного богослужения. К их числу, например, относится труд А. Н. Муравьева, изъясняющий всенощное бдение и литургию, службы Великого поста и Пасхи, таинства, праздники и некоторые чинопоследования, выдержавший 12 изданий⁷⁰. Нельзя обойти молчанием двухтомное сочинение протоиерея Г. Дебольского, в котором рассматриваются праздники двенадцатые, в честь 67 икон Божией Матери, в дни памяти святых, службы недель Постной и Цветной Триоди и другие. С 1837 по 1901 год оно выдержало десять изданий⁷¹. Надлежит упомянуть и объемистый сборник бесед священника Г. Дьяченко о богослужении. Хотя этот труд имеет компилятивный характер, но в нем скрупулезно собрано множество различных литургических сведений⁷².

Еще недостаточно изучены литургические размышления святого Иоанна Кронштадтского, хотя уже имеются опыты систематизации его воззрений⁷³.

Есть и такие работы, которые хранятся в рукописях или в машинописи. Можно, например, назвать кандидатскую работу И. Извекова «Октоих как нравоучительной памятник» (СПДА, 1906, 154 л. рукоп.) и размышления митрополита Вениамина (Федченкова) на семь двенадцатых праздников, на Пасху, на Обрезание Господне (машинопись).

В числе изданных в XX веке работ должны быть упомянуты «Чтения по литургическому богословию» епископа Вениамина

⁷⁰ А. Н. Муравьев. Письма о богослужении. СПб., 1836; изд. 10-е. К., 1873; изд. 12-е. СПб., 1894. Его же. Попечение Православной Церкви о спасении мира. Изд. 4-е. СПб., 1894.

⁷¹ Протоиерей Г. Дебольский. Дни богослужения Православной Кафолической Восточной Церкви. Изд. 9-е. СПб., 1894; изд. 10-е. СПб., 1901.

⁷² Священник Г. Дьяченко. Общедоступные беседы о богослужении Православной Церкви, приспособленные к живой церковной проповеди, внебогослужебным собеседованием с народом и семейному чтению христиан. Со многими церковно-археологическими, церковно-историческими, догматическими, нравственными и иными приложениями. М., 1898.

⁷³ Литургические воззрения св. Иоанна Кронштадтского неоднократно издавались в извлечениях из его «Дневника», напр.: Протоиерей И. Сергиев. Мысли о богослужении Православной Церкви. М. 1894. Одним из опытов систематизации является работа митрополита Вениамина (Федченкова) «Небо на земле». Св.-Ильинское изд. 1978. Первый раз работа была издана в Париже до возвращения автора в Россию (1948 г.).

(Милова)⁷⁴ и «Церковь Духа Святого» протоиерея Н. Афанасьева⁷⁵.

В наших православных журналах содержится немало статей на литургические темы, ознакомление с которыми тоже необходимо для объективного обзора истории и оценки развития литургической науки⁷⁶.

В поле зрения литургиста должны находиться и труды представителей других Православных Церквей и инославных авторов⁷⁷.

Весь этот обширный материал необходимо изучать, тщательно исследовать, чтобы, с одной стороны, ясно представлять достижения православного литургического богословия, а, с другой — иметь возможность беспристрастно судить об изысканиях западных литургистов.

Литургика как наука прошла сложный путь. В системе богословского образования она долгое время не считалась самостоятельным предметом, и только во второй половине XIX века ей уделяется больше внимания. Н. Н. Глубоковский считает, что фактическая история литургической науки начинается с Устава 1869 года, учредившего кафедру церковной археологии и литургии «в достоинстве равноправных предметов в научно-богословской системе»⁷⁸. Однако должно было пройти некоторое время, чтобы появились серьезные труды в этой области. Следует также учесть, что перед духовной школой стояли не одинаковые задачи в деле преподавания литургии. Для питомцев семинарии требовалось предлагать систематический курс с наиболь-

⁷⁴ *Епископ Вениамин (Миров)*. Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977. Работа составлена только на основании богослужебных текстов.

⁷⁵ *Протоиерей Н. Афанасьев*. Церковь Духа Святого. Париж, 1971. В книге немало литургического материала. См., например, гл. III: Служение лаиков в области священнодействия (с. 41—60 по рижскому изд.); ср. его же: Трапеза Господня. Рига, 1992. С. 46—59.

⁷⁶ В качестве примера можно назвать следующие статьи: *Митрополит Никодим (Ротов)*. Святая Евхаристия — таинство жизни Церкви. — ЖМП, №4, 1974; *Епископ Дионисий (Лукин)*. Богослужения Великого Поста как путь души христианской через Голгофу к Воскресению. — ЖМП, №4, 1967; *Священник И. Белевцев*. Идея мира в Литургии. — ЖМП, №4, 1961.

⁷⁷ Отметим здесь хотя бы две работы. *Митрополит Иоанн Зизиулас*. Евхаристия: некоторые библейские аспекты. — «Символ», №24. Париж, 1990. С. 9—56; *Жан-Мари-Роже Тийар*. Евхаристия и Церковь. Там же. С. 57—104.

⁷⁸ Н. Н. Глубоковский. Указ. соч. С. 64.

шим охватом литургических вопросов. Академия же не была стеснена рамками учебных программ, и потому здесь предоставлялась возможность для чтения лекций по избранной тематике с углубленным научным исследованием отдельных литургических проблем. Это, например, видно из лекций профессора А. Голубцова, который видит свою задачу не в изъяснении богослужения, а в определении его исторических основ, «в разъяснении его исторических форм и генезиса»⁷⁹. Такая постановка преподавания стала возможной только в связи с развитием исторической литургики.

Совсем иная задача стояла перед пастырями Церкви, которые обязаны были в популярной форме раскрывать смысл совершаемых в храме богослужений. Наиболее наглядным примером в этом отношении служат упомянутые выше общедоступные беседы священника Г. Дьяченко, которые можно назвать практической литургией для народа.

Что же касается собственно литургического богословия с его целями и задачами, отмеченными выше, то оно должно занять подобающее место в богословском образовании высшего уровня. Для развития данной науки имеется достаточный фундамент, заложенный корифеями отечественной школы литургистов. Однако при этом должны использоваться научные исследования из других областей. Архимандрит Киприан, например, указывает на необходимость связи литургического богословия с патристикой и иконописью⁸⁰. Материалами церковной археологии пользуется протоиерей А. Шмеман, который, в частности, говорит, что эволюция «места и значения храма» сыграла значительную роль в процессе «прорыва» мистериальной религиозности⁸¹. Чтобы согласиться с таким мнением (как и с другими суждениями по поводу храма и «храмового благочестия»), откорректировать его или опровергнуть, естественно, требуется тщательное изучение столь непростого вопроса на основании церковно-археологических исследований. О тесной связи между церковной археологией и литургией довольно убедительно го-

⁷⁹ Н. Н. Глубоковский. Указ. соч. Ч. 2. С. 4.

⁸⁰ Архимандрит Киприан (Керн). Литургия. С. 9—10.

⁸¹ Протоиерей А. Шмеман. Введение в литургическое богословие. С. 130, см. также с. 131—139.

ворит профессор А. Голубцов⁸². Даже в семинарском учебнике архимандрита Гавриила уделяется немало внимания сведениям из области церковной археологии и иконографии⁸³.

Надлежит также остановиться несколько на символическом толковании богослужения. Довольно часто выражается пренебрежительное, скептическое и даже отрицательное отношение к символике⁸⁴. Но при этом не приводятся убедительные аргументы. Конечно, и сама символика должна иметь веские обоснования. Имеющие место искусственные толкования не могут служить причиной неприятия символизма. Ведь символическое толкование является историческим феноменом, который невозможно отрицать. Тем более, что символика укоренена в святоотеческой традиции, которая, в свою очередь, зиждется на апостольском предании и Священном Писании.

Важным свойством святоотеческого символизма является его тесная связь с реальностью. «Созерцание мысленного в символах при помощи видимого, — говорит преподобный Максим Исповедник, — есть вместе духовное познание и уразумение видимого посредством невидимого: потому что вещи, которые объясняют одна другую, необходимо должны иметь на себе совершенно точные и явственные отражения одна другой, и связь между ними должна быть неразрывная»⁸⁵. Такой взгляд на символ определяет верный подход к изъяснению богослужения. Из

⁸² А. Голубцов. Из чтений по археологии и литургике. Ч. 1. С. 10—12; ч. 2. С. 1—3.

⁸³ См.: Руководство по литургике, гл. V (с. 272—319), гл. VI (с. 320—347); гл. VII (с. 348—377).

⁸⁴ Протоиерей А. Шмеман, например, считает искусственным толкование литургии как символического изображения земной жизни Спасителя. См. его Введение в Литургическое богословие, с. 114, ср. с. 39. Он также говорит, что изобразительно-символическое восприятие Евхаристии «выражает мистериальное перерождение литургического благочестия». Там же, с. 147. При этом в качестве примера делает глухую ссылку на Николая Кавасилу, у которого, между прочим, читаем следующее: «совершаемое при священнодействии Святых Даров все имеет прямое отношение к домостроительству Спасителя, и это с той целью, чтобы созерцание этого домостроительства, находящегося как бы у нас перед глазами, освящало наши души и таким образом мы делались способными к принятию Святых Тайн». Изъяснение Божественной Литургии. СПб, 1857. Т. III, гл. 1. Писания ..., с. 296.

⁸⁵ Преп. Максим Исповедник. Тайноводство, гл. 2. Писания Свв. Отцов... Т. I. С. 306; ср.: Протоиерей А. Шмеман. Евхаристия. С. 33—42, 298—299.

этого вытекает необходимость для литургиста «определить природу и сущность литургического символа и его места в богослужении»⁸⁶, всегда памятуя, что «уподобление бывает, — по словам святого Кирилла Иерусалимского, — только в образе, а спасение в самой вещи», ибо спасение — не подобие, «но сама действительность»⁸⁷.

Профессор А. Голубцов справедливо считает, что мистические и аллегорические толкования нельзя считать досужим вымыслом, потому что в них содержится исторический материал. Следует только вдумчиво относиться к этим толкованиям и, учитывая особенности языка и способы выражения мысли, присущие времени жизни толкователей, уяснить их подлинный смысл⁸⁸.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть высказанную выше мысль о необходимости тщательного изучения всего сделанного предшественниками в литургической области. Без объективной оценки этой богатой сокровищницы трудно будет уверенно идти вперед в деле поступательного органичного развития литургической науки.

⁸⁶ Протоиерей А. Шмеман. Введение... С. 24.

⁸⁷ Св. Кирилл Иерусалимский. Тайноводственные поучения. Творения. Изд. 2. С. Посад, 1893. С. 287, 288.

⁸⁸ А. Голубцов. Указ. соч. Ч. 2. С. 4—5.

Протоиерей Борис ПИВОВАРОВ

**БОЖЕСТВЕННАЯ ЕВХАРИСТИЯ
КАК ОСНОВА ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ
И ЗАЛОГ СПАСЕНИЯ**

Ядый Мою Плоть и пияй Мою
Кровь во Мне пребывает, и Аз в нем.
(Ин. 6:56).

Ядый Мою Плоть и пияй Мою
Кровь имать живот вечный, и Аз вос-
крешу его в последний день.
(Ин. 6:54).

Божественная Евхаристия является средоточием всей церковной жизни и основой духовной жизни каждого православного человека. Цель настоящей статьи — показать, насколько важное значение в духовной жизни члена Церкви Христовой Православной имеет Святое Причащение. Моя основная задача — выявить наиболее актуальные вопросы современной евхаристической практики в Русской Православной Церкви и через свидетельства, заимствованные из источников церковного богословия, наметить возможные пути к решению этих вопросов.

Первый раздел статьи показывает центральное место Евхаристического богословия в церковном богословии. Второй раздел посвящен евхаристической практике. Третий — содержит свидетельства о благодатных действиях Евхаристии, четвертый — практические рекомендации и пожелания. В статье имеется краткий список богословской литературы по теме «Евхаристия».

1. Евхаристическое богословие

Евхаристия — не проблема (в современном, светском употреблении слова), а таинство, или по святоотеческому наименованию — «*Таинство Таинств*» церковных. Потому богословское исследование Евхаристии должно соответствовать литургическому и святоотеческому Преданию Церкви Христовой Православной.

Говоря о Церковном Предании как об учении Церкви, священномученик Иринеи, епископ Лионский, писал: «*Наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает наше учение*»¹.

Важнейшие письменные источники для Евхаристического богословия — тексты Священного Писания, а также тексты литургий. Евхаристические молитвы литургии святителя Василия Великого являются вершиной церковного богословия. В них содержится изумительное изображение Божественного домостроительства и наиболее выразительное литургическое молитвенное свидетельство о спасительных плодах Евхаристии.

Евхаристия наилучшим образом раскрывает нам веру Церкви Христовой Православной. Она «заключает в себе спасительное действие Креста для всех времен» (святитель Иоанн Златоуст). Она всегда напоминает нам о нашем посвящении Богу в таинстве крещения. «Потому и священник, — пишет святитель Иоанн Златоуст, — призывает нас к этому (к Святым Тайнам), именуя святыми: “Святая святым!”». В Священном Писании Нового Завета святыми, как известно, именуются все принявшие святое крещение, то есть все христиане.

«Все Таинства церковные соединены с Евхаристией. Именно Евхаристия сообщает им действительность, — пишет митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас). — Мы отделили Таинства от Евхаристии, и это большая трагедия в смысле литургическом»².

Евхаристия делает нас причастниками Воскресения Христова и наследниками Жизни Вечной. Преосвященный Василий

¹ Св. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996. Репринт с изд.: «Сочинения Святого Иринея, епископа Лионского». Спб., 1900.

² Митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас). «Богословие — это служение Церкви». — Церковь и время, №3, 1998. С. 92—93.

(Кривошеин) († 1985 г.), архиепископ Брюссельский и Бельгийский, говорит, что «Таинство Евхаристии тоже (как и крещение) есть таинство смерти и жизни Христовой и вместе с тем возвешение Его спасительного дела и ожидание Его Второго Пришествия: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11:26). Причащение Святых Таин Христовых является источником и залогом нашего воскресения, как об этом свидетельствует Сам Господь: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день... Ядущий хлеб сей жить будет вовек» (Ин. 6:53—54, 58). Вот почему Святой Игнатий Антиохийский называет Тело и Кровь Христовы лекарством бессмертия, противоядием, чтобы не умереть» (см. Еф. 20:2)³.

Как новозаветная Пасхальная трапеза Божественная литургия всякий раз являет верным Пасху Христову и напоминает о Втором славном Пришествии Христовом. «Смерть Твою возвещаем, Господи, Воскресение Твое исповедуем!» — восклицали вслед за диаконами все участники Божественной литургии в Древней Церкви. (Эти слова сохранились в чинопоследовании Литургии святого апостола Иакова).

«Агнец Божий, добровольно идущий на заклание, стоит в центре всего чина Литургии. И вместе с тем, Этот Страждущий Господь — есть прежде всего и *Живый*, и *Прославленный*, и *Воскресший*, лучами славы Его, лучами Воскресения озарено все Таинство Евхаристии»⁴.

Божественной Евхаристией знаменуются все церковные праздники. Можно сказать, что Божественная литургия *совершает* церковные праздники. В дни поста Четыредесятницы по Уставу церковному литургия не совершается (кроме Литургии преждеосвященных Даров, совершаемой по завершении подвига дневного поста ради укрепления постящихся Святым Причащением).

³ Архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий. «Спасительное дело Христа на Кресте и в Воскресении». — ЖМП, №2, 1973. С. 69.

⁴ Н. Арсеньев. «Душа Православия». — Сборник «Из жизни духа». Без м. и г. С. 63. (Статья написана в Париже в 1928 г.).

Праздником всех церковных праздников является Пасха Христова. Очень важно понять, что в Огласительном Слове на Пасху святителя Иоанна Златоуста содержится призыв не к розговенью, а ко Святому Причащению: «Постившийся и непостившийся, возвеселитесь днесь! Трапеза исполнена, насладитесь вси! Телец упитанный, никтоже да изыдет алчай, вси насладитесь пира веры!». К новозаветной Пасхальной трапезе, то есть к Святой Евхаристии, призывает нас на Пасху святитель Иоанн Златоуст.

Невозможно исчерпать все богословское содержание Евхаристии, потому что с Евхаристией в жизни церковной связано все вообще и в духовной жизни каждого православного христианина в частности. Но самое важное в Евхаристическом богословии — евхаристическая практика.

2. Евхаристическая практика

Евхаристии нет без Причащения Святых Христовых Таин. Для того и совершается святая литургия, чтобы верные Христу люди могли принять Его превеличайший и спасительный дар — Святую Евхаристию.

Вместе с тем, церковные правила (каноны), святоотеческие творения и церковно-исторические источники говорят о том, что в различные периоды церковной истории существовала различная евхаристическая практика — от ежедневного до очень редкого причащения. И если в одних случаях редкое причащение соответствовало исключительным условиям жизни христианина (пример — преподобная Мария Египетская), то в других случаях, и чаще всего, редкое причащение свидетельствовало об ослаблении евхаристического сознания верующих. Например, святители Василий и Иоанн Златоуст в своих творениях выражали беспокойство о том, что среди христиан утрачивается ревность к Евхаристии.

Святитель Василий Великий писал к Кесарии: «Хорошо и полезно каждый день приобщаться и принимать Святое Тело и Кровь Христову, потому что Сам Христос ясно говорит: “ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь, имать Живот Вечный” (Ин. 6:54). Ибо кто сомневается, что непрестанно быть причастником жизни не иное что значит, как жить многообразно? (по-

славянски “множайше”. — *Прим. автора*). Мы причащаемся четыре раза каждую седмицу: в День Господень, в среду, в пяток, и в субботу, также и в иные дни, если бывает память какого святого»⁵.

Это — свидетельство о евхаристической практике подвижников, монахов. Но воскресная Евхаристия, как говорят церковные каноны предназначалась для всех.

Трудно основательно судить о том, как часто причащались православные на Руси в первые века после Крещения Руси, но хорошо известна практика крайне редкого причащения большинства православных в Синодальный период. Об этом очень сожалел великий проповедник Евхаристии святой праведный Иоанн Кронштадтский. В одной из своих проповедей он говорил: «Есть люди, которые только по нужде и необходимости приступают к принятию Святых Таин раз в год. Это тоже нехорошо, потому что исполняют уже свой христианский долг как бы из-под палки, по необходимости... А если Господь есть Истинный Хлеб, то мы должны желать этого Хлеба не только раз в год, но, по возможности, каждый месяц, каждую седмицу, даже каждый день. Почему так? Потому, что это — хлеб насущный для нас, для нашей души, а так как хлеб насущный нужен нам каждый день, то и в небесной пище — в Теле и Крови Христовых, мы нуждаемся каждый день. Поэтому и в молитве Господней мы молимся: хлеб наш насущный даждь нам днесь»⁶.

Начало евхаристического возрождения в Русской Православной Церкви можно усмотреть в учении и примере преподобного Серафима Саровского, который говорил своим духовным чадам, что не может христианин более почитать праздник церковный, нежели преискренним участием в Божественной Евхаристии. Поэтому он советовал в великие церковные праздники стараться непременно приступать ко Святой Чаше. А тому, кто смущался своим недостойнством или недостаточной подготовленностью, он говорил следующее:

⁵ Письмо к Кесарии, жене патриция, о Приобщении. — Творения иже во Святых Отца нашего Василия, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Изд. 3-е. Ч. 6. С. Посад, 1892. С. 201.

⁶ Новые грозные слова отца Иоанна (Кронштадтского), произнесенные в 1906 и 1907 годах. СПб.: Изд. Синодальной типографии, 1908. Слово 10. С. 28 и 27.

«Если бы мы и весь океан наполнили нашими слезами, то и тогда не могли бы удовлетворить Господа за то, что Он изливает на нас туне и питает нас Пречистою Своею Кровию и Телом, которые нас омывают, очищают, оживотворяют и воскрешают. Итак, приступи без сомнения и не смущайся, но веруй только, что это есть истинное Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, которая дается нам во исцеление всех наших греховных струпов»⁷.

Чтобы оценить подобные наставления преподобного Серафима о Евхаристии, надо вспомнить общий обычай тех времен. Люди причащались тогда раз или два в год, а на всех остальных литургиях они «слушали литургию», или «молились за литургией», как принято было говорить в те времена. Современник Серафима Саровского А. С. Пушкин запечатлел в «Евгении Онегине», что говели тогда обычно (и соответственно причащались) два раза в год:

...Они хранили в жизни мирной
Привычки милой старины;
У них на масленице жирной
Водились русские блины;
Два раза в год они говели;
Любили круглые качели,
Подблюдны песни, хоровод...

Благодаря примеру преподобного Серафима и возрожденному в России через учеников преподобного Паисия Величковского старчеству отношение к Евхаристии постепенно стало изменяться в лучшую сторону. Не только насельники монастырей, но вслед за ними и благочестивые миряне стали чаще приступать ко Святому Причащению. Самые пламенные призывы ко Причащению мы находим в творениях праведного Иоанна Кронштадтского, который на иконах чаще всего и изображается с Евхаристической чашей. Для страшного по причине гонений XX века евхаристическое возрождение стало залогом сохранения самого Православия в России. Именно во времена гонений Евхаристия как таинство страдания и Воскресения Христова становится как никогда желанной Священной трапезой для право-

⁷ Сказания о подвигах и событиях жизни Старца Серафима, иеромонаха, пустычника и затворника Саровской Пустыни. Изд. 3-е. СПб., 1877. С. 153.

славного человека. Кто не знает примеров, как ценилось Причащение Святых Христовых Таин в тюрьмах, лагерях и ссылках?!

В период празднования 1000-летия Крещения Руси по милости Божией церковная жизнь в России стала возрождаться. И самым отрадным признаком этого возрождения стало стремление все большего числа православных людей к полноценному участию в Божественной литургии, то есть ко Святому Причащению.

В современной церковной жизни есть много важных аспектов евхаристической практики, которые требуют богословского рассмотрения. Следует назвать хотя бы важнейшие из них: «Исповедь и Причащение», «Дети в приходе и Причащение», «Миссионерская деятельность Русской Церкви и Литургия», «Церковный взгляд на брак и Евхаристия», «Связь церковных Таинств с Евхаристией». И очень важная тема — «Евхаристия и церковное единство». Потому что Евхаристия была и остается важнейшим выражением и свидетельством церковного единства. Церковь, по именованию святого апостола Павла, — Тело Христово (1 Кор. 10:17), а Святая Евхаристия, как Причащение Тела и Крови Христовых, благодатно созидает из верующих это Тело Христово. *Христос* однажды Себя принес в Жертву за грехи мира (Евр. 10:12, 14), но присно (всегда) освящает причащающихся. (Тропарь 9-й песни канона ко святому Причащению). В этом сущность Божественной Евхаристии.

На Литургии святого Василия Великого возносится удивительная молитва о единстве христиан: «Нас же всех, от Единого Хлеба и Чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во Единого Духа Святаго причастие...». Такое премирное единство людей на земле возможно только через святую Евхаристию.

Евхаристия по своей литургической природе (самое общее священное дело христиан) свидетельствует об общем, а не только личном спасении, и о любви христиан друг ко другу. Призыв ко Причащению есть одновременно призыв к любви друг ко другу. «Со страхом Божиим, верою и любовью приступите!» — гласит древняя церковная формула. Слово «с любовью» почему-то выпало из нашего литургического возгласа. Слава Богу, что оно осталось в литургическом чинопоследовании у греков, значит, и нам легче будет возратить упущенное. Но не является ли это

упущение еще одним признаком оскудения нашего евхаристического самосознания? Недаром в Древней Церкви не только священнослужители, но и все участники Евхаристического собрания давали друг другу свидетельство христианской любви, говоря: «Христос посреде нас!» — «И есть, и будет!»

Итак, сравнивая современную евхаристическую практику с древнецерковной, можно сказать, что во все времена стоял и стоит один и тот же вопрос: как обязательное для спасения Причащение не сделать принудительным? Ибо в последнем случае невозможно избежать профанации «Таинства Таинств», когда само Причащение будет не во исцеление души и тела, не в залог Жизни Вечной, а скорее — в осуждение.

И еще один важный момент. Все молитвы Божественной литургии возносятся *от всех и за всех причащающихся* за этой конкретной литургией (кроме молитв об оглашенных, которым определено свое место в чинопоследовании литургии). Этого нельзя опровергнуть никаким «извитием словес».

Апостольские правила 8-е и 9-е, а также соответствующие им в учении Церкви о Евхаристии другие церковные установления (правила 66-е и 80-е Трулльского собора, 2-е Антиохийского и 11-е Сердикийского) ясно показывают, что Церковь Христова Православная призывает всегда и всех чад своих к постоянному участию в спасительной Евхаристии — Новозаветной Пасхальной Трапезе (хотя не вводит принудительного правила, похожего на гражданский принудительный закон).

Эти правила гласят, что не причащающиеся за литургией священнослужители «соделоваются причиной вреда народу» Божию (Ап. 8-е), что не причащающиеся за литургией верные — «творят безчиние» (Ап. 9-е), что не причащающиеся «уклоняются от порядка» церковного и должны в этом исповедоваться (Антиох. 2-е), что неучастие в трех литургиях «в три воскресные дня в продолжение трех седмиц» грозит удалением от церковного общения (VI Вселенского Собора, 80-е). Все это не должно быть для нас неведомо. И если из-за низкого уровня духовной жизни мы пока не дерзаем считать эти каноны обязательными для нас (хотя их никто не отменял), то необходимо все-таки стараться приближаться к ним, а не отстаивать ту евхаристическую практику, которая свидетельствует только об упадке нашего евхаристического самосознания.

Известный византийский канонист Феодор Вальсамон (XII в.), видя, как далеко отошла современная ему евхаристическая практика от прямого смысла 8-го Правила святых апостолов (оно не предусматривает простого присутствия священнослужителя при Евхаристии, а участие в литургии связывает только с Причащением), считал прямой смысл этого правила тяжким. Но преосвященный Никодим, епископ Далматинско-Истрийский, справедливо заметил, что толкование Вальсамона на это правило «ничем не обосновано»⁸.

Эту дилемму — Причащение за литургией обязательно, но не принудительно — обычно верующий решает сам или с помощью духовника, слыша постоянный призыв на литургии ко Причащению («Примите, ядите...» и «Со страхом Божиим и верою приступите!») и помня предупреждение святого апостола Павла о безрассудном отношении к Святейшей Евхаристии (1 Кор. 11:27—30). Но задача православного богословия в том и заключается, чтобы способствовать правильному отношению к Евхаристии. Именно для этого Святые Отцы принимали церковные правила, касающиеся Евхаристии.

3. Благодатные действия Евхаристии

О благодатном действии Евхаристии прекрасно сказал в одном из поучений богомудрый святитель Филарет, митрополит Московский (†1867 г.):

«По многообразной силе Божественной Пищи и Пития, по многообразной премудрости, благодати Божественного Питателя, ощутительный плод вкушения Трапезы Господней является верующим то неизреченною радостью в сердце, то сладкою тишиною в душе, то светлостью в уме, то глубоким миром в совести, то утишением бушевавших искушений, то прекращением страданий душевных и телесных, а иногда и совершенным исцелением, то живейшим ощущением любви к Господу или умножением ревности и силы к духовным подвигам и добродетелям. Но каковы бы ни были наши собственные в сей Тайне опыты, то скажу со Святым Златоустом: “Да будет истиннее и помысла, и

⁸ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Репринт. Т. 1. М., 1994. С. 67—68.

зрения нашего слово Господа нашего”. После того, как Он сказал: “Ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь во Мне пребывает и Аз в нем; ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь иматъ живот вечный” (Ин. 6:56, 54), — как дерзнем мы, хотя и недостойные причастники Его Плоти и Крови, как дерзнем отрицать то, что Он в нас и мы в Нем, и что мы в Нем “имеем живот вечный”, если только сами не удалимся от Него, если только сами не повергнем себя снова в смерть греховную?»⁹.

О благодатных действиях Евхаристии ясно свидетельствуют молитвы ко Святому Причащению и по Причащении. «Буди же ми благодарение сие (то есть — эта Евхаристия, это Причащение, эта литургия. — *Прим. автора*) — в радость, здравие и веселие. В страшное же и Второе Пришествие Твое сподоби мя грешнаго стати одесную славы Твоея».

Святоотеческие творения и отдельные изречения о Причащении еще глубже раскрывают спасительное значение этого великого Таинства¹⁰.

4. Практические рекомендации

1. Выражая надежду, что настоящая Конференция будет иметь продолжение в дальнейшей богословской работе ее участников, хочется надеяться, что Русская Православная Церковь будет проводить и богословские собрания, посвященные Евхаристии. Их, наверное, не стоит громко именовать «Евхаристическими конгрессами» или «Евхаристическими конференциями», потому что слово «Евхаристия» — священнотайственное, и пользоваться им следует осмотрительно. Но по благословению священноначалия хорошо бы устроить, например, братский богословский семинар по литургическому богословию. На нем, ежедневно совершая Божественную литургию, можно было бы рассмотреть наиболее актуальные вопросы современной литургической практики, касающиеся Причащения, поста, исповеди вообще, исповеди перед Причащением и связи Евхаристии с другими церковными таинствами. Такие литургические семинары со временем могли бы способствовать изменению совре-

⁹ Чаша жизни. — Святые Отцы о таинстве Причащения. М., 1999. С. 58—59.

¹⁰ См.: О Евхаристии. Из Отеческого предания. — Богосл. труды, №21, 1980. С. 151—156.

менной приходской практики исповеди и Причащения в лучшую сторону.

Поскольку в настоящее время накопилось много вопросов, связанных с нынешней евхаристической практикой, то, наверное, потребуется целый ряд шагов в этом направлении. Невозможно перечислить все недоумения, связанные с непониманием значения Евхаристии в духовной жизни православного человека. Такие недоумения встречаются и у священников, и у многих наших боголюбивых прихожан.

2. Братские богословские собрания или съезды, посвященные Евхаристии, со временем отразятся и на преподавании дисциплины «Литургика» в духовных школах, а может быть, будут содействовать и формированию в Духовных академиях и семинариях такого важнейшего богословского направления как Литургическое Богословие. При изучении литургического богословия тема «Евхаристия» должна быть первой и основополагающей. Изучение церковного Устава, может быть, удобно начинать со службы 9-го часа, полагающего начало суточному кругу церковных служб. Но литургику, как и литургическое богословие, вероятно, следует начинать с напоминания заповеди Христа Спасителя: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19).

3. В тех приходах, где более одного священника, весьма хорошо бы всем священнослужителям — не только в великопраздничные дни, но и каждое воскресенье, как в День Господень, стремиться участвовать в трапезе Господней, подавая добрый пример всем верным чадам Церкви Христовой Православной.

Все другие пастырские заботы и обязанности (а их в воскресный день, естественно, более всего) должны быть подчинены Евхаристии или максимально согласовываться с ней. К сожалению, в настоящее время так называемые требы своего требуют неукоснительно, а для Евхаристии остается минимум пастырского времени и участия. Помолится священник на Проскомидии и, кажется, довольно поучаствовал в литургии. В прежние времена это в какой-то степени было оправдано: тогда один храм приходился на целый город или, как в Сибири, даже на несколько городов. Теперь же ситуация изменилась, а обычай — служить литургию священнику одному (чтобы другим в это время заниматься требами) — остался.

Евхаристическое обновление в нашей церковной жизни будет затруднено, если священники, вопреки апостольскому примеру и правилу (Ап. 8-е), сами не будут в воскресенье, как в День Господень, все причащаться Святых Христовых Таин. Если они будут стремиться каждое воскресенье и каждый великопраздничный церковный день приступать ко Святому Причащению, то это будет реальным шагом к укреплению Православия на Руси.

Возражения такого рода, что, например, во время литургии идут крестины, венчания, причащения на дому, отпевания и другие требы, имеют простой ответ: время крестин при желании постепенно можно сообразовать со временем Евхаристии, чтобы не было совпадения. И другие требы можно соподчинить литургии. О причащении на дому тяжелых больных есть церковное установление: «аще (больной) зрит к смерти», то и священник должен отложить чинопоследование литургии (если не достиг определенного момента, а если достиг, то должен спешить к умирающему по совершении службы). Если же в приходе несколько священников, то один из священников может в любой момент поспешить по срочному вызову к тяжело болящему. Таким образом, при добром желании, все пастырские заботы возможно сообразовать с литургией. Все дело в приоритетах.

Несомненно, что причащение больных и престарелых на дому, недужных в больнице, страждущих в темнице, все это — святая обязанность священника, ибо и здесь он служит Божественной Евхаристии.

4. Очень прискорбно, когда священники держатся запретительного обычая, выискивая любые причины для того, чтобы не допустить прихожанина ко Святому Причащению. Стремление верующего человека ко Причащению нельзя использовать как повод к властвованию над ним. Несомненно, надо настоятельно обращать внимание прихожан на вечернюю службу накануне Причащения, на чтение молитв ко Святому Причащению, на важность исповеди, примирения с ближними, на должное проведение субботнего (или другого предпраздничного) вечера. Здесь-то по-настоящему и обнаруживается проблема *катехизации в приходе*. Но любые запрещения *без катехизации* свидетельствуют только о том, что мы, священники, уподобляемся тем самым законникам, которые взяли ключи разумения и сами не входят,

и других не пускают к благодатному источнику Божественной Жизни.

Не существовало и не существует таких церковных правил (канонов), которые бы при подготовке ко Причащению предписывали священнослужителям послабления сравнительно с прихожанами. Если угодно считать, что священнослужитель стоит «выше» прихожанина на церковной лестнице, то евхаристические требования к нему также должны быть выше (более строгий пост накануне и более тщательная исповедь). Иначе получается лицемерие. Ведь недаром Святые Отцы отмечали такую закономерность: чем строже отношение к себе, тем снисходительнее к другим, и обратное — чем строже к другим, тем больше послабления себе самому...

Аргумент, гласящий, что «священник-де часто служит, значит, он не может или не обязан поститься перед Причащением, в отличие от мирян, которые редко причащаются», — с точки зрения церковного богословия совершенно беспомощен. Но если даже и рассуждать таким образом, то вопрос все равно решается не в пользу священнослужителей. Если миряне, ценя и любя Евхаристию, будут причащаться так же часто, как, например, священнослужители, то, значит, и им можно будет не непременно держать пост перед Причащением. Это касается и исповеди. Иначе для каждого священнослужителя напрашивается правило — пост и исповедь перед каждым Причащением. Вся жизнь православного христианина должна быть приготовлением ко святой Евхаристии, или, правильнее сказать, — соответствовать ей.

5. Существует ряд богословских вопросов уставного характера, касающихся Евхаристии. Например, троекратное чтение тропаря 3-го часа целесообразнее перед молитвой «Еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу...», нежели после нее. Но поскольку «Служебник» показывает обратный порядок, то для разрешения этого вопроса требуется Определение высших инстанций Русской Православной Церкви, а к нему богословское разъяснение для всех священнослужителей Церкви, чтобы из-за перестановки не возникали расколы. Другой вопрос — чтение тайных или, точнее, — священнотайных молитв (чтение вслух, или негромко, или «про себя»).

Есть еще один важный вопрос евхаристической практики, которого, может быть, еще рано касаться, но который могут встать перед нами. Если мы сегодня на него закроем глаза, то вряд ли это будет правильно. Это — вопрос о самопричащении. Пространное свидетельство о том, как в Древней Церкви во время гонений или в иных обстоятельствах христиане сами в своих домах причащались Святых Христовых Таин, находится в вышеупомянутом письме святителя Василия Великого к Кесарии¹¹.

В богословских журналах уже были публикации на эти темы. Но подобные вопросы невозможно решать кабинетно, то есть отвлеченно от конкретной литургической практики. Бог даст, начавшееся евхаристическое возрождение само приведет к их практическому разрешению, а затем придет и теоретическое их осмысление. И произойдет это гораздо легче, чем представляется сейчас. Тогда подобные перемены будут восприниматься не как обновленчество, а как насущная церковная потребность, как восстановление и усвоение литургического и святоотеческого Предания о Евхаристии. Однако тщательное изучение евхаристической практики прежних веков надо начинать сейчас, и не ждать, когда эти вопросы встанут еще более остро. Гонения XX столетия уже показали их актуальность.

Заключение

Укрепление Православия не только в России, но и во всем христианском мире неотделимо от евхаристического возрождения. Евхаристическое возрождение в Русской Православной Церкви, слава Богу, началось, но оно требует содействия и священноначалия, и богословов.

Церковная жизнь, как всегда, опережает учебное богословие, а литургическая практика опережает литургику. Многие наши добрые и усердные прихожане, веруя в силу Евхаристии, любя Евхаристию, стремятся к Евхаристической Чаше, в то время как на семинарской скамье, к сожалению, иногда «прорабатываются» еще те конспекты по литургике, в которых

¹¹ Письмо к Кесарии, жене патриция, о Приобщении. — Творения иже во Святых Отца нашего Василия, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Изд. 3-е, Ч 6. С. Посад, 1892. С. 201—202.

отражается синодальная практика редкого причащения. Тогда богословы были вынуждены оправдывать эту практику, рассуждая о различных формах участия в литургии, об антидоре, якобы заменяющем Причащение, о «слушании литургии» и так далее.

Божественная Евхаристия — основание литургической жизни Церкви Христовой Православной, и она же является основанием и духовной жизни каждого православного человека. Это основание положил сам Спаситель мира, сказав: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19; 1 Кор. 11:24—25).

Наша духовная жизнь неотделима от Евхаристии, ибо Евхаристия — вернейший путь ко спасению. Слава Богу, что на рубеже тысячелетий Русская Православная Церковь вновь (как и при праведном Иоанне Кронштадтском, на рубеже прошлых двух веков) переживает евхаристическое возрождение. И наша общая забота заключается в том, чтобы, опираясь на литургическое и святоотеческое Предание, по мере сил способствовать евхаристическому возрождению. Недаром же в Русской Православной Церкви утвердился обычай — не только на Пасху и в Пасхальную седмицу, как это положено по древнему богослужебному Уставу, а почти за каждой литургией, почти в течение всего церковного года петь во время причащения пасхальный киноникон (причастный стих): «Тело Христово примите, источника бессмертного вкусите!».

Отвечая на вопрос об основах духовной жизни в Православии, следует вспомнить заповедь Спасителя мира Господа нашего Иисуса Христа о Евхаристии (Лк. 22:19) и Его великие обетования, связанные с Причащением (Ин. 6:54—56). Употребляя выражение священномученика Иринея, Епископа Лионского, сказавшего: *«Наше Учение согласно с Евхаристией, а Евхаристия в свою очередь подтверждает наше Учение»*, можно сделать и *главный* вывод по вопросу об основах духовной жизни в Православии: духовная жизнь православного христианина — наша духовная жизнь — должна быть согласна с Евхаристией, а достодожное отношение к Евхаристии, в свою очередь, будет подтверждать правильность духовной жизни. Следовательно, Божественная Евхаристия — это не просто основа, а основа основ духовной жизни и залог спасения для всех ищущих спасения во Христе (Ин. 6:56, 54).

Приложение.

Краткий список литературы по теме «Евхаристия»

1. Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык. Вып. 1–5. М.: Изд. Свято-Владимирского братства. Вып. 1-й, 1997; Вып. 2-й, 1998; Вып. 3-й, 1998; Вып. 4-й и 5-й (в одной книге), 1999 (Репринт с издания, составленного редакцией журнала «Христианское чтение». СПб, 1875—1877).
2. Правила Святых Апостол, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отец с толкованиями. М.: Изд. Московского Общества любителей духовного просвещения, 1876. С. 13—17: толкования на 8-е и 9-е Правила святых апостолов.
3. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Репринт. Т. 1. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1994. С. 66—68: толкования на 8-е и 9-е Правила святых апостолов.
4. Сказания о подвигах и событиях жизни старца Серафима, иеромонаха, пустынноика и затворника Саровской пустыни. Изд. 3-е. СПб, 1877. (С. 151—154. Глава «О приобщении Святых Таин»).
5. *Св. Иоанн Кронштадтский*. Моя жизнь во Христе. В 2-х тт. М.: Благовест, 1998.
6. *Архимандрит Арсений*. Древнехристианская практика причащения Святых Таин в связи с современной в Православной Церкви. М., 1914. *Епископ Серпуховский Арсений*. Как причащались древние христиане. СПб.: Библиополис, 1998. С. 30. В сокр.: Как часто древние христиане причащались? — Богосл. труды, №21, 1980. С. 118—119.
7. *Б. Сове*. Евхаристия в древней Церкви и современная практика. — «Живое Предание: Православие и современность». М.: Изд. Свято-Филаретовской московской высшей православной школы, 1997. С. 194—222.
8. *Протонерей Н. Афанасьев*. Трапеза Господня. Рига: Изд. Балтославянского общества культурного развития и сотрудничества, 1991. С. 94.
9. *Архимандрит Киприан (Керн)*. Евхаристия. — Из чтений в Православном Богословском институте в Париже. Париж: ИМКА-Пресс, 1947. С. 351.
10. *Протонерей А. Шмеман*. Евхаристия — Таинство Царства. Париж: ИМКА-Пресс, 1984. С. 314.
11. *Протонерей А. Шмеман*. За жизнь мира. Вильнюс: Весть, 6/г. С. 107.
12. *А. О. Вольгин*. О Таинстве Евхаристии. — ЖМП, №3, 1972. С. 64—73.
13. *Иеромонах Григорий*. Литургия Божественной Евхаристии. Афины, 1971. Сокращенный вариант в переводе Нелюбова Б. А. на русский язык опубликован в «Богосл. трудах», №21, 1980. С. 120—151. В том же сборнике имеется приложение к данному переводу под названием: «О Евхаристии: из отеческого предания». / Сост. студенты МДА и монахи ТСЛ.
14. *Архимандрит Иоанн (Маслов)*. Проскомидия. — ЖМП, №9, 1976. С. 76—77.

Божественная Евхаристия как основа духовной жизни

15. *Архиепископ Михаил*. Евхаристия как новозаветное жертвоприношение. — Богосл. труды, №11. С. 164—173.
16. *В. Д. Сарычев*. О Евхаристии. — Богосл. труды, №11. С. 173—181.
17. *Н. Д. Успенский*. Византийская Литургия. (Историко-Литургическое исследование). — Богосл. труды, №21—24, 26.
18. *Протоиерей Ливерий Воронов*. Евхаристия. — Богосл. труды, №21. С. 60—70.
19. *Архиепископ Михаил*. Евхаристия по учению Православной Церкви. — Богосл. труды, №21. С. 71—89.
20. *Архиепископ Михаил*. Благодатное преобразование-преображение мира и Святая Евхаристия. — Богосл. труды, №21. С. 90—102.
21. *Архиепископ Михаил*. Евхаристия и священство. — Богосл. труды, №21. С. 103—117.
22. *Архиепископ Михаил*. Церковь и Евхаристия в православном сопоставлении. — Богосл. труды, №25, 1984. С. 154—160.
23. *Архимандрит Илия (Мастрояннопулос)*. Чаша Бессмертия. Божественная Евхаристия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997.
24. Чаша Жизни. — Святые Отцы о Таинстве Причащения. М., 1999.
25. В церковно-педагогической газете «Воскресная школа» среди лекций по Богословскому экстернату автором настоящего доклада опубликованы четыре лекции по «Литургике», посвященные Евхаристии: лекция 7: Божественная Литургия как пасхальная церковная служба («Воскресная школа», 1997, декабрь, № 21. С. 8); лекция 8: Божественная Литургия как новозаветная пасхальная трапеза (1997, декабрь, № 22. С. 8—9); лекция 9: Божественная Литургия как новозаветная пасхальная трапеза по древнелитургическим текстам (1997, декабрь, № 23. С. 9); лекция 10: Божественная Литургия как новозаветная пасхальная жертва по святоотеческим творениям (1998, январь, № 1. С. 7).

А. И. ОСИПОВ

ОСНОВЫ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ В ПРАВОСЛАВИИ

Постановка проблемы

Много причин побуждает сегодня говорить на данную тему. Одна из первых — это убеждение значительного числа верующих в том, что добрые дела, исполнение церковных обрядов и участие в литургической жизни является вполне достаточным условием нормальной духовной жизни. Упускается при этом самое важное — что «воздаяние бывает... не добродетели и не труду ради нее, но рождающемуся от них смирению. Если же оно будет утрачено, то первые будут напрасны» (св. Исаак Сирин).

Другая причина — это распространенная, преимущественно в интеллигентских кругах, теософская идея равноценности духовного опыта православных и неправославных и нехристианских подвижников и аскетов. Хотя эта идея, по существу, отрицает безусловную значимость Жертвы Христовой в деле спасения и духовного совершенства человека.

Есть сегодня целый ряд и других факторов, обуславливающих постановку вопроса о духовной жизни в качестве одного из самых насущных для Церкви. Из них в первую, может быть, очередь следует назвать проблему духовничества. Верная мысль о необходимости для христианина иметь духовного руководителя подвергается в настоящее время большим искажениям на практике, приводя многих, как пастырей, так и пасомых, не имеющих должного знания святоотеческих указаний по данному вопросу, к тяжелым ошибкам и трагедиям не только в религиозной, но и в семейной, и в общественной жизни. Также одним из серьезных, болезненных фактов в области духовной жизни, обусловленным не в последнюю очередь ложным духовничеством, является развитие в церковной среде нетерпимости и фанатизма.

Эти, как и многие другие ненормальные явления, имеют, без сомнения, своим источником прежде всего незнание учения Священного Предания Православной Церкви об основах духовной жизни.

Догматические предпосылки понимания духовности

Хотя единый Триипостасный Бог есть Дух, Его третья ипостась тоже именуется Духом Святым, тем самым свидетельствуя человеческому сознанию об особенных ее свойствах по сравнению с другими ипостасями. Человек, будучи образом Божиим, отражает в себе эту тайну Бога. Он в своем единстве также имеет три «ипостаси»: ум, слово (мысль) и дух, и каждая из них обладает своими особенностями. Святые Отцы духом называют нравственную силу человека, содержание которой обуславливается умом, и, прежде всего, пониманием конечной, высшей цели жизни. Этой целью может быть Бог и вечная жизнь в Нем; но может — богатство, власть, слава; могут — различные наслаждения и интересы: телесные (сравните: «их бог — чрево». Фил. 3:19), эстетические (например, музыка, живопись), интеллектуальные (например, философия, наука). Однако каков бог у человека, такова и его духовность.

Православное осмысление духовности исходит прежде всего из факта святой Пятидесятницы. «Стяжание» христианом Духа Святого, или обожение, и составляет цель духовной жизни. Эта цель достигается только при правильной (праведной) жизни. Поэтому необходимо знание ее основных законов.

1. Основной вопрос

Духовная жизнь, как известно, предполагает не только правильную догматическую веру и евангельскую нравственность, но также знание и неукоснительное соблюдение особых *законов*, определяющих развитие «нового человека» (Еф. 4:24). Иначе говоря, правильное теоретическое понимание духовной жизни во многом предопределяет успех сложного процесса реального перерождения страстного, «плотского» (Рим. 8:5), «ветхого человека» (Еф. 4:22) в нового.

Но и теоретическое понимание этого вопроса оказывается не столь простым, как может показаться на первый взгляд. Многообразие так называемых *духовных путей*, которые предлагают сейчас в целях «спасения» нашему человеку со всех сторон света непрошеные «просветители» разных религий и христианских конфессий, являются одной из иллюстраций сложности данной проблемы.

В связи с этим возникает задача исключительной важности: найти наиболее существенные признаки и свойства истинной духовности, ее критерии, которые позволили бы отличить истинную духовность от всевозможных видов лжедуховности, мистицизма, прелести. И первым, что возникает при разрешении этой задачи, является вопрос:

2. Что значит вера во Христа?

Интересно и необычно пишет об этом святитель Игнатий (Брянчанинов): «Не сознающий своей греховности, своего падения, своей гибели не может принять Христа, не может уверовать во Христа, не может быть христианином. К чему Христос для того, кто сам и разумен, и добродетелен, кто удовлетворен собою, кто признает себя достойным всех наград земных и небесных. <...> Начало обращения ко Христу заключается в познании своей греховности, своего падения; от такого взгляда на себя человек признает нужду в Исккупителе и приступает ко Христу посредством смирения, веры и покаяния»¹.

Обращает на себя внимание формальное противоречие этих слов общепринятому богословскому тезису о вере как начальном условии принятия Христа. Святитель как бы подчеркивает: не в рассудочной вере в то, что Христос есть Бог и Спаситель, и что Он пришел, пострадал и воскрес заключено «начало обращения ко Христу». Напротив, сама вера в Него рождается из познания «своей греховности, своего падения», ибо «не сознающий своей греховности... не может уверовать во Христа».

В этой мысли находим первое и основное положение духовной жизни, показывающее глубину православного ее понимания.

¹ Святитель Игнатий (Брянчанинов). Творения. СПб., 1905. Т. IV. С. 378, 227.

Верующим, оказывается, может стать и является лишь тот человек, который видит свое духовное и нравственное несовершенство, свою греховность, страдает от нее и ищет исцеления. Только такой, смилившийся внутри себя человек способен к правильной, спасающей вере во Христа. Видящий же себя разумным и добродетельным не может быть христианином и не является им, хотя бы и считал себя таковым.

«Не здоровые имеют нужду во враче, но больные», — говорит Господь (Мф. 9:12). На путь исцеления и спасения становятся лишь те, которые увидят болезнь своей души, ее неисцельность собственными силами, и потому оказываются способными обратиться к пострадавшему за них истинному Врачу. Вне такого познания себя невозможна нормальная духовная жизнь.

Это ярко видно на примере земной жизни Спасителя, Который со слезами раскаяния был принят простыми, сознающими свои грехи евреями и с ненавистью отвергнут и осужден на страшную казнь «умной», «добродетельной», уважаемой иудейской элитой — архиереями, фарисеями (то есть ревностными исполнителями церковных обычаев и устава), книжниками (богословами).

3. Познание себя

Каким же образом приобретается человеком это спасительное познание себя, своего *ветхого* человека, открывающее ему всю бесконечную значимость Жертвы Христовой? Ответ прост: «Я не вижу, — пишет святитель Игнатий, — греха моего, потому что еще работаю греху. Не может увидеть греха своего наслаждающийся грехом, позволяющий себе вкушение его хотя бы одними помышлениями и сочувствием сердца. Тот только может увидеть грех свой, кто решительным произволением отрекся от всякой дружбы с грехом... в каком бы виде он ни приближался к нему. Кто совершит великое дело — установит вражду с грехом, насильно отторгнув от него ум, сердце и тело, тому дарует Бог великий дар: зрение греха своего»².

Одним из практических средств достижения этой цели является борьба с осуждением. «Кто отказался от осуждения ближних,

² Там же. Т. II. С. 122.

помысл того, естественно, начинает видеть грехи и немощи свои, которых не видел в то время, как занимался осуждением ближних»³. Основной же закон самопознания выражен в следующих замечательных словах преподобного Симеона Нового Богослова: «Тщательное исполнение заповедей Христовых научает человека его немощи». То есть познание гибельности своего духовного состояния открывается человеку только при усилении исполнить все заповеди Евангелия. Лишь напряжение стать истинным христианином показывает человеку, насколько он действительно и нищ, и наг, и убог, насколько жизненно необходим для него Христос.

Отсюда становится понятным, что вопрос о том, как приобретает видение греха своего, или познание себя, своего ветхого человека, является центральным в духовной жизни. Только видящий себя погибающим нуждается в Спасителе; «здоровому» (Мф. 9:12) Христос не нужен. Поэтому для хотящего верить во Христа православно (ведь и «бесы веруют, и трепещут» — Иак. 2:19), для жаждущего правильной духовной жизни это видение является основной задачей подвига и, одновременно, главным критерием его истинности.

4. Значение добродетелей

В связи с этим очень важно заметить, что подвиг и любые добродетели, не приводящие к такому результату, оказываются лежеподвигом, и жизнь обесмысливается. Апостол Павел пишет об этом, обращаясь к Тимофею: «Если же кто и подвизается, не увенчивается, если незаконно будет подвизаться» (2 Тим. 2:5). Преподобный Исаак Сирин высказывается еще более определенно: «Воздаяние бывает... не добродетели и не труда ради нее, но рождающемуся от них смирению. Если же оно будет утрачено, то первые будут напрасны»⁴.

Оказывается, добродетели и подвиги не сами по себе могут принести человеку благо Царствия Божия, которое «*внутри нас есть*» (Лк. 17:21), но *только* рождающееся *от них* смирение. Если же смирение не приобретает — бесплодно и бессмысленно.

³ Там же. Т. V. С. 351.

⁴ Цит. по: *Епископ Сергей (Страгородский)*. Православное учение о спасении. 3-е изд. СПб., 1903. С. 246.

ны все подвиги, все добродетели! Так выясняется одна из сложных богословских проблем о соотношении веры и так называемых *добрых дел* в вопросе спасения. Дела сами по себе не спасают человека, они не являются какими-то заслугами. Их необходимость вызвана совсем другой причиной. Без них очень трудно приобрести то, чем единственно спасается человек — смирение. Ибо только через всемерное понуждение себя к исполнению всех заповедей Евангелия можно увидеть и глубокую поврежденность человеческой природы, и свое бессилие самому, без помощи Божией чисто исполнить хотя бы одну заповедь Христову, совершить хотя бы одно доброе дело. Потому святые «омывали свои добродетели, как бы грехи, потоками слез»⁵.

Святитель Игнатий пишет: «Несчастлив тот, кто удовлетворен собственной человеческою правдою: ему не нужен Христос. <...> Таково свойство всех телесных подвигов и добрых видимых дел. Если мы, совершая их, думаем приносить Богу жертву, а не уплачивать наш необъятный долг, то добрые дела и подвиги соделываются в нас родителями душепагубной гордости»⁶.

Он даже так говорит: «Делатель правды человеческой исполнен самомнения, высокоумия, самообольщения, .. ненавистью и мщением платит тем, которые осмелились бы отворить уста для самого основательного и благонамеренного противоречия его правде; признает себя достойным и предостойным наград земных и небесных»⁷.

Эта святоотеческая мысль прямо опровергает широко распространенное убеждение, что так называемые *добрые дела* всегда являются добрыми, независимо от того, по каким внутренним побуждениям и с какой целью совершает их человек. Оказывается, это глубоко неверно. Правда и добродетели *ветхого* и *нового* человека не дополняют друг друга, а *исключают*, ибо первые ослепляют человека своей значимостью, превозносят его и делают великим в своих глазах и тем «отнимают» у него Христа; вторые, напротив, открывают человеку его действительное духовное, а часто и нравственное убожество, бессилие победить себя и приводят к Христу.

⁵ Игнатий (Брянчанинов). Творения. Т. II. С. 403.

⁶ Там же. Т. IV. С. 24, 20.

⁷ Там же. Т. V. С. 47.

5. Опасно преждевременное бесстрашие

Обратимся еще к одному закону духовной жизни — о «сродстве между собой как добродетелей, так и пороков». Этот закон заключается в том, что, оказываясь, как приобретение добродетелей, так и взаимодействие страстей между собой подчинены строгой последовательности и взаимообусловленности. «По причине этого сродства, — пишет святитель Игнатий, — стяжание одной добродетели вводит в душу другую добродетель, сродную и неразлучную с первой. Напротив того, произвольное подчинение одному греховному помыслу влечет невольное подчинение другому; стяжание одной греховной страсти влечет в душу другую страсть, ей сродную; произвольное совершение одного греха влечет к невольному впадению в другой грех, рождаемый первым. Злоба, сказали отцы, не терпит пребывать бессупружною в сердце»⁸. Незнание этого закона может привести к серьезным последствиям в духовной жизни. Так, небрежное отношение к «мелким» грехам, произвольное, то есть без насилия страсти, совершение их порабощает волю человека, делает его рабом своих низменных влечений и в конечном счете приводит к грехам тяжким, ведущим к скорбям и трагедиям в жизни.

Насколько серьезен и значим этот закон, свидетельствуют следующие слова опытейшего наставника в духовной жизни святого Исаака Сирина: «Премудрый Господь благоволил, чтобы мы снедали в поте лица хлеб духовный. Установил Он это не от злобы, но чтобы не произошло несварения, и мы не умерли. Каждая добродетель есть мать следующей за ней. Если оставишь мать, рождающую добродетели, и устремишься к взысканию дочерей, прежде стяжания матери, то добродетели эти становятся ехиднами для души. Если не отвергнешь их от себя, скоро умрешь»⁹.

Удивительные слова. Для духовно неопытного сама мысль о том, что какая-то добродетель может оказаться преждевременной, тем более, смертельной для души, «ехидной», покажется странной, чуть ли не кошунственной. Но именно такова реальность духовной жизни, таков один из ее незыблемых законов, открытый великим опытом святых.

⁸ Там же. Т. V. С. 351.

⁹ Там же. Т. II. С. 57—58.

6. Правильная молитва

Важнейшим условием духовной жизни является молитва. Но и она без соблюдения определенных требований может оказаться бесплодной и даже стать средством глубочайшего падения христианина. Так, не принимается молитва того, кто не прощает других. Не менее важное условие: «Кто молится устами, а о душе небрежет и сердца не хранит, такой человек молится воздуху, а не Богу, и все трудится, потому что Бог внимает уму и усердию, а не многоречию»¹⁰.

Особое внимание в духовной жизни всегда уделяется молитве Иисусовой. О том, как правильно ее совершать (а не как-нибудь), пишет в своей замечательной статье «О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником» святитель Игнатий.

«В упражнении молитвой Иисусовой есть свое начало, своя постепенность, свой конец бесконечный. Необходимо начинать упражнение с начала, а не с середины и не с конца... Начинают с середины те новоначальные, которые, прочитав наставление... данное отцами-безмолвниками... необдуманно принимают это наставление в руководство своей деятельности. Начинают с середины те, которые без всякого предварительного приготовления усиливаются взойти умом в сердечный храм и оттуда воссылать молитву. С конца начинают те, которые ищут немедленно раскрыть в себе благодатную сладость молитвы и прочие благодатные действия ее.

Должно начинать с начала, то есть совершать молитву *со вниманием и благоговением*, с целью *покаяния*, заботясь единственно о том, чтобы эти три качества постоянно соприисутствовали молитве... Особенное попечение, попечение самое тщательное должно быть принято о благоустроении нравственности сообразно учению Евангелия... Единственно на нравственности, приведенной в благоустройство евангельскими заповедями... может быть воздвигнут... невещественный храм богоугодной молитвы. Тщетен труд зиждущего на песке: на нравственности легкой, колеблющейся»¹¹.

Душою же молитвы Иисусовой является то состояние, ко-

¹⁰ Там же. Т. II. С. 266.

¹¹ Там же. Т. I. С. 225—226.

торое хорошо видно из следующего случая. «Некоторый инок сказал преподобному Сисою Великому: “Я нахожусь в непрестанном памятований Бога”. Преподобный Сисой отвечал ему: “Это не велико; велико будет то, когда ты сочтешь себя хуже всей твари”».

В связи с этим следует отметить, что «признак непрестанности и самодейственности в совершении Иисусовой молитвы отнюдь не является признаком ее благодатности, потому что не гарантирует... тех плодов, которые всегда указывали на ее благодатность». «Духовная борьба, результатом и целью которой является приобретение смирения... подменяется у некоторых иной (промежуточной) целью: приобретением непрестанной и самодвижной Иисусовой молитвы, которая... не является конечной целью, а лишь одним из средств ее достижения»¹².

7. Прелесть

Необходимо указать и на опасность, грозящую неопытному подвижнику, не имеющему ни истинного наставника, ни правильных теоретических духовных знаний — на возможность впадения в так называемую *прелесть*. Этот святоотеческий термин замечателен тем, что точно вскрывает само существо названной духовной болезни: лесть себе, самообман, мечтательность, мнение о своем достоинстве и совершенстве, гордость. Об основных причинах впадения в прелесть преподобный Григорий Синаит, например, пишет: «Прелесть, говорят, в двух видах является, или, лучше, находит... В виде мечтаний и воздействий, хотя в одной гордости имеет начало свое и причину... Первый образ прелести от мечтаний. Второй образ прелести... начало свое имеет... в сладострастии, рождающемся от естественного похотения».

Еще на одну очень распространенную причину прелести среди многих иноков, ревностных христиан и священнослужителей указывает святитель Игнатий: «Не без основания относят к состоянию самообольщения и прелести душевное настроение тех иноков, которые, отвергнув упражнение молитвою Иисусовою и вообще умное делание, удовлетворяются одним внешним

¹² Монах Меркурий. В горах Кавказа. М., 1996. С. 7—8.

молением... Они не могут избежать «мнения»... Устное и гласное моление тогда плодоносно, когда оно сопряжено со вниманием, что встречается очень редко, потому что вниманию научаемся преимущественно при упражнении молитвою Иисусовою»¹³.

О том, как избежать этой пагубы, святитель Игнатий пишет следующее в своей статье «О прелести»: «Прелесть есть состояние всех человеков, без исключения, произведенное падением праотцев наших. Все мы в прелести. Знание этого есть величайшее предохранение от прелести. Величайшая прелесть — признавать себя свободным от прелести. Все мы обмануты, все оболщены, все находимся в ложном состоянии, нуждаемся в освобождении истиною. Истина есть Господь наш Иисус Христос. <...> Как гордость есть вообще причина прелести, так смирение... служит верным предостережением и предохранением от прелести... Да будет наша молитва проникнута чувством покаяния, да соединится она с плачем, и прелесть никогда не воздействует на нас»¹⁴.

8. Духовный руководитель

Оказаться в бедственном состоянии прелести может, к сожалению, любой верующий, каждый подвижающийся, если он живет лишь по своему разумению, без духовного наставника, без руководства святоотеческими писаниями.

Но если понимание написанного Отцами — задача уже не всегда простая, то многократно более трудным всегда являлось обретение истинного наставника. Поэтому мысли и советы святых по данному вопросу особенно важны для нашего времени.

Во-первых, Отцы говорят (1) о необходимости большой осторожности в выборе духовника и предупреждают об огромной опасности, связанной с ошибкой принять бездуховного «старца» за духовного руководителя; учат (2) о правильном отношении к нему, (3) верном понимании послушания и (4) непременности разлучения с заблуждающимся, уводящим от жизни по Евангелию духовником; предупреждают, что в последние времена (5) не будет духоносных наставников, видящих души людей, и по-

¹³ Игнатий Брянчанинов. Творения. Т. I. С. 257—258.

¹⁴ Там же. Т. I. С. 230, 228.

тому (6) призывают верующих изучать Священное Писание и творения Святых Отцов и руководствоваться ими с советом старшей, имеющей большой духовный опыт «преуспевшей братии».

Приведем мысли Святых Отцов по этим темам.

(1) Преподобный Кассиан Римлянин (V в.) говорит: «Полезно открывать свои помыслы Отцам, но не каким попало, а старцам духовным, имеющим рассуждение, старцам не по телесному возрасту и сединам. Многие, увлекшись наружным видом старости и высказав свои помышления, вместо врачевства получили вред от неопытности слышащих»¹⁵.

(1) Преподобный Иоанн Лествичник (VI в.) писал: «Когда мы... желаем... вверить спасение наше иному, то еще прежде вступления нашего на сей путь, если мы имеем сколько-нибудь проницательности и рассуждения, должны рассматривать, испытывать и, так сказать, искусить сего кормчего, чтобы не попасть нам вместо кормчего на простого гребца, вместо врача на больного, вместо бесстрастного на человека, обладаемого страстями, вместо пристани в пучину, и таким образом не найти готовой гибели»¹⁶.

(1, 6) Преподобный Симеон Новый Богослов (X в.): «Молитвами и слезами умоли Бога послать тебе бесстрастного и святого руководителя. Также и сам исследуй Божественные Писания, особенно же практические сочинения Святых Отцов, чтобы, сравнивая с ними то, чему учит тебя учитель и предстоятель, ты смог видеть это, как в зеркале, и сопоставлять, и согласное с Божественными Писаниями принимать внутрь и удерживать в мысли, а ложное и чуждое выявлять и отбрасывать, чтобы не прельститься. Ибо знай, что много в эти дни стало прельстителей и лжеучителей».

(1, 2) «Святой Макарий Великий (IV—V в.) говорил, что... «встречаются души, соделавшиеся причастниками Божественной благодати... вместе с тем, по недостатку деятельной опытности, пребывающие как бы в детстве, в состоянии очень неудовлетворительном... которое требуется истинным подвижничеством. <...> В монастырях употребляется о таких старцах изречение:

¹⁵ Там же. Т. I. С. 491.

¹⁶ Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. Сл. 4, гл. 6.

“свят, но не искусен”, и наблюдается осторожность в советовании с ними... чтобы не вверяться поспешно и легкомысленно наставлениям таких старцев»¹⁷. Святой Исаак Сирий говорит даже, что такой старец «недостойн называться святым»¹⁸.

(1) Святитель Феофан (Говоров) пишет: «Так советовал и делал святой Нил Сорский. «Прежде духовные отцы всех наставляли; в нынешние же претрудные времена, еже многому плачу и рыданию достойно, до зела таким оскудевшим ревнителем, Сам Бог и Божественное учение преподобных отцов есть учитель и наставник». И святитель заключает: «Так вот какой ныне лучший, благонадежнейший способ руководства, или воспитания в жизни христианской! Жизнь в преданности в волю Божию, по Божественным и отеческим Писаниям с совета и вопрошения единомышленных»¹⁹.

(1) «При определении их [духовников] должно употреблять великую осмотрительность и строгое рассуждение, чтобы вместо пользы не нанести вред, вместо созидания разорение»²⁰.

(2, 6) «Советуйся с добродетельными и разумными отцами и братьями; но усваивай себе советы их с крайней осторожностью и осмотрительностью. Не увлекайся советом по первоначальному действию его на тебя! ... Как о своих помыслах, так и о помыслах ближнего, о его советах советуйся с Евангелием. Тщеславие и самомнение любят учить и наставлять. Они не заботятся о достоинстве своего совета! Они не помышляют, что могут нанести ближнему неисцельную язву нелепым советом, который принимается неопытным новоначальным с безотчетливою доверенностью, с плотским и кровяным разгорячением! Им нужно произвести впечатление на новоначального и нравственно подчинить его себе! Им нужна похвала человеческая! Им нужно прослыть святыми, разумными, прозорливыми старцами, учителями!»²¹.

(2) «Всякий духовный наставник должен приводить души к Нему (Христу), а не к себе... Наставник пусть, подобно великому и смиренному Крестителю, стоит в стороне, признает себя за ничто, радуется своему умалению пред учениками, которое

¹⁷ Игнатий Брянчанинов. Творения. Т. I. С. 284, 285.

¹⁸ Там же. Т. I. С. 286.

¹⁹ Святитель Феофан (Говоров). Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения. МДА, 1995. С.72—73.

²⁰ Там же. С.87.

²¹ Святитель Феофан (Говоров). О жителстве по совету. — 5, 77.

служит признаком их духовного преуспеяния... Охранитесь от пристрастия к наставникам. Многие не остереглись и впали вместе с наставниками в сеть диаволу... Пристрастие делает любимого человека кумиром: от приносимых этому кумиру жертв с гневом отвращается Бог... И теряется напрасно жизнь, погибают добрые дела. И ты, наставник, охранись от начинания греховного! Не замени для души, к тебе прибегшей, собою Бога. Последуй примеру святого Предтечи»²².

(3) «Те старцы, которые принимают на себя роль ... употребим это неприятное слово, принадлежащее языческому миру, чтобы точнее объяснить дело, которое в сущности не что иное, как душепагубное актерство и печальнейшая комедия — старцы, которые принимают на себя роль древних святых Старцев, не имея их духовных дарований, да ведают, что самое их намерение, самые мысли и понятия их о великом иноческом делании — послушании, суть ложные, что самый их образ мыслей, их разум, их знание суть самообольщение и бесовская прелесть...»²³.

(3) «Возразят: вера послушника может заменить недостаточество старца. Неправда: вера в истину спасает, вера в ложь и в бесовскую прелесть губит, по учению Апостола (2 Сол. 2:10—12)»²⁴.

(3, 6) «Скромное отношение советника к наставляемому — совсем иное, нежели старца к безусловному послушнику... Совет не заключает в себе условия непременно исполнять его: он может быть исполнен и не исполнен»²⁵.

(4) Преподобный Пимен Великий (V в.) повелел немедленно разлучаться со старцем, совместное жительство с которым оказывается «душевредным»²⁶.

(5) Святой Григорий Синаит (XIV в.) «решился сказать, что в его время вовсе нет благодатных мужей, так сделались они редки... Тем более в наше время делателю молитвы необходимо наблюдать величайшую осторожность. Богодухновенных наставников нет у нас!»²⁷.

²² Игнатий Брянчанинов. Творения. Т. IV. С. 519.

²³ Святитель Феофан (Говоров). О жительстве по совету. — 5, 72.

²⁴ Там же. 73

²⁵ Игнатий Брянчанинов. Творения. Т. V. С. 80.

²⁶ Там же. С. 74.

²⁷ Там же. Т. I. С. 274.

(5, 6) «По учению отцов, жительство ... единственно приличествующее нашему времени, есть жительство под руководством отеческих писаний с советом преуспевших современных братии; этот совет опять должно проверять по писанию отцов... Отцы, отдаленные от времен Христовых тысячелетием, повторяя совет предшественников, уже жалуются на редкость богодухновенных наставников, на появившееся множество лжеучителей и предлагают в руководство Священное Писание и отеческие писания. Отцы, близкие к нашему времени, называют богодухновенных руководителей достоянием древности и уже решительно завещают в руководство Священное и святое Писание, проверяемый по этим Писаниям, принимаемый с величайшей осмотрительностью и осторожностью совет современных... братии»²⁸.

(6) «Преподобный Нил Сорский (XV в.) никогда не давал наставления или совета прямо из себя, но предлагал вопрошающим или учение Писания, или учение Отцов. Когда же... он не находил в памяти освященного мнения о каком-либо предмете, то оставлял ответ или исполнение до того времени, как находил наставление в Писании. Этот метод очевиден из сочинений священномученика Петра Дамаскина, преподобного Григория Синаита, святых Ксанфопулов и других Отцов, особливо позднейших. Его держались упомянутые мною иеросхимонахи Оптиной пустыни Леонид и Макарий... Никогда не давали они советов из себя... Это давало советам их силу»²⁹.

Таков голос Священного Предания Церкви, говорящий по одному из болезненных вопросов современной духовной жизни.

9. Католицизм

Особенно ярко обнаруживается действие прелести у католических аскетов, оторвавшихся от опыта духовной жизни древней Церкви. Святитель Игнатий, например, писал: «Большая часть подвижников Западной церкви, провозглашаемых ею за величайших святых — по отпадении ее от Восточной Церкви и по отступлении Святого Духа от нее — молились и достигали видений, разумеется, ложных, упомянутым мною спо-

²⁸ Там же. С. 563.

²⁹ Там же. С. 489.

собом... В таком состоянии находился Игнатий Лойола, учредитель иезуитского ордена. У него воображение было так разгорячено и изощрено, что, как сам он утверждал, ему стоило только захотеть и употребить некое напряжение, как являлись перед его взорами, по его желанию, ад или рай... Известно, что истинным святым Божиим видения даруются единственно по благоволению Божию и действием Божиим, а не по воле человека и не по его собственному усилию, — даруются неожиданно, весьма редко... Усиленный подвиг находящихся в прелести обыкновенно стоит рядом с глубоким развратом. Разврат служит оценкою того пламени, которым разожжены прельщенные»³⁰.

При этом святитель указывает и на другие скрытые от внешнего взора причины прелестных состояний западных подвижников. Он пишет: «Кровь и нервы приводятся в движение многими страстями: и гневом, и сребролюбием, и сластолюбием, и тщеславием. Последние две чрезвычайно разгорячают кровь в подвижниках, незаконно подвигающихся, соделывают их иступленными фанатиками. Тщеславие стремится преждевременно к духовным состояниям, к которым человек еще не способен по нечистоте своей; за недостижением истины — сочиняет себе мечты. А сладострастие, присоединяя свое действие к действию тщеславия, производит в сердце обольстительные ложные утешения, наслаждения и упоения. Такое состояние есть состояние самообольщения. Все незаконно подвигающиеся находятся в этом состоянии. Оно развивается в них больше или меньше, смотря по тому, сколько они усиливают свои подвиги. Из этого состояния написано западными писателями множество книг»³¹. Это особенно видно на примере таких великих католических святых как Катарина Сиенская, Тереза Авильская или блаженная Анжелла.

Святитель Игнатий (изучавший католическую аскетическую литературу не по переводам, а в латинских подлинниках) указывает и конкретные временные координаты отступления новых католических аскетов от единого опыта святых единой Вселенской Церкви. Он пишет: «Преподобный Венедикт (†544 г.), святой папа Григорий Двоеслов (†604 г.) еще согласны с аскетиче-

³⁰ Там же. С. 224.

³¹ Там же. Т. IV. С. 499.

скими наставниками Востока; но уже Бернард Клервосский (XII в.) отличается от них резкою чертою; позднейшие уклонились еще более. Они тотчас влекутся и влекут читателей своих к высотам, недоступным для новонаначального, заносятся и заносят. Разгоряченная... мечтательность заменяет у них все духовное, о котором они не имеют ни малейшего понятия. Эта мечтательность признана ими благодатию»³². Поэтому святитель Игнатий напоминает: «Все святые признавали себя недостойными Бога: этим они явили свое достоинство, состоящее в смирении. Все самообольщенные считали себя достойными Бога: этим явили объявшую их души гордость и бесовскую прелесть. Иные из них приняли бесов, представших им в виде ангелов, и последовали им... Иные возбуждали свое воображение, разгорячали кровь, производили в себе движения нервные, принимали это за благодатное наслаждение и впали в самообольщение, совершенное омрачение, причислились по духу своему к духам отверженным»³³.

10. Истина одна

Прелесть, как видим, возникает у тех, кто живет не по святоотеческим началам, а по своим мыслям, желаниям и пониманию и ищет у Бога не спасения от греха, а благодатных наслаждений, откровений, даров. Их обычно и «получает» в изобилии горе-подвижник в своем разгоряченном воображении и действием темных сил. Прелесть поэтому — не один из возможных и равноценных вариантов духовности, не *особый* путь к Богу, но тяжелая болезнь, не поняв которой и не оценив должным образом, христианин, особенно подвижающийся, разлагается изнутри.

Особенно часты прорывы к «высотам» у юных подвижников, не познавших еще своего *ветхого* человека, не освободившихся от страстей и уже ищущих состояний человека *нового*, совершенного. Недаром у отцов есть выражение: «Если увидишь юношу, по своей воле восходящего на небо, удержи его за ногу и сбрось оттуда: ибо это ему не полезно»³⁴. Причина подобных

³² Там же. С.498.

³³ Там же. Т. II. С.126.

³⁴ Древний патерик. Гл. 10. С. 159.

ошибок все та же: незнание законов духовной жизни, незнание себя. Святой Исаак Сирин в связи с этим предупреждал: «Если некоторые из отцов написали о том, что есть чистота души, что есть здравие ее, что бесстрастие, что видение, то написали не с тем, чтобы мы искали их преждевременно и с ожиданием. Сказано в Писании: “Не приидет Царствие Божие с соблюдением” (Лк. 17:20). Те, в которых живет ожидание, стяжали гордыню и падение. Искание с ожиданием высоких Божиих даров отвергнуто Церковью Божией. Это — не признак любви к Богу; это — недуг души».

«Смирение, — сказал Варсонофий Великий, — делает человека селением Божиим»³⁵. Оно предохраняет христианина от всех заблуждений, оно делает его и причастником Духа Святого.

³⁵ Цит. по: *Игнатий Брянчанинов. Творения. Т. I. С. 312.*

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

НОРМА ВЕРЫ КАК НОРМА ЖИЗНИ

Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества

1. *Фундаментальное противоречие нашей эпохи и одновременно главный вызов человеческому сообществу в XXI веке — это противостояние либеральных цивилизационных стандартов, с одной стороны, и ценностей национальной культурно-религиозной идентичности, с другой. Исследование генезиса и поиск возможных путей преодоления противоречий между этими двумя решающими факторами современного развития должны занять, как кажется, важное место в православных богословских исследованиях.*

Поскольку речь идет о проблеме, решение которой во многом может определить будущий облик человеческой цивилизации, то понятно, что сама постановка данной проблемы и попытка ее первичного определения («Обстоятельства нового времени», «Независимая газета», 26. 05. 1999; перепечатано, в частности: «Церковь и время», № 2, 1999) вызывает не только искреннюю заинтересованность, но и не менее искренний гнев. Гневаются те, кто в силу определенных идеологических соображений отвергают самую идею постановки подобной проблемы, опасаясь возможной коррекции или даже пересмотра в будущем либеральных идей, на которых основывается сегодня попытка сформировать облик человеческого сообщества в «плавильном котле» цивилизаций и культур. Гневаются при этом и ревнители религиозного и культурного фундаментализма, давно решившие для себя все проблемы и глубоко убежденные в том, что единственный способ спастись — это наглухо закрыть дверь своего дома. Тем не менее, весьма отраднo, что многие — как в России, так и за ее пределами проявили живейшую заинтересован-

ность в дальнейшем обсуждении проблемы соотношения либеральных и традиционных идей и ценностей.

Методологически, да и по существу, представляется целесообразным вести эту дискуссию не только в плоскости рассмотрения межгосударственных отношений и формирования справедливого мирового порядка, как это было представлено в упомянутой статье, но и на уровне обсуждения проблем личности и современного общества в целом. Решение данной проблемы, которая, как было сказано, является проблемой фундаментальной, будет способствовать решению множества прикладных проблем, часть которых относится к сфере церковно-общественных, межконфессиональных и межрелигиозных отношений.

* * *

Для православного человека XXI века остаются насущными знание учения Церкви, личный опыт молитвы, способность различения Православия от иных конфессий, укорененность в истории и духовной культуре своей страны и многое другое, что связано с его верой. Однако *главным и первоочередным является усвоение религиозного образа жизни*, то есть такого образа жизни, который предполагает опору на религиозную мотивацию. Современное общество всячески приучает человека к мысли о том, что религиозная вера — исключительно внутреннее, сокровенное и едва ли не интимное дело человеческой личности. Подобные утверждения ныне звучат со всех сторон. Религиозная мотивация человеческого выбора рассматривается либеральным секулярным обществом как оправданная и допустимая только в том случае, когда ею определяется личная или, в крайнем случае, семейная жизнь граждан. Что же касается иных аспектов человеческого существования, то здесь места для религиозной мотивации нет и быть не может.

Действительно, личная этика составляет сердцевину христианской нравственности. Ориентация на личность, обращение к духовному опыту индивидуума есть главный вектор христианского послания, ибо оно адресовано каждому человеку и преследует цель преображения его души. Однако эти спасительные перемены нашего внутреннего мира осуществляются не в изоляции от внешней среды, не в особых лабораторных условиях, но в реальном и живом контакте с окружающими людьми — в

первую очередь, в семье, в трудовом коллективе, в обществе, наконец, в государстве. Невозможно оставаться христианином за дверью собственного дома, в кругу семьи или в уединении своей кельи и переставать быть им, поднимаясь на профессорскую кафедру, усаживаясь перед телевизионной камерой, голосуя в парламенте и даже приступая к научному опыту. Христианская мотивация должна присутствовать во всем, что составляет сферу жизненных интересов верующего человека. Ибо верующий не может механически вычленить из духовно-нравственного контекста своей жизни профессиональные или научные интересы, не говоря уже о политической, экономической, социальной деятельности, работе в средствах массовой информации и т. д. Религиозная мотивация для верующего человека имеет универсальный и всеобъемлющий характер. *Таким образом, религиозный образ жизни есть способ существования в мире человека, чей выбор мотивируется и определяется его вероисповедными принципами.*

Религиозный образ жизни — а в данном случае речь идет о православном образе жизни — *отличается своей укорененностью в Предании Церкви.* Предание является нам как совокупность вероучительных и нравоучительных истин, которые через свидетельство святых апостолов приняты Церковью, сохраняются ею и развиваются применительно к обстоятельствам ее исторического существования и вызовам, обращенным к Церкви различными эпохами. Коротко говоря, Предание есть живой благодатный поток веры и жизни в лоне Церкви. Предание — явление нормообразующее, ибо *Предание есть не что иное, как норма веры.* Это означает, что понятие нормы выступает в качестве важнейшей характеристики веры. Ибо всякий отход от Предания понимается нами прежде всего как нарушение нормы веры, или, говоря кратко, как ересь.

Таким образом, критерию православного образа жизни будет отвечать тот способ существования, который оценивается как укорененный в Предании Церкви. Речь идет, конечно, не столько о внешних проявлениях приверженности к Преданию и даже не о культурно-историческом его приятии человеком и обществом. *Принадлежность к Преданию обнаруживается прежде всего на уровне ценностного содержания жизни.* Лишь жизнь в соот-

ветствии с Преданием как нормой веры может расцениваться как истинно православная жизнь.

Сегодня перед многими нашими соотечественниками стоит проблема усвоения и сохранения веры, но еще в большей степени — усвоения и сохранения образа жизни, определяемого этой верой. Для того, чтобы норма веры стала для человека нормой жизни, нужно иметь не только знания, но и реальный опыт жизни в Церкви, быть сопричастником ее Таинства. Только тогда эта норма веры становится для человека естественной, как дыхание, прославляющее Господа. Только в этом случае следование норме веры не обернется для человека бременами неудобноносимыми или, того хуже, фарисейством, убивающим самый дух веры, но будет, подобно благодатному покрову, осенять его в продолжение всего жизненного пути. Следование этой норме, не стесняя, не ограничивая и не нарушая свободы человека, одновременно ограждает человека от гибели подобно тому, как материнское лоно ограждает от гибели развивающуюся жизнь.

Сохранение этой нормы и утверждение ее в современном обществе в качестве величайшей онтологической ценности есть в широком смысле задача каждого сознательного члена Церкви, но в узком и специальном смысле это есть задача для современного богословия. Эта норма столь же прочна, сколь и хрупка. В опыте жизни отдельного человека и целых сообществ людей она может быть либо повреждена и даже разрушена, либо сохранена и укреплена в результате соприкосновения с иными культурно-цивилизационными стандартами, с иными нормами жизни. С подобным «инобытием» мы соприкасаемся в тех случаях, когда, например, живем бок о бок с людьми иных взглядов и убеждений. *Во всех случаях сосуществования с носителями иных культурно-цивилизационных кодов, отличных от наших собственных, нам приходится соприкасаться и с иным образом жизни.*

И вот на что следует обратить внимание. *Если эти иные образы жизни основываются на своих собственных преданиях, то чаще всего они не представляют опасности для ценностей православного образа жизни.* Исторически православные соседствуют и взаимодействуют в России с мусульманами, иудеями, буддистами, некоторыми христианскими конфессиями. Практи-

чески на протяжении всей истории нашей страны подобные религиозно-культурные пересечения никогда не носили деструктивного характера. В контексте русской цивилизации различные нормы, стандарты и традиции существования чаще всего не противопоставлялись, но сопоставлялись друг другу. И потому русские православные люди всегда жили с инородцами и иноверцами мирно. Исключения бывали только в тех случаях, когда чужая вера и чуждые стандарты жизни навязывались нашему народу силой или посредством прозелитизма. Тогда народ вставал на защиту своей веры и того образа жизни, который воспринимался им как норма, подвергающаяся угрозе разрушения. Как правило, это было связано с иностранной агрессией. И потому вся наша история отмечена борьбой не только за сохранение национальной и политической независимости, но и за сохранение отеческого предания, нормы веры и связанного с ней образа жизни. Однако в случае отсутствия подобных покушений на религиозно-культурную идентичность русских их сосуществование с носителями иных цивилизационных стандартов оказывалось на удивление гармоничным.

Православные люди с интересом, любопытством и зачастую с искренним уважением относились к инородцам и инославным, отдавая должное, в частности, их профессиональным или военным навыкам, нередко усваивая иноземные культурные реалии, бытовые навыки и приемы работы. Возможно, именно благодаря тому, что Ф. М. Достоевский называл «всемирной отзывчивостью» русского человека, наша земля не оросилась кровью религиозных войн. Скорее наоборот, можно говорить о сложившейся в далекой древности модели мирного сосуществования в России различных религиозных и жизненных стандартов, укорененных в своих собственных преданиях, имеющих определенные, а значит, и хорошо друг другу известные системы ценностей. В рядах российской армии бок о бок сражались православные и мусульмане, защищая свое общее Отечество. В этом находило зримое воплощение взаимное уважение к религиозно-культурному опыту друг друга, предполагающее отказ от навязывания соседу собственного образа жизни.

Бурное развитие коммуникаций и средств связи в новейшее время разительным образом изменило не только облик мира, но и структуру межличностных, межнациональных, межгосударст-

венных отношений. В современном мире практически рухнули границы, которые разделяли национальные культуры. Ныне люди с небывалой прежде легкостью перемещаются по всему свету, свободно избирая себе место жительства и работы в любом уголке мира. Это приводит к колоссальным культурно-этническим сдвигам, последствия которых мы еще не способны осознать в полной мере. Эпоха моноэтнических и моноконфессиональных государств на наших глазах медленно уходит в прошлое. Мусульманское присутствие на Европейском континенте стало социо-культурным фактором, который невозможно игнорировать. *Мир сделался открытым, диффузным, взаимопроницаемым. Каков должен быть ответ отдельной личности и человеческих сообществ на этот вызов времени?*

Как свидетельствует исторический опыт России, соприкосновение и взаимное влияние религиозно-культурных традиций при определенных условиях (отказ от прозелитизма, агрессии и т. п.) может быть не только безопасен для сохранения культурно-религиозной идентичности, но и взаимообогащающим. Проблема видится в другом; *сегодня не существует преград, могущих обезопасить* духовное здоровье народов, их религиозно-историческую самобытность от экспансии чуждых и разрушительных социо-культурных факторов, *от нового образа жизни, возникшего вне всякого предания* и формирующегося под влиянием постиндустриальной реальности. *В основе этого образа жизни лежат либеральные идеи*, соединившие в себе языческий антропоцентризм, пришедший в европейскую культуру в эпоху Возрождения, протестантское богословие и иудейскую философскую мысль. Эти идеи окончательно оформились на излете эпохи Просвещения в некий комплекс либеральных принципов. *Французская революция явилась завершающим актом этой духовно-мировоззренческой революции, в основе которой лежит отказ от нормативного значения Традиции (Предания).* Совершенно не случайно, что эта революция началась с Реформации, ибо именно *Реформация отказалась от нормативного значения Предания* в сфере христианского вероучения. Предание в протестантизме перестало быть критерием истины, таковым критерием стали личное разумение изучающего Священного Писания

и личный религиозный опыт. *Протестантизм по сути является либеральным прочтением христианства*¹.

Итак, *новый постиндустриальный образ жизни основывается на личной свободе человека от каких-либо условностей и ограничений, кроме ограничений, налагаемых законодательством*. Как мы должны относиться к этому с богословской точки зрения? Концепция либерализма покоится на идее освобождения человеческой личности от всего, что понимается ею как ограничение ее воли и ее прав. Либеральный стандарт исходит из презумпции свободы индивидуума как цели и средства человеческого существования, а также из утверждения абсолютной ценности личности. Замечу, что этот тезис не оспаривается богословами, в том числе и православными. Так что, достигнув этой черты, мы еще не погрешаем против учения Церкви. Ибо Сам Господь, сотворивший человека по образу и подобию Своему, вложил в него Божественный дар свободы воли. Таким образом, свобода человека предопределена Божиим замыслом и нарушение ее есть грех.

Однако по ту сторону отмеченной нами черты начинается область лукавой кривды, дьявольской и погибельной. Ведь когда апостол Павел призывает нас к свободе, он говорит о предназначении человека быть свободным во Христе, то есть освобож-

¹ Нынешний кризис экуменизма есть в первую очередь кризис методологический. Ибо вместо того, чтобы в начале межконфессионального диалога попытаться договориться о самом главном: о понимании Священного Предания как нормы веры и критерия богословской истины, христиане стали обсуждать пусть и важные, но частные вопросы. Явный успех в обсуждении этих вопросов на самом деле практически не имеет большого значения, ибо какое значение может иметь вероуचितельное соглашение, когда одна из сторон (протестанты) не признает самого понятия нормы веры. Всякое соглашение в этой связи может быть отменено или пересмотрено при появлении новых идей и новых аргументов, способных привнести и новые разделяющие факторы. Разве не с этим явлением мы имеем дело сегодня в связи с проблемой женского священства и признания гомосексуализма? Кстати, история с женским священством и гомосексуализмом является лучшим доказательством тезиса о либеральной природе протестантизма. Совершенно очевидно, что внедрение женского священства и признание гомосексуализма произошли под влиянием либеральной идеи прав человека. В данном случае эти права радикально разошлись со Священным Преданием, и протестантизм решил проблему в пользу прав человека, игнорируя ясную норму Предания.

денным от пут греха. Ибо истинная свобода обретается человеком по мере освобождения от греха, от тяготеющей над ним темной власти инстинкта и злого начала. Свобода дарована человеку для того, чтобы он имел возможность самостоятельно сделать выбор в пользу осознанного подчинения себя абсолютной и спасительной воле Божией. Таков предложенный человеку путь свободного соединения с Богом через всецелое подчинение Ему и, таким образом, уподобление Ему в святости. Таково назначение великого дара свободы. Ведь ничто не препятствовало Творцу изначально вложить в свое творение и взыскуемую благодать, и чаемое нами уподобление Богу, и счастье непреходящего ощущения Его присутствия во всем, что в нас и вокруг нас. Говоря попросту, Творец мог запрограммировать нас на преизбыточествующую благодать подобно тому, как мы заводим будильник. Но, будучи абсолютной благой свободой по Своей природе, Он благоволил сообщить Свое свойство свободы роду человеческому. И только такая свобода понимается нами как Богоданная.

Либеральная идея не призывает к освобождению от греха, ибо само понятие греха в либерализме отсутствует. Греховные проявления человека допускаются, если они не входят в противоречие с законом и не нарушают свободы другого человека. Либеральная доктрина включает в себе идею раскрепощения греховного индивидуума, а значит, высвобождение потенциала греха в человеческой личности. Свободный человек вправе отбросить все, что сковывает его, препятствует ему в утверждении его греховного «я». Все это — внутреннее дело суверенной, автономной, ни от кого, кроме себя, не зависящей личности. *В этой своей части либеральная идея диаметрально противоположна христианству.* Не погрешив против правды, ее можно охарактеризовать как антихристианскую.

Проблема, которую мы рассматриваем, существенно осложняется тем обстоятельством, что современная концепция либерализма давно вышла из младенческих одежд философской идеи, трактующей об эмансипации человеческой личности, получив свое дальнейшее продолжение и развитие применительно ко всем сферам жизни человечества, будь то экономика, политика, право, религия, общественные отношения, социальное устройство. Так, из либеральной идеи проистекает общеприня-

тое понимание гражданских свобод, демократических институтов, рыночной экономики, свободной конкуренции, свободы слова, свободы совести, — всего того, что входит в понятие «современная цивилизация».

В связи с этим некоторые люди впадают едва ли не в мистический ужас, усматривая в критическом рассмотрении содержания либеральной доктрины покушение на священные принципы прав и свобод. Так, один оппонент в качестве комментария к упомянутой статье в «Независимой газете» заявил, что ее автор ратует за общество, построенное по рецептам аятоллы Хомейни, и намеревается озарить Россию кострами инквизиции.

Обществу сегодня важно понять, что либеральные идеи могут быть критикуемы с позиции иных политэкономических воззрений, что совершенно естественно вписывается, кстати, и в систему ценностей самой либеральной доктрины. Это нормально, как нормально, например, бытование либеральной идеи в области политики, экономики, общественной жизни и т. д. наряду с иными, не совпадающими с ней, концепциями и точками зрения. Поэтому не существует причин, по которым критика либерализма не могла бы быть предпринята с богословских позиций. Не дело Церкви определять, какой быть России: монархической, республиканской, капиталистической, социалистической или какой-нибудь еще. Решать этот вопрос — прерогатива общества в целом и каждого гражданина в отдельности. Но Церковь не может не приветствовать свободную и заинтересованную дискуссию о путях обустройства России, о государственных, экономических, социальных принципах, на которых будет зиждиться наше Отечество. Такая дискуссия потребует от нас в том числе и критического осмысления некоторых страниц нашей истории. С другой стороны, гражданские права и свободы, в том числе и возможность нестесненного существования для нашей Церкви, являющиеся завоеванием последнего десятилетия развития России, остаются в наших глазах безусловной ценностью и не могут быть поставлены под сомнение.

Возвращаясь к поставленному ранее вопросу о том, каким должен быть ответ личности, общества, наконец, богословия на основной вызов времени, проистекающий из либерализации современного мира, следует сказать о существовании сегодня по крайней мере двух широко распространенных точек зрения на

данную проблему. Эти точки зрения зависят от оценки рассматриваемого явления и предлагают свои модели поведения. *Первая модель — изоляционистская.* Ее сторонники предлагают широкими воротами войти в узкое национально-религиозное гетто, где и затвориться от внешнего врага, пестуя свою идентичность и всеми возможными способами оберегая ее от чуждых тлетворных влияний изменяющегося мира. Эта точка зрения присутствует как в некоторых политических кругах, так и среди определенной части нашей церковной общественности. Однако возникает вопрос: может ли быть эффективным и жизнеспособным изоляционизм в условиях открытого и взаимопроницаемого мира, вступившего в эпоху научной, экономической, информационной, коммуникационной и даже политической интеграции? Можно искусственно оградить от внешнего мира незначительную группу людей где-нибудь в пустыне или в тайге, хотя даже старообрядческому роду, спасавшемуся в Сибири от мира сего в продолжение многих десятилетий, не удалось сохранить ни своего уединения, ни самой жизни. Но возможно ли, что называется, своими руками отправить в изоляцию, в некий затвор великую Церковь и великую страну? Не означал бы к тому же подобный выбор отказа от завещанной Церкви Самим Христом Спасителем миссии свидетельствовать Истину перед лицом всего мира?

Другой предлагающийся нам выбор состоит в том, чтобы взять либеральную цивилизационную модель в том виде, в каком она сложилась к настоящему времени на Западе, и механически перенести ее на русскую почву, если надо, силой укоренив ее в народной жизни. В отличие от аналогичных попыток в прошлом, теперь не обязательно употреблять силу государства и его институций. Вполне достаточно использовать силу СМИ, силу рекламы, возможности системы образования и т. д. Разумеется, при этом имеется в виду, что отечественная культурно-историческая традиция изжила себя, что только общечеловеческие ценности имеют право на существование, что унификация мира есть неременное условие его интеграции. Нет никакого сомнения, что православные и в этом случае также окажутся в духовной резервации. Только в первом сценарии подобный исход мыслится как добровольный выбор, здесь же изоляция станет наказанием за отказ обменять право своего религиозного перво-

родства на чечевичную похлебку постиндустриальной цивилизации. Не трудно предсказать, что при таком развитии событий судьбу православных неизбежно разделят и приверженцы иных религиозно-культурных моделей. Как и в первом случае, данная позиция имеет своих адептов и в обществе, и в политическом мире и, в известной степени, в церковной ограде, ибо этот новый стандарт жизни, под который ныне стремятся подверстать весь многообразный Божий мир, представляется явлением универсальным и всеобъемлющим, действующим «поверх барьеров», а потому устраивающим если не всех, то многих как некий стандарт-посредник.

Совершенно очевидно, что две приведенные выше модели исключают друг друга. Очевидно и другое: две эти модели имеют достаточно сильную поддержку как на уровне общественного сознания, так и на уровне политики. Столкновение этих точек зрения и их многочисленных модификаций во многом обуславливает сегодня напряжение и конфронтацию в жизни общества. Отражается это напряжение и на жизни Церкви.

Возможно ли решить эту проблему мирным путем, то есть, не погрешая против Истины, предложить такую модель поведения и общественного устройства, которая могла бы ввести во взаимодействие либеральные и традиционные идеи и ценности? Совершенно очевидно, что такая задача чрезвычайно непроста и потребует от сторон взаимопонимания и согласованных действий. Здесь мне видится широкое поле для взаимодействия других традиционных религий, всех здоровых сил нашего общества, любящих Россию и искренне желающих ей блага, с Русской Православной Церковью, в первую очередь, с богословами, способными помочь современному человеку значение традиции как нормообразующего фактора, определяющего систему ценностей, включая культурную, духовную и нравственную ориентацию личности и общества. Православное богословие должно обнажить нерв обсуждаемой проблемы, настаивая на том, что *существование либеральных институтов в экономике, политике, социальной жизни и межгосударственных отношениях приемлемо, целесообразно и морально оправданно только в том случае, когда одновременно не насаждается принцип философского либерализма применительно к личности и межчеловеческим отношениям.* Но если либеральная идеология используется как пус-

ковой механизм растормаживания и высвобождения пагубных вожделений, если ею провоцируется взрыв плотского начала и во главу угла поставляется человеческий эгоизм, если либеральные институты служат легитимизации права на грех, то общество, лишенное представления о норме жизни, неизбежно обрекается на духовное вырождение, становясь ареной буйства темных страстей. Кроме того, под напором раскрепощенного и торжествующего греха общество, принимающее подобную систему ценностей, рано или поздно будет обречено на гибель. Если мы не хотим этого, то либеральные ценности в политике, экономике, социальной жизни должны рассматриваться нами как допустимые только при условии решительного отказа от утверждения принципов либеральной аксиологии применительно к человеческой личности.

Церковь открыто называет грех по имени и посвящает свои усилия спасению человека. Одним из важнейших инструментов достижения указанной выше цели должно служить утверждение в сознании нашего народа представления о православной вере как норме жизни. Смею полагать, что как многие страдающие, униженные и оставленные на произвол судьбы люди современной России, так и относительно благополучные нуждаются в том, чтобы религиозный образ жизни был повсеместно принят как естественная и безусловная ценность. *И если у нас либеральная идея полагается ныне в основу государственно-общественной модели развития страны, то ей, в полном соответствии с либеральным принципом сдержек и противовесов, должно противопоставить политику утверждения в сфере воспитания, образования и формирования межличностных отношений систему традиционных для России ценностей.* И потому вопрос о том, какими должны быть законодательство, образование, культура, социальные отношения, общественная мораль, есть вопрос о том, сохранится ли наша национальная цивилизация в грядущем столетии, найдет ли она свое место в мировом сообществе наций и выживем ли мы как православный народ.

Верю, что это совершится по молитвам всех святых, в земле Российской просиявших. Трагический и непосильный для любой другой страны опыт России в XX веке, как это нередко случалось в нашей истории, да послужит ко благу всего рода человеческого, указав ему на опасности, которых надлежит избегать

всеми силами. Чаемое всеми нами *возрождение России в новом веке, возможно, даст иной, положительный и спасительный, урок миру, устроив жизнь личности и общества в соответствии с принципами, в которых гармонично соединятся зависимость от нравственного закона с личными и гражданскими свободами.*

2. Как может *практически* реализоваться этот общий подход, эту установку не на изоляцию, но на участие Церкви и каждого христианина в жизни современного секуляризованного общества — при обязательном условии сохранения нашей христианской идентичности, нашей самобытности, нашего мировоззрения, определяемого православной традицией?

Теоретически мы, конечно, понимаем, что историю вспять не повернешь, что ностальгия по золотым (как нам кажется) временам христианства «не пользует нимало» (Ин. 6:63), что жить Господь нас призвал здесь и сейчас. Но когда доходит до дела, до выработки и осуществления правильного, православного, церковного отношения к сложным явлениям современности — нас иногда охватывает грех уныния. Понять это можно. Потому что жизнь сегодняшнего общества, основанного на началах либерализма, так устроена, что религиозные убеждения постоянно «выносятся за скобки». Мир стремится вытеснить религиозную мотивацию на обочину жизни социума. И поскольку за собственно религиозные взгляды нас (пока) никто особенно не преследует — да веруйте как хотите, нам дела нет! — мы порой готовы принять такие правила, готовы довольно уютно устроиться на отведенной нам обочине. У нас в запасе много накопленных духовных ценностей, которыми можно скрасить ожидание апокалиптической катастрофы, угрожающей человечеству, шествующему мимо нас дорогою «прогресса».

Но вправе ли мы поддаваться искушению бежать от социальной, культурной, политической действительности? Мы посланы Христом в этот мир ради его спасения (Ин. 17:18). Господь велел нам не бежать от мира, не прятаться от него, но побеждать мир верой нашей (1 Ин. 5:14), идти по всему миру, проповедуя Евангелие (Мк. 16:15), быть светом миру и солью земли (Мф. 5:13—16). Конечно, это возможно лишь в том случае, если мы, оставаясь в мире, будем людьми «не от мира»

(Ин. 17:16), будем жить не по безбожным «обычаям мира сего» (Еф. 2:2), не «по стихиям мира» (Кол. 2:8), будем «удаляться от господствующего в мире растления похотью» (2 Пет. 1:2).

Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917—1918 годов под председательством святителя Тихона принял постановление «Об отношении Церкви к государству». Не все в этом документе имеет равную ценность — во многом он обусловлен обстоятельствами своего времени. Однако уже тогда, на рубеже новой эпохи, отцы Собора точно определили свое неприятие представления о вере как «частном деле», не имеющем общественного значения:

Церковь Христова... есть новая закваска, претворяющая все естество человеческой жизни, и не существует в ней стихии, совершенно недоступной для этой закваски... Поэтому такие учения, которые обрекают веру христианскую на окончательное бессилие в жизни... низводя ее назначение до личного настроения, как бы прихоти вкуса, в сущности осуждают веру Христову и противоречат самому ее существу. Ни в каком смысле не может быть отделена от жизни или рассматриваться как частное дело личности сия победа, победившая мир, вера наша.

Вопрос, от решения которого во многом зависит будущее Церкви, можно сформулировать так: сумеем ли мы воплотить то видение жизни, которое рождается из веры, в значимых для общества делах, в убедительных ответах на проблемы современности. Если нет — тогда все, что мы говорим о должном соотношении между традицией и либерализмом, о жизненной силе нашей веры и нашего Предания, останется только декларацией, только голой конструкцией, безжизненным скелетом, лишенным мышц.

Наиважнейшей богословской задачей в связи с этим является развитие социального учения Православной Церкви, которое, будучи укоренным в Предании и отвечая на вопросы, стоящие перед современным обществом, служило бы руководством к действию для священников и мирян, а внешним давало бы отчетливое представление о позиции Церкви по наиболее важным проблемам современности.

Понятно, что пока Церковь в нашей стране была несвободна, формулирование такой доктрины в сколько-нибудь полном объеме было невозможно. Процесс ее выработки в отдельных частях начался уже вскоре после Поместного Собора 1988 года, когда перед Церковью стали возникать такие, например, немыслимые прежде вопросы, как отношение к возможности участия иерархов и священнослужителей в работе органов государственного управления, в деятельности политических и общественных организаций. Существенным вкладом в формирование социальной доктрины стали некоторые заявления Святейшего Патриарха, определения Священного Синода и решения Архиерейских Соборов Русской Православной Церкви 1992, 1994 и 1997 годов. Однако становилось все более ясно, что невозможно ограничиваться отдельными откликами на злободневные проблемы, нужна именно достаточно общая доктрина, которой бы Церковь руководствовалась не год—два, а в течение достаточно длительного времени, и не только в России, но и в других странах, составляющих ее каноническую территорию.

Именно такая задача была поставлена перед учрежденной на основании определения Архиерейского Собора 1994 года Синодальной рабочей группой по подготовке документа, получившего несколько тяжеловесное, может быть, название: *«Концепция Русской Православной Церкви по вопросам церковно-государственных отношений и проблемам современного общества в целом»*. К лету нынешнего, юбилейного, года проект Концепции должен быть окончательно подготовлен и представлен Архиерейскому Собору.

В объеме доклада невозможно дать представление обо всех проблемах, которые подлежат рассмотрению в рамках этой работы. Но основные ее темы и некоторые наиболее острые, спорные вопросы все же хотелось бы назвать.

К числу важнейших, несомненно, принадлежит тема о взаимоотношениях *Церкви и государства, об участии Церкви и ее членов в политической жизни*. На Архиерейском Соборе в 1992 году уже было заявлено, что «Церковь не связывает себя ни с каким общественным или государственным строем, ни с какой политической силой. Она — над «правым» и «левым»». Важно, однако, раскрыть богословское, укорененное в Предании Церкви обоснование такой позиции, представить развернутый сравни-

тельный анализ происхождения, природы, функций, целей Церкви и государства. Православная церковная традиция в определенные времена включала и совершенно особое отношение к монархии как предпочтительной форме государственного устройства. Сегодня одни рассматривают такое отношение едва ли не в качестве одного из догматов православной веры, другие же считают, что оно было всецело обусловлено преходящими историческими обстоятельствами и никоим образом не может переноситься на почву современной политической реальности. В какой степени и в какой форме возможно соотнесение исторического учения о симфонии царства и священства с государственным устройством Нового и Новейшего времени? Быть может, этот древний политический идеал все же имеет в своей основе некие принципы православного отношения к власти как служению и к границам полномочий государственной власти, — принципы, которые и сегодня сохраняют свою актуальность? Хочу подчеркнуть, что речь ни в коем случае не может идти о политическом приспособленчестве, о «подгонке» нашего наследия к результатам каких-нибудь очередных выборов или данным социологических опросов. Нам нужно другое: раскрыть, как нормы Предания прилагаются к конкретным обстоятельствам современной жизни.

Священноначалие нашей Церкви в последние годы неоднократно разъясняло, что *церковная Полнота не участвует в политической борьбе*, не призывает голосовать за ту или иную партию, не отождествляет себя с партийными, то есть частными интересами. Это явственно следует из самой католической природы Церкви. Но если мы ограничимся словами: «Церковь вне политики», — не будет ли это в действительности торжеством идей либерализма? (Религия — сугубо личное дело, религиозные организации — вне политической жизни.) *Неужели у Церкви вообще нет позиции по политическим вопросам, неужели ей нечего сказать политикам, а православным людям нечего делать в политической жизни?* Жизнь настоятельно требует от нас ясных указаний о том, на каких основаниях строится участие христианина — именно как христианина — в политических процессах и управлении государством.

Политическая проблематика пересекается с правовой в таких, например, вопросах, как *отношение Церкви к государст-*

венным законам и решениям, противоречащим ее миропониманию и препятствующим ее миссии (включая вопрос о пределе повиновения властям). Важно раскрыть также *церковное отношение к принципу свободы совести (и вообще к вопросу о правах человека)*. Как вы знаете, и в этой области мы встречаемся в церковной и даже богословской среде с неоднозначными суждениями, и нам важно понять, какие из них идут в линии церковного Предания, а какие отражают в большей степени личные взгляды и питаются внешними социо-культурными или светскими философскими идеями. *То же относится к спорному вопросу о применении смертной казни*. Способны ли мы выразить в данном случае общецерковную позицию, исходя при этом не из аргументов светского гуманизма, а из норм Священного Предания и опыта Церкви?

Может ли Церковь внести конструктивный вклад в общемировую дискуссию о проблемах экономической, политической и информационно-культурной глобализации? На этой проблеме я уже останавливался выше. Убежден в крайней важности формулирования общецерковной позиции по данному вопросу. На ее основе могло бы строиться взаимодействие Церкви с международными организациями (ООН, ЕС и другими).

Еще одна непростая тема — *Церковь и нация*. К сожалению, в этой области за учение Церкви порой выдают крайне односторонние утверждения. Одни пытаются отрицать само понятие христианского патриотизма и право христиан на национальную самобытность. Другие же фактически низводят православную веру до роли одного из атрибутов традиционного национального самосознания. Поэтому необходимо на основании слова Божия и Предания Церкви показать, как национальное и универсальное начало гармонически сочетаются в жизни христианина. К числу спорных относятся и такие вопросы: можно ли говорить о «православной нации» и о нации как уникальной хранительнице веры? Признает ли Церковь учение о «коллективном грехе народа» и «общем покаянии» в нем?

Экономические проблемы также не могут остаться без должной церковной оценки. Каково отношение Церкви к разным видам и формам собственности, включая собственность на землю? Должны ли плоды труда распределяться исходя лишь из

заслуг трудящегося, или в какой-то мере они должны принадлежать всем членам общества?

Церковь не может оставаться равнодушной и к *проблемам экологического кризиса*, который становится все более страшной угрозой самому существованию человеческой цивилизации. Для нас важно не просто повторять тревожные оценки светских экспертов и активистов экологического движения, но привнести в осмысление этой волнующей темы свой собственный, более глубокий подход, который укоренен в библейском понимании мира и роли человека в нем.

Каков ответ Православия на вызов современного феминизма? Сводится ли он к тотальному отрицанию этого направления общественной мысли, или Церковь, опираясь на свой исторический опыт, может дать положительную оценку определенным аспектам идеи политического, общественного, культурного равноправия женщин? Как относится Церковь к дискуссиям о *положении сексуальных меньшинств и о будущем семьи*, которой предрекают эволюцию в направлении «множественности форм совместной жизни»? Какой может стать религиозно-нравственная оценка «планирования семьи»?

Особенно сложными можно назвать проблемы биоэтики. Ведь новые биомедицинские технологии порой ставят перед нами такие этические и правовые вопросы, которые во времена Вселенских Соборов и вообразить было невозможно. Каков статус человеческого эмбриона, когда он становится человеком? Когда можно признать, что человек уже умер? Можно ли использовать для пересадки его органы? Диагностика болезней до рождения или «генетическая паспортизация» всех родившихся — хорошо это или плохо? Почему людей нельзя клонировать? Репродуктивные технологии, позволяющие преодолеть бесплодие — как оценить их с православной точки зрения?

Легче всего сказать: мы еще вчера ничего этого не знали, значит, все это от лукавого. И остаться в своем изолированном кругу, отгородившись от суетного мира. Намного труднее — но и намного плодотворнее — постараться выработать богословскую, продуманную оценку, и если мы говорим «нельзя» — объяснить почему, если мы соглашаемся — то указать, чем обусловлено такое согласие. Конечно, в этой работе необходимо сотрудничество с медиками, генетиками, философами. Надо учи-

тивать опыт наших православных братьев на Западе, которые раньше нас столкнулись с подобными проблемами. Полезным может оказаться и изучение позиций других конфессий. Но то, к чему нужно стремиться, — это не среднее арифметическое между крайними позициями, не набор аргументов, заимствованных у разных сторон — «тут немного и там немного» (Ис. 28:10), — а именно православный, религиозно обоснованный подход, выработка которого — творческая задача современного православного богословия.

То же самое можно сказать и о работе над *социальной доктриной Церкви в целом*. Заканчивая свое выступление, я хотел бы выразить цель этой работы словами замечательного петербургского священника Михаила Чельцова, которого большевики дважды приговаривали к смерти и в конце концов расстреляли. Еще за 10 лет до Октябрьской революции он писал, как видит задачу Церкви в меняющемся обществе, где ее влияние не может более поддерживаться мерами государственного воздействия. Главное, указывал он, это чтобы христианство «проявилось в жизни во всей присущей ему силе, раскрыло бы в единстве бытия веру и жизнь и дало бы христианскую государственность, общественность, экономику, культуру, науку, — словом, христианизировало бы жизнь во всех ее проявлениях».

И последнее, о чем хотелось бы сказать, размышляя о задачах богословия в области отношений Церкви и мира. Норма веры, запечатленная в апостольском Предании и сохраняемая в Церкви, тогда явит нам полноту, а значит, и норму человеческой жизни, когда сам человек исполнится волей осуществить то, чему научен. И решить эту задачу призвано уже не только богословие, но вся Полнота Церкви, ведомая силой Духа Святого.

Архиепископ Верейский ЕВГЕНИЙ

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ БОГОСЛОВСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

I. Богословское образование для свидетельства и служения сегодня

Цель первой части статьи — выявить ряд ключевых моментов богословского образования применительно к сегодняшнему дню, предоставив возможность начать дискуссию, которая, мы надеемся, в значительной степени поможет нам как христианским просветителям в нашей работе. Мы живем в то время, когда многие люди в нашей стране, в Европе, в мире в целом потеряли интерес к фундаментальным истинам, и создается тревожное ощущение, что прежние нравственные и религиозные нормы либо бессильны, либо искажены. В нашей стране богословов в последнее время часто стремились вовлечь в круговорот идеологических построений, пытались использовать богословие, чтобы обосновать ту или иную идеологию. Наша встреча проводится в надежде, что это поможет участникам привлечь людей, разделяющих наш общий опыт, к взаимодействию и общению. С другой стороны, мы осознаем необходимость для богословов, призванных к служению Церкви, искать ответы на такие проблемные вопросы, как кризис семьи, потребительство, гедонизм, индивидуализм и секуляризация, которые заставляют современное человечество, почти полностью захваченное страстями мира сего, испытать опустошенность, окамененное нечувствие, одиночество, беспомощность — все то, что можно назвать кризисом нашей эпохи, то есть нашим кризисом.

1. Принципиальные характеристики богословского образования

Развитие богословского образования только как предмета профессиональной специализации не поможет приблизиться к решению проблем, которые перед нами стоят. Учреждение «Института академической теологии», отделенного от действительного «просвещения во Христе» и реальных нужд катехизации, приведет к неутешительным последствиям и найдет завершение в сухих, скучных, без конца повторяющихся проповедях; в то же время академические богословы будут продолжать готовиться к никому не вдохновляющим лекциям, произносимым в пустоту. Более 10 лет назад протестант И. Мейендорф указывал, что существует большая разница между, с одной стороны, простой и живой проповедью веры в ранней Церкви и, с другой — современным катехизисом с его тщательно разработанной структурой понятий, философских категорий и частностей. Стоит сравнить, какое значение для Церкви IV века имели поучения святителя Кирилла Иерусалимского, с тем «успехом», которым пользуются современные проповедники и миссионеры в разных странах мира¹.

Мы можем здесь перечислить некоторые основные характеристики «просвещения во Христе» — как о них говорится в Новом Завете. Богословское образование можно соотнести со словами, которые сказал нам Господь наш Иисус Христос: «дух и жизнь» (Ин. 6:63), «слова жизни» (Деян. 5:20) — вот «слово силы» (Евр. 1:3), что содействует исполняющим это сродниками Христу: «...мать Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его» (Лк. 8:21). Это слово, ведущее в жизнь вечную: «...слушающий слово Мое...имеет жизнь вечную... и перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5:24) и «Истинно, истинно говорю вам: кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек» (Ин. 8:51).

Слово Божие неотъемлемо связано с любовью, так как только любящие Бога могут принять и сохранить его: «...кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и

¹ Х. Вассилопулос. Поучения св. Кирилла Иерусалимского. Психопедагогический подход. Фессалоники, 1992 (на греч. яз.).

мы придем к нему и обитель у него сотворим. Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих» (Ин. 14:23—24). Слово Господа — конечное мерило человеческих слов, потому что оно вскрывает их внутренний смысл и намерения: «...слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (Ин. 12:48). Сила слова Божьего в то же время является движущей силой «просвещения во Христе».

2. Просвещение как литургическое событие

Подлинное «просвещение во Христе» — то, что по слову Божию «возвестил нам Господь» (Лк. 2:15), божественный промысел, то, что рождает во Христе, как это было со святым апостолом Павлом, который стал отцом множества верующих (см.: 1 Кор. 4:15). В этом значении слово веры становится событием обновления для верующего, который живет в истине Троицкого Бога. Поскольку слово Божие — это путь к конечной личной Божией истине, «просвещение во Христе» приобретает онтологический характер для человека, стремящегося к духовной жизни в нем. Иисус Христос становится гарантом настоящего образования (просвещения), потому что Он единственный делает нас причастными жизни Святой Троицы: «...через Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф. 2:18). Мы узнаем об этой жизни из слов святого апостола Павла: «Ибо явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков, научающая нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке» (Тит. 2:11—12). Благочестивая жизнь рождается в каждом крещеном, согласно полноте учения Спасителя, Который раскрыл силу настоящей, вечной жизни таким образом, что человеческие добродетели более не являются предпосылкой антропоцентричного гуманизма, но явлением и действием духовной жизни.

«Просвещение во Христе» жаждет участия в божественной жизни Воплощенного Логоса и стремится к сохранению в верующем обновленного через Иисуса Христа образа Божия. В этом смысле завершением того образования (просвещения), о котором мы говорим, будет раскрытие во всей полноте восстановленной по образу Бога человеческой личности. Духов-

ная жизнь как основное содержание просвещения рождается не только стараниями верующего, который призван к свободному сотрудничеству со своим Творцом, но более через Христа, который есть начало, содержание и завершение просвещения. Когда апостол Павел увещевает: «И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф. 6:4), он имеет в виду, что Сам Христос — пища, предложенная через это наставление Его детям для поддержания их существования. Таким образом, «наставление Господне» становится актом участия в жизни Христа. Мы говорим сейчас не об идеальной человеческой категории, но о факте, который присутствовал реально в истории жизни христианского человечества. По этой причине, по таким ранним христианским источникам, как Первое послание святого Климента (21, 8), преподание «наставления Господня» (*metatipsis paideias*) означает — причастность к Божественной жизни. Поэтому мы можем назвать это «наставление» литургическим событием, которое, вместе с тем, включает в себя принципы духовной жизни. Таким образом, настоящее образование носит преобразовательный характер в контексте обновленной жизни во Христе. На самом деле, богословы призваны подражать святому апостолу Павлу в его «муках рождения», «доколе не изобразится... Христос» (Гал. 4:19) в детях Своих, пока верующий не стал совершенной личностью, чадом Божиим.

3. Богословское образование и реальное знание

Богословы призваны искать Божественную Истину в Откровении, милости и любви и не обращать глубины Божества в простые рациональные понятия, сопоставимые с другими категориями науки. Безумная попытка расчленить гармонию милосердия и откровения инструментами человеческого разума и методами науки включает в сферу своего применения личность Иисуса Христа. Многочисленные варианты «Жизни Иисуса» XIX и XX веков, великолепно проанализированные Швейцером, дают понятие о том, что рационализм может сделать с Богочеловеком, Господом нашим Иисусом Христом, пытаясь понять Его вне принятия Его Откровения. Но не поддаемся ли и мы иной раз

искушению утолить голод и жажду практичной экзегетикой, популярными научными теориями, объяснить «на пальцах» чудеса и самое Воскресение? Богослов всегда должен соблюдать осторожность, чтобы не склониться в своих рассуждениях о Боге к прямолинейным высказываниям, как если бы он имел привилегированный подход к Его жизни, позволяющий наглядно описать Его психологию и точно указать, что делал Бог, почему, когда и где.

Тем не менее, несмотря на подобные опасности, мы должны продолжить нашу работу над интерпретацией текстов Писания и Предания. Разные исследователи смогут достичь понимания различными путями. Язык пророков — это язык открытий. Например, во Второй книге Царств (12:1—7) Нафан, поведав Давиду притчу о богаче со многими стадами и бедняке с его единственной овечкой, вдруг говорит ему: «Ты тот человек». В описании путешествия в Эммаус (Лк. 24:13—35) прослеживаются этапы этого раскрытия. Сначала звучит настроение недоумения и печали. Затем, во время разговора с Иисусом, их сердца начинают «гореть». Наконец за столом, когда Он преломляет хлеб, «открылись у них глаза, и они узнали Его» — состояние полного раскрытия.

4. Фундаментализм или любовь?

Сегодня перед христианскими богословами стоит неотложная задача дать заслуживающий доверие ответ всему миру на вопросы, возникшие в результате взрыва межэтнического насилия и фундаментализма. Абедельфатта Амор, делавшая доклад в ООН по вопросам религиозной нетерпимости, сообщила комиссии по Правам человека ООН на встрече в Женеве в феврале—марте 1995 года, что 49 стран, находящихся на различных этапах экономического развития, с различными политическими системами имеют опыт проявления ненависти, нетерпимости и насилия, вызванный религиозным экстремизмом. Думается, что за минувшие пять лет число таких стран не уменьшилось.

Близость опасности религиозной нетерпимости показывает, что богословское образование сегодня должно сосредоточиться на моменте преобразования человеческих отношений как цели, которая должна быть непременно достигнута. Слова святого

апостола Иоанна звучат как набат для всех христиан сегодня: «Потому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35). Каждый сегодня может наблюдать растущую несправедливость в мире: увеличение перехода основного капитала от бедных к богатым, упадок взаимоуважения и терпимости в общественных отношениях, пугающей легкости, с которой оппоненты осуждаются и даже терроризируются. Люди сегодня более склонны выражать сочувствие и понимание фундаменталистам, говорящим: «Если вы не согласны с нашим верованием, прочь с дороги». Все эти явления призывают к ответу тех, кто верит в новое Царство Правды во Христе.

Но если и мы, как духовенство, как богословы, изберем решение, подогретое нашим собственным внутренним возмущением и негодованием, мы рискуем отлучить себя от животворящего источника Божественной преобразующей силы. Скорее мы будем востребованы Богом для оказания сопротивления вопиющему злу тогда, когда будем способны вместить в себе всю высоту, широту и глубину любви Христа, а не помышлять о пределах, допустимых для насилия.

5. Святость как образец богословского образования

Те, кто истинно просвещен во Христе, всей своей жизнью показывают Его присутствие в ней. Это святые, взращенные и воспитанные во Христе благодатью Святого Духа и утвердившиеся на пути праведности и совершенства. Святость — это не моральная категория, а выражение божественного сыновства. «Знаешь ли ты, что единственный путь стать чадом Божиим, это стать святым?» — говорит святитель Григорий Нисский (Ном. 40, PG 45, 104C). В этом смысле святость — это выражение и крайнее проявление «просвещения во Христе». Святые являют в себе добродетель как образ жизни, особенной для тех, кто стал образом Христа в истории, становясь одновременно образцом совершенного просвещения (образования), живым наставлением Господа. Результатом этого совершенного просвещения является преображение не только человеческой души, но и тела, и всего мира. Святой Иоанн Лествичник («Лествица духовная» 15, PG 88, 889C) пишет, что никто не сможет быть назван святым, если не будет содействовать освящению всего мира.

Во все времена истории христианской Церкви святые выполняли важную миссию. Кризис идеала святости становился началом несчастий, так как псевдосвятые всегда были готовы заполнить образовавшуюся пустоту и использовать свое влияние в негативных целях. Неотъемлемой частью благодати святых, которую получают те, кто их окружает, является их неизменная решимость помочь нуждающимся. Святость вызывает не к разуму, но к сердцу. А нужды сердца неизмеримы.

Богословы пытаются использовать слова, чтобы передать благовестие Христово. Однако, свидетельство о Христе может быть и там, где мы не пытаемся сознательно что-то высказывать на людях, где мы бываем просто захвачены среди «сетей многих», страданий, славы, глубин и кульминаций жизни. Мы свидетельствуем всем устроением жизненного опыта, или, скорее, это Святой Дух, превращающий нашу опустошенность в полноту, нашу серую, мрачную жизнь в яркий свет, болезненное одиночество в родственную близость, свидетельствует через нас. Свидетеля о Христе отличает то, как он выполняет свое мирское предназначение и исполняет ежедневную работу. Он не обязательно выполняет ее лучше других, но он знает, что прославляет Бога старательным исполнением своих дел. Сила примера проникает туда, куда не дойти словам. Это должно быть центральным моментом христианского свидетельства, без этого — слова бессильны. Святые — вот лучшее доказательство апостольства. Здесь можно упомянуть обращение французского философа Жака Маритэна и его жены Раисы от скептицизма к христианству через святость ближнего. Описывая это в одной из своих книг, Раиса Маритэн признается, что трудности христианской доктрины были бы для них непреодолимы, если бы Бог не отыскал иной апологии — демонстративной... Бог просто поставил ее перед фактом святости, победившим все сомнения разума.

Необходимо углубление духовной жизни как клира, так и мирян. Весь блеск богословских силлогизмов, действенность организации, внешнее великолепие службы стоит немного, если нет святости. Как свидетель, богослов призван молиться и вести людей к познанию Иисуса Христа как Спасителя не только интеллектуально, но всей своей личностью.

6. Богословы на службе Церкви

Церковь сегодня сталкивается со многими социальными проблемами, и богословы должны сознавать необходимость поощрения улаживания конфликтов между классами, расами, нациями, Церквями и т. д. Они также призваны в ситуации сегодняшней жизни изучать методы религиозного образования, основы организации, христианского управления государством, проведения встреч и переговоров, современных форм развлекательной деятельности, психоанализ, умение добывать деньги и другие полезные вещи, такие, как управление школами и исполнение социальных служб. И действительно, многие наши выпускники, являющиеся приходскими священниками, умело выполняют такие обязанности, являя в своей жизни добрый плод полученного богословского образования.

Не является ли однако это достаточной причиной, чтобы тратить деньги на поддержку институтов и семинарий, обеспечивающих на сегодня богословское образование?

Бог возлюбил нас настолько, что в глубинах существования каждого человека, даже в нашей гордыне и самонадеянности, отражается эхом Божественное вопрошание любви. Люди не смогут избежать Божественного вопрошания. Им нужен кто-то, кто подсказал бы им ответ Богу, что они себя не знают. Им не нужны ученые теологи сами по себе, им нужны богословы, готовые рассказать им о смерти как о новой жизни, о смерти как о воскресении, о грехе и зле, прощении и спасении, о такой неизвестной вещи, как откровение. Не слова, не наши слова — их не заботят наши слова, но слова Бога через наши слова. Богословы должны быть служителями Церкви. Церковь тоже существует, чтобы служить. Только учитывая этот факт, благовестие Церкви может быть возвращено, явлено и плодотворно. Служение миру должно быть неизменным основанием миссии Церкви. Только выполнение этой роли служителей Церкви дает право богословам проповедовать Христа миру. «Ибо мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, Господа; а мы — рабы ваши для Иисуса» (2 Кор. 4:5). В конце концов, что это за слуга, что ставит себя выше своего господина? «Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий» (Лк. 22:27).

Даже те, кто пытается скрыть опустошенность жизни своей в круговороте развлечений, или же кто надежно спрятал пустоту своей души и утверждает, что нет и самой души, достойны услышать слово Божие, не слова о Боге, но Слово, которое есть Истина, такая же реальная, как и все, что существует. Истина принадлежит Церкви, так как в ней пребывает Дух Святой. И Церковь все долгие века своего существования знает, что люди неспособны обрести связь с Богом пока через веру в Евангельское благовестие не придут к Церкви. Если это случилось, то есть надежда. Это великое служение, к которому призваны богословы. Святой апостол Павел считал это делом первостепенной важности: «...я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. Сие же делаю для Евангелия, чтоб быть соучастником его» (1 Кор. 9:19—23).

II. Некоторые практические задачи и проблемы современного богословского образования

Речь в этой части статьи пойдет о духовном образовании за последнее десятилетие, ибо, как все мы помним, в год 1000-летия Крещения Руси взаимоотношения Церкви и государства начали радикально меняться. В 1989 году удалось открыть три новых семинарии: Киевскую, Минскую и Тобольскую. Появились духовные школы нового типа — духовные училища, двух- или трехгодичные, предназначенные для подготовки церковнослужителей, но из-за острой нехватки духовенства заканчивающие такие училища канонически правоспособные выпускники, как правило, рукополагались в священнический сан. В октябре 1989 года были открыты духовные училища в Смоленске и Ставрополе, преобразованные затем в семинарии, в Новосибирске, а также духовное училище в Кишиневе, ставшее впоследствии Ново-Нямецкой семинарией. Открыто было Черниговское духовное училище по подготовке регентов и псаломщиков. При

Московской духовной академии была создана иконописная школа. В октябре 1989 года общее число учащихся всех церковных школ составило 2948 человек. На Архиерейском Соборе 1989 года было принято определение о «реорганизации структуры и содержания учебного процесса таким образом, чтобы в ближайшее время обеспечить обязательное высшее богословское образование для пастырей Церкви на базе духовных семинарий».

В ближайшее после Собора время решить задачу преобразования духовных семинарий в высшие богословские школы не удалось. Церковь столкнулась с кадровыми и финансовыми трудностями, а также с тем обстоятельством, что большинство абитуриентов духовных школ на рубеже 80—90-х годов не имело достаточной церковной подготовки для того, чтобы слушать лекции в высшей богословской школе.

Начиная с 1988 года, наблюдается значительный рост количества духовных школ и многократное увеличение числа учащихся в сравнении с той ситуацией в области духовного образования, которая существовала десятилетие назад. Сеть духовных учебных заведений Русской Православной Церкви включает в себя ныне 5 академий, 27 семинарий, 27 духовных училищ, а также 6 пастырских курсов. При нескольких духовных школах открыты регентские и иконописные школы или отделения.

В 90-х годах в Москве, Санкт-Петербурге и некоторых других городах было создано несколько высших богословских школ, которые ставят своей целью подготовку катехизаторов, преподавателей воскресных школ и православных гимназий, ученых богословов и других церковных работников. Наиболее солидной школой такого типа является Московский Православный Свято-Тихоновский богословский институт. В институте существует несколько факультетов, которые готовят катехизаторов, иконописцев, регентов и других церковных специалистов. Выпускники богословско-пастырского факультета рукополагаются в священные степени. Институт ведет также заочное и вечернее обучение, имеет филиалы в епархиях. Председатель Отдела религиозного образования и катехизации основал и возглавил Православный университет имени святого апостола Иоанна Богослова.

И все-таки нельзя считать, что сейчас количество духовных учебных заведений и учебных мест в них соответствует потребностям Церкви. Русская Церковь по-прежнему испытывает ост-

рую нехватку духовенства, открытие новых приходов продолжается, но по-прежнему многие священнослужители не имеют богословского образования. Поэтому очевидна общецерковная потребность в открытии новых семинарий и духовных училищ.

При этом, однако, необходимо стремиться не только к количественному расширению сети духовного образования, но также, и это особенно важно, к ее качественному росту.

В наши дни, когда духовные школы, как и все вообще церковные учреждения, не сталкиваются с трудностями, которые ранее искусственно создавались инстанциями, контролирующими религиозную жизнь в стране, самой серьезной проблемой стала нехватка средств. Тяжелое финансовое положение государства, многократное удорожание коммунальных услуг, падение доходов населения, с одной стороны, а с другой — восстановление значительного числа храмов; передаваемых Церкви в разрушенном состоянии, являются причиной финансовых трудностей для Церкви. А для духовных школ, как правило, не имеющих существенных самостоятельных источников доходов, трудности эти особенно велики. Именно поэтому большинство преподавателей духовных семинарий и училищ педагогическую деятельность совмещают либо с приходским служением, либо, если они не имеют сана, с иными видами деятельности. Конечно, само по себе совмещение преподавания в духовной школе с пастырством — явление нормальное, но масштабы такого совмещения в настоящее время, безусловно, чрезмерны.

Есть еще одна проблема в жизни духовных школ, которая одновременно является серьезной проблемой общецерковного значения. Речь идет об уменьшении числа рукоположений среди учащихся. Десять лет назад этой проблемы практически не существовало. Одной из причин уменьшения числа хиротоний является снижение среднего возраста учащихся: сегодня некоторые из воспитанников заканчивают семинарию в возрасте 20—22 лет. Понятно, что молодому человеку не всегда легко избрать жизненный путь, тем более трудно сделать практические шаги, соответствующие этому выбору. Предполагаемое и по местам уже вводимое продление до 5 лет обучение в семинарии может оказать, хотя бы частично, положительное влияние на ситуацию с рукоположениями выпускников семинарий.

В 90-е годы существенным прорывом в деле совершенствования учебного процесса явилось издание учебных пособий по ряду предметов академического и семинарского курса. При подготовке к печати эти учебники были отредактированы и переработаны, либо написаны вновь, и качество их при этом улучшилось. Но до сих пор учебные пособия издавались, исходя не только из остроты потребности в том или ином учебнике, сколько из качества наличных пособий. На повестке дня стоит вопрос координации усилий лучших научных и педагогических духовных школ, с тем чтобы организовать планомерную подготовку к печати учебных пособий по всем предметам для семинарий и по основным академическим дисциплинам.

В последние годы в учебные планы духовных школ вводятся новые предметы, такие как введение в патрологию или патрология, церковное право, пастырское богословие, введение в философию, психология, педагогика, миссиология, риторика, основы приходского хозяйства, история церковного искусства. Продолжается работа над корректировкой учебных планов и совершенствованием учебных программ. В академиях, помимо основных общеобязательных предметов, будут также читаться спецкурсы.

Архиерейский собор 1994 года постановил к 2000 году подготовить переход к новой системе духовного образования, в рамках которой семинарии должны стать высшими школами, их целью останется подготовка священнослужителей. Академии же должны быть преобразованы в школы, дающие богословскую специализацию.

На основании соборного Определения была образована рабочая группа по детальной разработке концепции новой системы богословского образования. Проводились регулярные консультации по различным вопросам с профессорской корпорацией Московской духовной академии и несколько встреч с профессорской корпорацией Санкт-Петербургской духовной академии. Состоялось несколько заседаний рабочей группы. Были выработаны предложения по реформированию системы духовного образования.

Данный проект был рассмотрен на заседании Священного Синода, состоявшемся 27 декабря 1996 года и утвержден им с внесением некоторых уточнений. Текст утвержденного Священным Синодом проекта гласит: «Духовные семинарии и академии

составляют единую систему высшего богословского образования Русской Православной Церкви.

Духовная семинария — учебное заведение Московского Патриархата, готовящее священнослужителей РПЦ. Духовная семинария является учебным заведением закрытого типа. Срок обучения в семинарии 4—5 лет. По окончании семинарии, в случае успешной защиты дипломной работы, выпускнику присваивается звание бакалавра.

Духовная академия — высшее учебное заведение Московского Патриархата, готовящее священнослужителей, преподавателей для духовных школ, богословов и научных сотрудников для учреждений Московского Патриархата. Образование в академии имеет двухступенчатую структуру:

1 ступень — 1—3 курс (3 года).

По окончании 3 курса, в случае успешной защиты кандидатской диссертации, студенту духовной академии присваивается ученая степень кандидата богословия. Трехлетнее обучение в Духовной академии и наличие ученой степени кандидата богословия предоставляет право преподавания в духовных семинариях.

2 ступень — 4—5 курс (2 года) — аспирантура.

По окончании 5 курса духовной академии, в случае успешной защиты магистерской диссертации, выпускнику присваивается ученая степень магистра богословия. Окончивший Духовную Академию с ученой степенью магистра богословия имеет право преподавания в духовных академиях.

Православный Свято-Тихоновский богословский институт — высшее учебное заведение Московской Патриархии, открытого типа.

Духовное училище — специальное учебное заведение Московского Патриархата, готовящее церковнослужителей РПЦ».

На следующих заседаниях рабочей группы были разработаны новые учебные планы для духовной семинарии, рассчитанные на 5 лет обучения, а также для 4-х отделений духовной академии: богословского, библейского, церковно-практического и церковно-исторического, причем для церковно-исторического отделения предусмотрена специализация по русской или общей церковной истории.

И все-таки состояние отечественной богословской науки вызывает глубокую озабоченность, оно нуждается в серьезном качественном сдвиге. Нам не хватает высококвалифицированных профес-

сиональных богословов, стоящих на высоте современных требований. Некоторые богословские диссертации и публикации написаны на невысоком научном уровне. Отдельные отрасли церковной науки находятся в запущенном состоянии.

Принятая в настоящий момент новая концепция духовного образования предполагает в первую очередь решить именно эту проблему. В ней очевидный акцент сделан на научной подготовке преподавательских и богословских кадров. Но дело не только в этом. Вопрос вопросов — духовное воспитание будущих пастырей. Это обусловлено тем, что трудно, очень трудно найти в наше время достаточное количество людей, совмещающих в себе и профессиональное знание, и понимание священного наследия Отцов Церкви, и действительное, а не просто привычное благочестие, и здравую рассудительность — «оскуде преподобный». Но совершенно очевидно, что только школа, построенная на принципе отношений Иисуса Христа с учениками может принести добрые духовные плоды.

Насущные потребности развития церковной науки ставят на повестку дня вопрос о создании научно-богословского центра Русской Православной Церкви, который занялся бы фундаментальной разработкой наиболее актуальных богословских, церковно-исторических и церковно-правовых проблем. Помимо квалифицированных преподавательских кадров к работе в нем можно привлечь и светских специалистов, обладающих серьезным научно-богословским потенциалом. Участие лучших студентов академии в деятельности богословского центра на основе научной специализации поможет с большим, чем прежде, успехом готовить высококвалифицированных преподавателей духовных школ. Есть оправданная надежда, что роль такого объединенного института сможет сыграть Церковно-научный центр «Православная энциклопедия».

Для нормальной жизни духовно-учебных заведений далеко не второстепенное значение имеет их материальное обеспечение. В этом смысле духовные школы не менее других церковных учреждений нуждаются в отеческой заботе священноначалия Русской Православной Церкви. Затраты на образование кандидатов священства — это обеспечение завтрашнего дня Церкви. Туне они не пропадут.

В настоящий момент, когда происходит решительная битва за спасение России от лжедуховного иноземного ее поработе-

ния, от духовных школ зависит многое. Они, в первую очередь семинарии, академии и богословские институты, могут и должны дать двуедино, духовно и богословски, подготовленные кадры, без которых Церковь будет неуклонно терять свой авторитет, и русский народ окажется во власти подготовленных проповедников инославия, иноверия и безверия. Иноверные идеологи прекрасно понимают, какое важное значение имеет хорошо подготовленный проповедник, миссионер. И если православные школы не получают поддержки, то мы окажемся неподготовленными перед серьезнейшим вызовом Русской Церкви и самой нашей нации.

Поэтому только целеустремленная, благожелательная и неустанная работа, координируемая высшей церковной властью, способна дать всем нашим образовательным центрам ту силу, которая духовно обогатит и укрепит и саму Церковь, и Отечество. Об этом хорошо сказал Святейший Патриарх Алексий на II съезде епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви: «XXI век мы должны сделать православным веком, ибо альтернатива этому — полная бездуховность, размывание традиционных устоев нравственности и, как следствие, гибель России, потерявшей свою историческую память и духовную самобытность». Немалая часть в исполнении этой задачи — дело духовных школ.

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ
ПРЕПОДОБНОМУ СИЛУАНУ АФОНСКОМУ

Бозе, Италия, 2-5 октября 1998 г.

ЗНАЧЕНИЕ ПРЕПОДОБНОГО СИЛУАНА АФОНСКОГО¹

«Tieni il tuo spirito all'inferno e non disperare» — «Держи ум твой во аде и не отчаивайся». Должен признаться, что с тех пор как я представил в Италии работу святого Силуана Афонского, — а прошло уже более двадцати лет — загадочный характер этих слов постоянно питал мое рассуждение². Я хотел бы сейчас вернуться к ней и попытаться увидеть в ней ключ к пониманию всего опыта Бога, который вручает нам Силуан — опыт глубоко тринитарный: опыт смирения Сына, вселения смиренного Духа, опыт щемящей тоски по возвращению к Отцу.

И, может быть, в этой знаменитой фразе, центральной фразе послания Силуана, фразе столь красноречивой для людей сегодняшнего дня, содержится скрытое объяснение того, почему значение этой духовной фигуры не перестает для нас расти, почему она не перестает быть объектом исследований христиан любого исповедания, которые находят в нем современника, человека столь созвучного им и столь близкого в неустанном поиске Бога, в обворожительном приключении веры.

Силуан Афонский — святой потрясающе современный; святой, который не принадлежит только одному народу; мистик всеобщей и вечной Церкви; человек, ставший из грешника, которым он был, чистой молитвой; отважный ходатай за всех людей и за всю тварь; монах — свидетель абсолютной любви Бога.

¹ Перевод В. Заварнова.

² *Archimandrita Sofronio*. Silvano del Monte Athos. La vita, la dottrina, gli scritti, presentazione di E. Bianchi. Torino, 1978; Silvano dell'Athos. Non disperare. Scritti inediti e vita, presentazione di E. Bianchi. Bose, 1994; E. Bianchi. «Solidaires de tous les pecheurs». — Bulletin de l'association Saint. Silouane l'Athonite, №3, 1996. P. 35—41. В настоящем переводе цитаты приводятся по: *Архимандрит Софроний*. Старец Силуан, жизнь и поучения. М., 1991.

Сын Святой Руси, православной славянской традиции, он в то же время таинственным образом располагается рядом с великими людьми духа католического Запада, такими, как Ромуальдо, отшельником Камальдоли, который по вдохновению Духа Святого обладал даром плача во время ощущения присутствия Бога; Силуан заставляет вспомнить Франциска Ассизского в своей знающей, миролюбивой и внимательной любви к животным и ко всей твари; он так же, как и Доменик Гузманский, обладает особой благодатью непрестанной молитвы за грешников, бедняков и страждущих; как блаженная Тереза, желает чувствовать себя в адском огне, чтобы воспевать Любовь, перенося страдания за грешников, и иметь возможность освободить их; и подобно Шарлю де Фуко воспринимает Христа как уничиженное милосердие, прежде всего Христа сладостного и мягкого сердцем.

Не существует ничего, кроме ничтожных указаний для того, чтобы попытаться увидеть то созвездие, частью которого является Силуан, но в действительности мы знаем, что ряд подобных сравнений может быть бесконечным: действительно, все те, кто был очищен постоянной внутренней молитвой, совершаемой во всякое время и во всяком месте, схожи между собой, и в высшей степени походят на Богочеловека, Господа Иисуса. Всякий сын Адама на Востоке и на Западе, когда «обретая свою силу в Боге, решает предпринять восхождение» (ср.: Пс. 84:6), все более уподобляется второму подлинному Адаму, но в этом движении возвышения и общения — если использовать блестящий образ Дорофея Газского — святые совершают свой путь по разным путям, словно лучи, сходящиеся по радиусам к центру окружности: приближаясь к центру, они возвращаются к Богу и одновременно сближаются друг с другом.

Кроткая жизнь в Духе

Жизненный путь Силуана внешне обезоруживающе прямолинеен. Семен, сын Ивана Антонова, родился в бедной крестьянской семье в центральной России в 1866 году. Отец передал ему подлинную смиренную веру, смысл Божественного, о котором Силуан не забудет никогда: «Я не достиг меры духовного роста моего отца, — говорил он часто. — Он был человеком

совершенно безграмотным... но полным кротости и мудрости»³. В 1892 году Семен поступает в русский монастырь Святого Пантелеймона на Афоне с именем Силуана. Это золотой период русского монашества, в особенности на Афоне, где находятся более трех тысяч русских монахов. Однако вскоре наступят тяжелые времена внутреннего разделения, которое предшествует разделению внешнему, вплоть до катастрофы 1917 года. В 1912 году почти половина общины, обвиненная в ереси, депортируется в Россию: раскол происходит по вопросу о сердечной молитве. Монахи обсуждают: присутствует или нет Господь в Его имени, в формуле молитвы? Мы ничего не знаем о поведении Силуана в этом разногласии, которое разорвало общину русских монахов⁴. Но, разумеется, во время своих остановок в скитах среди самых уединенных аскетов в 1912—1913 годах он познакомился непосредственно с теми, кто был вовлечен в полемику, которая должна была глубоко тревожить его. «Некоторые говорят, — напишет Силуан много лет спустя, — что от молитвы приходит прелесть. Это ошибка. Прелесть приходит от самочиния, а не от молитвы... Кто говорит против молитвы, тот, очевидно, никогда не вкушал, как благ Господь и как много Он нас любит»⁵. Это всегда новое удивление перед Божественной любовью станет константой монашеского пути Силуана. Обыденность простой жизни, состоящей из смиренной тяжелой работы и напряженной молитвы, он превратит в непрестанный поиск послушания в Духе. Мы прекрасно знаем, что именно благодаря ежедневному опыту Дух Святой постоянно упоминается в писаниях старца. Мы могли бы сказать, что Он присутствует на каждой странице, но прежде всего необходимо подчеркнуть, что особым откровением является то обстоятельство, что Дух Святой появляется как смирение Бога, как смирение Христа.

Святой Дух неизменно Тот, Кто представляет самую воз-

³ *Silvano dell'Athos*. Non disperare. P. 17.

⁴ В 1913 году судом военно-морских сил Российской Империи депортируются на Родину более шестисот монахов, обвиненных в имяславии и в подстрекательствах к непослушанию. См. *R. Slesinski*. L'esicismo russo e l'имяславие. — *San Sergio e il suo tempo*. Atti del primo convegno ecumenico internazionale di spiritualita russa. Bose, 15—18 settembre, 1993.

⁵ Старец Силуан, жизнь и поучения. С. 273—274.

возможность познания Бога, истинное познание божественной реальности, вечной жизни; через Него познается все.

Присутствующий повсюду, на небесах и на земле, в священном Писании и в Церкви, в сердцах христиан, а также в жизни всякого человека, «смиранный Дух Святой», как Его иногда называет Силуан⁶, становится утешителем смиренных, «... Бог, утешающий смиренных, утешил нас...» (2 Кор. 7:6). «Смирение есть свет, в котором мы можем узреть Свет-Бога, как поется: “Во свете Твоем узрим свет”»⁷.

Когда Силуан призывает «Святого Духа смирения», он призывает дар смирения для себя, но указывает также на Духа Святого как на самое смирение Бога на службе Христа, на службе Его человеколюбия и сострадания... Пневматология Силуана еще ждет внимательного изучения⁸, но откровение Духа Святого как смирения Бога должно быть, как мне кажется, подчеркнуто. У Силуана рядом со смиренным Христом в православной русской традиции появляется Дух Святой как Божественное смирение.

Святой Дух и Писание

Силуан принадлежит традиции исихазма и Добротолюбия. В монастыре Святого Пантелеймона только что завершили публикацию *Добротолюбия*, переведенного на русский язык Феофаном Затворником⁹; монахи читают Иоанна Климатиса, Феодора Студита, Григория Синаита, Максима Исповедника. На страницах, которые остались нам от Силуана, страницах написанных с крайней простотой и с детской душой «только для того, чтобы сказать, сколь благ Господь», мы находим предложенные в простой форме поучения великой восточной аскетической традиции, отцов пустынных и в особенности Макария Великого (псевдо-

⁶ Там же. С. 297.

⁷ Там же. С. 276.

⁸ Следует отметить работу *B. Gooskens. L'expérience de l'Esprit Saint chez le starez Silouane. Institut Catholique de Paris, 1971*, которая пока остается единственным значительным вкладом в изучение этой темы.

⁹ Публикация пяти томов Добротолюбия в русском переводе потребовала значительного времени, выход томов растянулся с 1877 по 1890 год. Ср.: *N. N. Lisovoj. Due epoche, due Filocalie: Paisij Velickovskij e Teofane Recluso. — Paisij, lo starez. Atti del terzo Convegno ecumenico internazionale di spiritualita russa. Bose, 20—23 settembre, 1995. P. 183—215.*

Макария) и Исаака Сирина, к которым можно добавить авторов русской традиции, от Нила Сорского до Феофана Затворника.

Но прежде всего мы хотели бы подчеркнуть первостепенное значение Священного Писания в работах Силуана. Признаемся, что мы не вполне согласны здесь с тем, что пишет по этому поводу ученик почитаемого старца. Нам кажется, что Софроний слишком зависит в этом вопросе от богословия, полемически настроенного к Западу: Западу в последние десятилетия вновь открыл для себя и подчеркивает примат Слова. Действительно, Силуан редко цитирует Писание прямо (прямые цитаты в *Писаниях* почти наверняка принадлежат редактору), но всякая его страница питаема Священным Писанием. Много скрытых цитат, аллюзий, отголосков, которые расцветают в мыслях старца. Они открывают нам его подготовку как плод запоминания, прямого чтения, слушания Слова за литургией.

Силуан не кабинетный писатель, перед которым на столе лежит Библия. Писание Господа у него в сердце: иногда строки Писания приводятся дословно, иногда строки и слова соединены в другом порядке; в некоторых случаях легко для тех, кто усидчив в чтение священных текстов, открыть в каком-то отрывке Силуана прямо-таки мозаику ссылок на Библию. Нам кажется, что именно недоверие, часто выражаемое Силуаном к человеческому знанию и литературной подготовке, ясно указывает на то, что мы, усматривая во многих Святых Отцах, могли бы назвать «исключительностью Писания». Он пишет:

Горделивые люди все думают постигнуть умом, но Бог не дает им этого. Но мы знаем Господа: Он Себя показал нам Духом Святым... Господь сказал: «Где Я, там и слуга Мой будет; и кто Мне служит, того почитит Отец Мой» (Ин. 12:26). Но люди не разумеют Писания; оно как бы непонятно. Когда же Дух Святой научит, тогда все будет понятно... А без Духа Святого люди заблуждаются, и хотя постоянно учатся, но Бога познать не могут и покоя в Нем не познали¹⁰.

Не может душа иметь мира, если она не будет поучаться в законе Божиим день и ночь, ибо закон сей напи-

¹⁰ Там же. С. 364.

сан Духом Божиим, а Дух Божий от Писания переходит на душу, и душа в этом услаждение и приятность, и уже не хочет любить земное...¹¹

Силуан начал свой монашеский путь с послушания Духу, подчиняя себя Его водительству; поэтому не удивляет, что его поведение в стяжании послушания голосу Духа, подчинении водительству Духа на пути любви состоит именно в этом верном и внимательном слушании Божьего Слова:

В монастыре я от опыта и от Писания узнал о вреде тщеславия, и теперь день и ночь прошу у Господа Христова смирения. Это большая и непрестанная наука... Война упорна, но только для гордых; смиренным же легко, потому что они возлюбили Господа, и Он дает им Свое сильное орудие — благодать Святого Духа...¹²

И всякому воздержанию помогает поучение в слове Божиим. Сказано: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих»...¹³

Душа предалась воле Божией во всем, и покойна в Нем, ибо знает опытом и из Священного Писания, что Господь много нас любит и бдит о душах наших, все оживляя Своею благодатью в мире и любви... Свидетельствует о делах Божиих Дух Святой, Которого знает душа¹⁴.

Становится ясно, каким образом Силуан приобрел опыт, приводящий от чтения и рассуждения над Писанием к Духу, Который говорит, и как, с другой стороны, его глубокий опыт Духа Святого позволяет ему признать в Писании присутствие Самого Духа. Продолжительное и упорное повторение Писания в молитве, в одиночестве или во время молчаливой работы оставило свои глубокие следы в сердце Силуана. Особенно часто Псалмы и книги Нового Завета с четким предпочтением писаний Иоанна — Евангелия и соборных посланий — появляются вполне

¹¹ Там же. С. 289.

¹² Там же. С. 300.

¹³ Там же. С. 298.

¹⁴ Там же. С. 306.

естественно и непринужденно на многих страницах. И в этом Силуан более чем сын монашеской традиции, от отцов пустынных, которые день и ночь размышляли над Писанием, и эти размышления расцветали затем в их изречениях, вплоть до святого Сергия Радонежского, который призывал этот дар духовного понимания священных книг и огорчался своей неспособностью понять их (еще ребенком, как рассказывает его житие, молил встречного монаха: «Ты, святой отче, моли Бога, чтобы я смог познать Писание»¹⁵), и Иоанна Кронштадского, который справедливо подтверждал авторитет книги, предостерегая от использования науки для критики Библии. В этом смысле мы не можем, конечно, не разделять точку зрения архимандрита Софрония, который пишет, интерпретируя мысль старца:

При изучении Священного Писания, Творений Святых Отцов и неисчерпаемых по своему догматическому и молитвенному содержанию сокровищ литургических книг монах встречается с невыразимо великим богатством, и потому у него не является расположение писать и самому о том же, не внося чего-либо существенно нового. Но когда в жизни Церкви явится действительная нужда, тогда напишутся новые книги¹⁶.

Наряду с Писаниями другим источником является православная литургия, которая служится каждый день, находя затем свои отзвуки в ежедневных размышлениях Силуана; они появляются как *изречения*, вдохновленные гимнами. Так, например, постоянно повторяемый призыв: «Что воздам Господу за все благодеяния Его ко мне?»¹⁷. Он видит, воспевает, передает и опыт святых, соотнося его с литургическими тропарями. Именно в этом живом русле традиции Силуан научается достигать познания, некий все более глубокий *γνώσις* Господа, и научается борьбе с самим собой.

¹⁵ Житие преподобного и богоносного отца нашего игумена Сергия Чудотворца. / Сост. Д. М. Буланин. — Памятники литературы Древней Руси 14 — сер. 15 веков. Москва, 1981. С. 280; также *P. Kovalevsky. San Sergio e la spiritualita russa, presentazione di E. Bianchi. Torino, 1977. P. 55—56.*

¹⁶ Старец Силуан, жизнь и поучения. С. 82.

¹⁷ Пс. 115:3; ср.: Старец Силуан... С. 253, 259.

Духовная брань

В первый год своего послушания Силуан переживает невыразимую сладость Божией любви, познает прощение собственных грехов. День исповеди в начале его монашеского пути становится для него моментом благодати, моментом глубочайшей внутренней радости: «В первый год, по получении Святого Духа, я думал: "Грехи мне Господь простил: благодать свидетельствует об этом; чего мне еще более надо?" Но не надо так думать»¹⁸.

В зрелом возрасте Силуан мало по малу познает искусство борьбы с помыслами («душа моя знает Господа и Его любовь, как же мне приходят плохие помыслы?»¹⁹), научается брани с врагами и тому, как победить их Христовым смирением²⁰. Если в первые годы его осаждали тоска по России, желание вернуться в мир, создать семью, то теперь являются более утонченные искушения. Силуан был любим за свой покладистый гостеприимный характер, ценим за свою работоспособность. Поэтому он начинает видеть себя объектом внимания братии. Его начинают посещать помыслы тщеславия. Они говорят ему: «Ты живешь свято: покайся; грехи тебе прощены; молишься непрестанно; послушание исполняешь хорошо»²¹. Сам Силуан описывает таким образом свои искушения; позже он скажет, что это было не что иное, как прелесть²². Силуан продолжает молиться без колебаний и желает вознестись к Богу. Он хочет достигнуть неба собственными силами, как отроки, о которых свидетельствуют отцы пустынножители: «Если видишь некоего отрока, стремительно возносящегося на небеса, ухвати его за ноги и заставь вернуть-

¹⁸ Там же. С. 275.

¹⁹ Там же.

²⁰ Enzo Bianchi предлагает прямую цитату святого Силуана из книги: *Archimandrita Sofronio. Silvano del Monte Athos. La vita, la dottrina, gli scritti, presentazione di E. Bianchi. Torino, 1978. P. 274*. Нам не удалось найти подобную цитату на соответствующей странице в русском издании, однако можно указать стр. 380-393, которые более или менее соответствуют стр. 274 туринаского издания и предлагают подобные размышления, например стр. 398: «Если почувствуешь, что злой дух действует внутри тебя... усердно проси у Господа смиренного духа»... и т. д. — *Прим. пер.*

²¹ Там же. С. 24.

²² Ср.: там же. С. 385—386.

ся на землю»²³. Силуан начинает понимать, что оказался жертвой бесов, и удваивает свои аскетические усилия, не находя, однако, отдохновения от мучений... Так в глубоком мраке, окутавшем его, он начинает испытывать чувство оставленности: Бог — далек. Силуан уступает видению, наводящему тоску: все усилия — бесполезны; и в этом ужасном страдании силы покидают его. Душа в смятении от головокружительной пропасти, которую он неожиданно открывает в себе. Опыт оставленности, одиночества обнаруживает ложность того образа, который он составил о самом себе, и который служил ему защитной маской. Это — доказательство небрежения, ужасного монашеского искушения. Но назвать противника по имени, познать собственный грех и собственную слабость значит положить начало победы над страхом самого себя. Дорога этого сражения — тихое нисхождение, которое проходит через часы искушений, пересекает беспощадную пустыню богооставленности.

Внутренний ад

С момента встречи со святым Иоанном Кронштадским Силуан — по его собственному признанию — чувствует вокруг себя адское пламя²⁴. Прежде этой встречи ад находился вовне, теперь он — внутри него. Святой чувствует возможность отчаяния. Чувствует и познает лик Божественного гнева. И отдает себе отчет, насколько он не способен искать и найти Бога.

Однажды, одолеваемый отчаянием, он ощущает себя осужденным навеки. Его помыслы говорят ему: «Бог — беспощаден, Он не имеет сострадания». Тогда у него возникает вопрос: «Ну, а Бог-то, где Он?». Тот Бог, ради которого он оставил все, почему Он ему не отвечает? В чем причина этого молчания? Сердце не чувствует и не видит более ничего. Тот, кто отказался от всего ради поиска Бога, сейчас во власти отчаяния, полного тоски, им овладевает головокружительное ощущение пустоты. Аскеза, молитва, прилежное чтение и слушание Евангелия — все это не приближает более к Богу, напротив, открывают ему

²³ In *Detti inediti dei padri del deserto*, introduzione, traduzione e note di L. Cremaschi, Bose, 1986. P. 151.

²⁴ Ср.: *Старец Силуан*. С. 21.

полную его несостоятельность. Все тщетно. Все пустое. Так, оставаясь перед этим ужасным молчанием Бога, он познает тягость бесплодности и бесполезности. Позже он скажет:

В одно время напал на меня дух отчаяния: мне казалось, что Бог отринул меня вконец и уже нет мне спасения, но ясно видится в душе вечная погибель. И ощутил я в душе, что Бог немилосерден и неумолим²⁵.

Но Господь, говорит Силуан, посетил его, явив Свое присутствие:

Прошло мало времени; я пошел в церковь на вечерню и, глядя на икону Спасителя, сказал: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя, грешного». И с этими словами увидел на месте иконы живого Господа, и благодать Святого Духа наполнила душу мою и все тело. И так я Духом Святым познал, что Иисус Христос есть Бог; и я сладко желал страданий за Христа²⁶.

Именно Святой Дух открывает Христа (ср.: Ин. 16:14—15), и Тот же Святой Дух открывает Силуану смирение Христово. Потому что благодаря Духу, Который споспешествует в час испытаний и «сочувствует нашей немощи»²⁷, Который приходит нам на помощь и сражается вместе с нами в нашей же борьбе (ср.: Пс. 119:1), расточатся идола, своими соблазнами испытывающие монаха, и он достигнет познания истинного смирения:

От многого опыта монах ведет брань с гордыми врагами, и Дух Святой научает и вразумляет его и дает ему силу побеждать их. Мудрый монах смирением отражает всякое высокоумие и гордость. Он говорит: «Я недостоин Бога и рая. Я достоин мук адских... Я, воистину, хуже всех...». Дух Святой научает так о себе думать²⁸.

²⁵ Там же. С. 407.

²⁶ Там же. С. 407—408.

²⁷ *Евагрий Понтийский*. Слово о молитве. Глава 63. — Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 83.

²⁸ Старец Силуан. С. 369.

Дух Святой — смирение Божие

Таким образом Силуан познает то смирение, плод Духа Святого, которое приобретается только как дар, только благодаря Его присутствию, и достигается оно также через преодоление собственных немощей, как понимали отцы пустыnnики: «На монашеском смирении почиет Дух Святой»²⁹. Полностью Силуан поймет это позже (спустя пятнадцать лет со дня явления Господа, сообщает Софроний³⁰), после того как Сам Господь, по словам старца, научит его смирению. «И если бы спросили меня, что ты хочешь от Бога, каких даров, то я сказал бы: духа смирения, которому радуется Господь больше всего»³¹. Смирение Духа, смирение Бога, смирение христианина: «Кто познал Духа Святого и от Него научился смирению, тот стал подобен своему учителю Иисусу Христу, Сыну Божьему, и похож на Него»³².

Сам смиренный, Дух Святой делает смиренными тех, на ком почиет; присутствие Духа Святого делает Иисуса милосердным, сострадательным, сдержанным, смиренным (ср.: Мф. 12:15—21), слугою, который не оспаривает и, тем не менее, способен возвещать суд милосердного Бога (ср.: Ис. 42:1—3). Всякая подлинная любовь смиренна, умеет снizойти к другому, и найти в этом смирении блаженство, умение радоваться собственному уничижению ради другого³³. Не случайно, что именно в адском одиночестве богооставленности Силуан узнает милосердный Божественный лик в Иисусе Христе: «Я познал в Духе, что Иисус Христос — Бог». Теперь для него это означает принять уничижение вплоть до опыта бесчестия Креста (Ев. 13:13), вместе с Христом быть причисленным к проклятым, с Христом сойти до преисподней земли.

И хотя трудно с уверенностью выстроить в хронологическом порядке писания святого Силуана, однако, представляется возможным выделить период, когда старец начинает понимать, что

²⁹ *Iperechio*. *Adhortatio ad monachos* 23.

³⁰ Старец Силуан. С. 40.

³¹ Там же. С. 388.

³² Там же. С. 369.

³³ Ср.: *E. Bianchi*. In Spirito santo nella vita monastica. Bose, 1998. P. 16—17.

гнев Божий, который он ощущал обращенным на себя, есть тот самый гнев, который прежде обрушился на Христа, на Безгрешного (2 Кор. 5:21); на Того, Кто был осужден на крест, и Кто был проклят Богом и людьми. Следовательно, вот где новая форма единения со Христом. Крест Христов становится его собственным крестом. В сорок лет, в период зрелости, Силуан доходит до переосмысления собственной жизни, обнаруживая смысл в боли и страдании: «Если бы Господь, — говорит он, — не дал мне в начале познать, как много Он любит человека, то я и одной такой ночи не вынес бы, а у меня их было множество»³⁴.

Силуан обнаруживает также, что побуждением для его замысла сделать из себя святого, обратившегося грешника было не что иное, как гордыня. Он желал спасения, хотел избежать ада, но теперь понимает, что именно в месте наибольшего удаления от Бога, в богооставленности, куда снизошел Сам Христос, должен опуститься и он. Это место — не что иное как ад. Именно здесь, в отчаянии, когда он ощущает себя рыдающим Адамом, Адамом находящемся в аду смерти, в том месте, которое мы видим на иконе Воскресения, Силуан познает смирения Христова: «Господь меня пожалел и Сам научил меня, как надо смиряться: держи ум твой во аде и не отчаивайся»³⁵. Молитва, которая была усвоена Силуаном из исихастской традиции, и которая долгой аскетической практикой была сделана частью сознания («держи ум в словах молитвы»³⁶), теперь звучит вновь, совершенно как молитва великого основоположника русского исихазма Нила Сорского — в преисподнях земли, где нет Бога: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся». Тому, кто умеет улавливать глубинный смысл написанного, повествование о внутренней жизни Силуана демонстрирует сущностную солидарность этого опыта со страданиями и отчаянием людей нашей эпохи: Адаму в преисподнях земли, Адаму — узнику самого себя, собственного самолюбия и самообожения, Адаму — узнику небытия является Христос и освобождает его из плена...

³⁴ Старец Силуан. С. 40.

³⁵ Там же. С. 275.

³⁶ Там же. С. 273.

За столом с грешниками

Есть некая невидимая, но очень прочная нить, которая проходит неповрежденной через историю русской святости. Силуан стоит во главе этой истории. Если верно, что все святые схожи между собой, поскольку в высшей степени походят на своего Господа, то как на типичную черту православных русских святых, черту, которая поражает всякий раз, должно быть указано их свободное подчинение, принятие страданий и смерти, ясное сознание, что страдание есть благо, поскольку крестным страданием совершилось искупление. Митрополит Антоний Блюм приводит слова одного епископа — жертвы сталинских репрессий: «Придет день, в который я встану как мученик перед престолом Божиим в защиту моих гонителей и смогу сказать: Господи, я простил их во имя Твое и по Твоему примеру; Ты не должен более спрашивать ничего с моих убийц; оставь им, и довольно этого». Вот пример русского святого, принявшего Духа, полного любви, который отнюдь не вызывает к справедливости, но к милосердию. Именно поэтому он становится обиталищем сладостной Троицы: Отец придает ему крепость, Дух Святой двигает им и научает его, сладостный Сын, смиренный сердцем, берет его плоть и претворяет его в свою живую икону.

Даже тогда, когда преследования советского режима, направленные против русской Церкви, становились все более безжалостными (последние годы жизни Силуана совпадают с годами страшных сталинских репрессий, приходу ко власти Гитлера в Германии), когда даже на Афоне оставшиеся русские монахи по личному опыту видели агонию Русской Церкви в медленном, но неумолимом закате монашеской жизни (из СССР был запрещен выезд монахов на Святую Гору), Силуан продолжает повторять: «Душа моя не сможет найти мира, если не будет молиться за врагов»:

Ты говоришь: «Враг гонит нашу Святую Церковь. Как же я буду его любить?» А я тебе на это скажу: «Твоя бедная душа не познала Бога; не познала, как Он много нас любит и желанно ждет, чтобы все люди покались и спаслись. Господь есть Любовь и дал на землю Духа Святого, Который учит душу любить врагов и за них молиться, что-

бы и они спаслись. Это и есть любовь...». Господь дал нам заповедь: «Любите врагов ваших»...Так и мы должны иметь одну мысль: чтобы все спаслись³⁷.

Силуан может предстательствовать за врагов, поскольку ему самому было явлено милосердие Божие: «О, какая милость Божия. Я такой мерзкий и скверный человек, а Господь так много любит меня. Но Он — Сама Любовь, и всех так любит и милостиво зовет к Себе: “Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас” (Мф. 11:28—29)»³⁸.

Уже отцы пустынники говорили: «Чем ближе человек к Богу, тем большим грешником себя сознает»³⁹. Существует изречение аввы Пимена, которое имело большое значение в жизни Силуана: «Поверьте, чада, где сатана, там и я буду»⁴⁰. И Силуан становится эхом этой мысли. Он обогащает ее словами: «Держи дух твой в преисподних земли» — это для него выражение солидарности со всеми грешниками. Необходимо помнить об этой великой традиции, не известной западным богословам, но которую русская монашеская духовность унаследовала от традиции сирийской. В самом деле, в других традициях мы не найдем чувства солидарности с грешниками: стать едиными с ними вплоть до того, чтобы остаться там, где пребывают они, в аду. Силуан пишет:

Помни два помысла и бойся их. Один говорит: ты — святой; другой — ты не спасешься. Оба эти помысла от врага, и нет в них истины. Но ты думай: я — великий грешник, но Господь милостивый, Он много любит людей и простит мне грехи⁴¹.

И если сегодня Силуан любим, если его послания принимаются людьми и способны утешить их, утешить в самой глубине отчаяния, в огне разлада с собою, это потому, что Силуан пока-

³⁷ Там же. С. 341.

³⁸ Там же. С. 411.

³⁹ Ср.: *Doroteo di Gaza. Insegnamenti spirituali* 2, 34.

⁴⁰ В рус. изд. Силуана цитируется напр. на стр. 390.

⁴¹ Старец Силуан. С. 394.

зал путь милосердия. Конечно, Силуан был бы поражен, что принимается именно эта сторона его мысли. И если этот аспект в наибольшей мере указывает чаяние нашего времени, то он же является тем, что человечество прежде всего ищет сегодня в Церкви. Но то, что у Силуана проявляется с наибольшей силой, так это мысль о том, что быть милосердным не значит просто прощать грехи. Этого недостаточно. И это — очень-очень мало. Этого очень-очень много, ведь кто прощает грехи, если не Бог? Слишком мало, ибо как мы смогли бы предстательствовать за грешников и не быть среди грешников? Призывать милосердие означает знать собственный грех, и потому быть бок о бок с грешниками, сидеть с ними за одной трапезой. А трапеза грешников — ад. Это Силуан воспринял каждой частицей своего бытия, как Тереза из Лизье: «Оставайся там и храни в себе надежду».

Благодаря опыту этих святых, читая Евангелие сегодня, мы лучше понимаем первый публичный жест Христа — встать в череду грешников, ждущих крещения Иоанна Крестителя, тот жест, за которым последовали слова Отца: «Ты Сын Мой возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!» (Лк. 3:22).

Как Моисей и Павел

Есть традиция святости, которая не слишком заметна и не является самой распространенной: это традиция Моисея. Тем не менее, есть мидраш⁴², который повествует, как Моисей, узнав, что решение о его смерти вот-вот будет скреплено печатью на небе, просит заступления всей твари — неба, земли, солнца, луны, созвездий, гор и моря — чтобы добиться милосердия. Но Бог приказывает, чтобы двери небесные оставались замкнутыми, дабы воспрепятствовать молитве Моисея вознестись к Нему. Тогда пророк «схватился за голову, крича и плача, говоря: к кому пойду просить милосердия за меня?» И затем происходит прекрасный диалог между Богом и Моисеем. Бог говорит пророку: «Моисей, я дал две клятвы: первая — стереть Израиль с лица земли по его грехам, и вторая — предать тебя смерти и не дать вступить в Землю Обетованную. Я решил отказаться от

⁴² Divarîm Rabbâ. 7.11.

Моей клятвы против Израиля по твоему ходатайству: “Прости им!” А сейчас ты вновь просишь Меня отказаться от Моих слов, поскольку предпочитаешь свои: “Дай мне войти в Землю Обетованную!” Хм, ладно! Знаешь, сейчас ты должен выбрать между “прости их” и “дай мне войти в Землю Обетованную”. Одно или другое, но не обе же!». Когда Моисей выслушал эти слова, он заключил: «Господь мироздания, пусть лучше погублен будет Моисей и тысячи таких, как он, чем падет один волос с сынов Израилевых!».

Интересно, что та же самая иудейская традиция есть и у апостола Павла. Так, в Послании к Римлянам апостол осмеливается утверждать: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти...» (Рим. 9:3). Моисей и Павел — весьма редкие примеры. И тем не менее, Исаак Сирий, Нил Сорский и Силуан говорят то же самое очень часто: стать посреди грешников, занять место грешников вплоть до готовности идти в ад и никогда не отчаиваться.

В католической традиции есть стих псалмов, который знают все: «*Misericordias tuas, Domine, in aeternum cantabo*» (Господи, во век воспою милосердие Твое). Позвольте мне, в духе святого Силуана, сказать вам, как я изменил этот стих, и как я его пою в моем сердце: «*Misericordias tuas, Domine, in aeternum cantabo, etiam in inferis*» (Даже во аде, Господи, я воспою Твое милосердие). Святой Силуан побуждает нас воспевать милосердие Божие, даже если мы идем в ад. И мы готовы идти в ад, чтобы все люди были спасены. Это подлинная святость Силуана.

Адамовы слезы

Силуан стал во всем подобен своему Господу. Его молитва восходит теперь из глубин всего творения, она преобразовалась в страстное заступление за все мироздание:

Господь сказал: «Научитесь от Меня, яко кроток есмь и смирен сердцем». Об этом скучает душа моя день и ночь, и молю Бога и все небо Святых, и вас всех, кто познал смирение Христово, — помолитесь обо мне, чтобы

сошел на меня Дух Христова смирения, которого слезно желает душа моя. Я не могу его не желать, ибо душа моя познала его Духом Святым, но я потерял этот дар, и потому скучает душа моя до слез⁴³.

Силуан плачет. Рыдает плачем первого человека, изгнанного из Эдемского Сада. «Не мила мне пустыня. Не милы мне высокие горы, ни луга, ни леса, ни пение птиц; ничто мне не мило»⁴⁴. Слезы Адама становятся его собственными слезами: они — дар умиления Божия Своим же творением, они — вода живая, которая исцеляет глаза от раны, нанесенной вещами преходящими, вода, которая дает способность видеть невидимое — видеть в каждом человеке возлюбленного Божьего. Силуан учит нас, что только признавая в нас самих первого Адама, мы можем желать пришествия и утешения Адама Второго и Последнего — Господа Иисуса Христа.

Силуан ощущает обращенным к себе главное послание Священного Писания: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного...чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3:16—17). Именно эти слова утешения Силуан слышал во мраке отчаяния, в момент осознания себя грешником, когда он ощущал себя погружающимся в преисподнюю земли, в чувстве полного единения со всеми людьми и отождествлении себя с Адамом, которым каждый из нас является. И эти слова утешения Силуан повторял каждому человеку и повторяет их нам сегодняшним: «О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам» (1 Ин. 1:3). Силуан, держи ум твой во аде и не отчаивайся!»

В одном из замечаний последних лет старец писал:

Мы теперь последние монахи. Но и ныне есть еще немало подвижников, которых скрыл Господь тем, что они не творят явных чудес, но в душах их каждый день совершаются дивные чудеса, только люди не умеют их видеть⁴⁵.

Силуан — одно из таких чудес.

⁴³ Старец Силуан. С. 279.

⁴⁴ Там же. С. 402.

⁴⁵ Там же. С. 411.

Епископ Диоклийский КАЛЛИСТ (Уэр)

КЕНОЗИС И БОГОПОДОБНОЕ СМИРЕНИЕ ПО УЧЕНИЮ ПРЕПОДОБНОГО СИЛУАНА АФОНСКОГО*¹

1. Предание и личный духовный опыт в жизни преподобного Силуана

В конце сороковых годов, вскоре после возвращения со Святой горы Афон в Париж, архимандрит Софроний показал рукописи своего учителя Старца Силуана русскому богослову Владимиру Лосскому. Несомненно, отец Софроний надеялся, что Лосский поможет ему в издании писаний старца и, может быть, сам напишет введение или комментарии. Однако отца Софрония ожидало разочарование. Возвращая ему рукописи, Лосский сказал: «Я не нахожу здесь никакого догматического видения». Лосский не ставил под вопрос искренность и личную святость старца Силуана, но он не нашел в писаниях последнего никакой оригинальности, свежести, никакой ярко выраженной богословской позиции. Отцу Софронию ничего не оставалось, как обойтись без помощи Лосского и взяться за дело самому.

На первый взгляд, приговор Лосского представляется весьма неожиданным, если мы вспомним о колоссальном влиянии, которое оказали писания преподобного Силуана за время, прошедшее с момента их публикации в 1952 году. Как прямо и как решительно старец обратился к сердцам миллионов людей в се-

* Перевод с английского игумена Илариона (Алфеева).

¹ При подготовке к печати этого доклада большую помощь мне оказал иеродиакон Николай (Сахаров) из монастыря Святого Иоанна Крестителя в Эссексе. Тем не менее, я несу полную ответственность за взгляды, выраженные в докладе.

редине XX века! Поистине, он оказался святым *нашего* времени, святым, преодолевающим барьеры! Впрочем, позиция Лосского понятна, если взглянуть на дело с другой точки зрения. Хотя многие ключевые мысли преподобного Силуана были развиты и систематизированы его учеником отцом Софронием, сам старец никоим образом не был богословом-систематиком. Он не стремился быть «оригинальным» в том смысле, чтобы непременно говорить что-нибудь беспрецедентное или нестандартное. Он не претендовал на то, чтобы изобрести собственное «догматическое видение». Он просто стремился быть верным свидетелем живого молитвенного предания, которым он жил и на котором воспитывался в течение сорока шести лет своего пребывания на Святой горе.

И тем не менее, преподобный Силуан был, без сомнения, «оригинален», если мы этим термином обозначим того, кто опирается на *оригиналы*, то есть на первоисточники. Более того, хотя он стремился быть не более чем свидетелем того предания, которое унаследовал, в то же время он переживал это предание в личном духовном опыте. В своих писаниях он не повторял механически то, чему научился у других; он *усвоил* их учение, сделал его *своим*. Одним из лейтмотивов его мысли является акцент на необходимости непосредственного опыта богообщения для христианина. «Святые говорят о том, что действительно видели и знают», — утверждает он²; и это в первую очередь относится к его собственным писаниям (хотя он, разумеется, никогда не претендовал на то, что является святым). Эту черту характера преподобного Силуана отметил его друг отец Мефодий в разговоре с другим монахом обители Святого Пантелеимона, удивленный тем, что «ученые» люди почитают и посещают старца Силуана:

— Удивляюсь, зачем они к нему ходят. Он, небось, ничего не читает.

² Архимандрит Софроний (Сахаров). Преподобный Силуан Афонский. Патриарший ставропигиальный монастырь Святого Иоанна Предтечи. Эссекс (Англия), 1990. С. 150.

— Он ничего не читает, но все делает, а другие много читают, но ничего не делают, — ответил отец Мефодий³.

Как и всякий верный свидетель, который переживает Предавание в своем личном духовном опыте, преподобный Силуан особенно акцентировал некоторые темы, характерные для того учения, которое он унаследовал. В его писаниях особым образом выделены три темы:

1. Молитва за мир, сопровождаемая острым переживанием нашего единства с «отцом нашим Адамом». Старец выразил это в одной фразе: *«Брат наш есть наша жизнь»*⁴.

2. Любовь к врагам. Без этой любви, подчеркивает преподобный Силуан, не может быть благодати: «Кто не любит врагов, в том нет благодати Божией»⁵. Как считает Жан-Клод Ларше, старец был первым в патристической традиции, кто сделал эту идею столь центральной⁶.

3. Христоподобное смирение: эта тема встречается во многих его писаниях. Христоподобное смирение подразумевает участие человека в сошествии Христа во ад: *«Держи ум твой во аде и не отчаивайся»*⁷. Именно к этой, третьей, теме мы и обратимся.

2. Следование Христу в Его истощании

В писаниях старца Силуана ясно прослеживается весьма характерное отношение к личности Спасителя: по учению старца, Господа Иисуса Христа надо любить и следовать Ему надо

³ Архимандрит Софроний (Сахаров). Назв. работа. С. 33.

⁴ Там же. С. 154. Здесь и далее курсив в цитируемых текстах принадлежит их авторам. Подробнее о теме молитвы за мир у преп. Силуана см. в моей статье: «We Must Pray for All». *Salvation according to St. Silouan. Sobornost*, 19:1 (1997). Р. 34—55. Русский перевод см. в журнале «Церковь и время», №2(9), 1999.

⁵ Архимандрит Софроний (Сахаров). Назв. работа. С. 119.

⁶ См. статью этого французского православного патролога в журнале *Buisson ardent*, 2 (1996). Р. 91.

⁷ Архимандрит Софроний (Сахаров). Назв. работа. С. 20.

прежде всего в Его кенозисе, Его самоистощании и унижении⁸. В этом отношении у преподобного Силуана было много предшественников, в частности, в русской религиозной традиции. Как показывает Н. Городецкая в своем замечательном исследовании «Униженный Христос в современной русской мысли» (опубликованном в год смерти преподобного Силуана и несомненно заслуживающем прочтения шестьдесят лет спустя), во второй половине XIX и в начале XX веков в сочинениях русских писателей целых трех поколений постоянно звучала тема Христова смирения и самопожертвенной любви. Эта тема является одной из центральных у таких писателей, как Толстой, Достоевский и даже Тургенев. Это ключевая тема у религиозных мыслителей, таких как архимандрит Феодор (Бухарев) в XIX и протоиерей Сергей Булгаков в XX столетиях: последний является «богословом смирения» по преимуществу. Следы кенотического идеала могут быть усмотрены даже у таких русских радикалов,

⁸ Может быть, именно в этом в какой-то степени заключается причина того, почему Владимир Лосский не сумел должным образом оценить писания преподобного Силуана. В своем собственном богословском учении Лосский отводил весьма незначительное место опыту богооставленности, духовного «мрака» («мистической ночи») и сошествия Христа во ад. «Состояния духовной сухости “мистической ночи” имеют в духовной жизни Восточной Церкви иной смысл, чем в духовной жизни Запада... Эти состояния можно преодолеть... Духовная сухость есть болезненное состояние, которое не может быть длительным; она никогда не рассматривалась Отцами Восточной Церкви как какой-нибудь необходимый и нормальный этап на пути к соединению с Богом» (В. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 169). Когда же преподобный Силуан говорил: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся», — он, конечно же, не представлял себе это состояние как что-то случайное, как какой-то «переходный этап». Лосский проводит слишком резкий контраст между двумя путями святости, которые, по его мнению «совершенно не похожи друг на друга», «неодинаковы для Востока и для Запада после разделения Церквей»: «Одни (т. е. западные святые — прим. перев.) свидетельствуют о своей преданности Христу в одиночестве и оставленности Гефсиманской ночи, другие (восточные святые — прим. перев.) стяжали уверенность в своем соединении с Богом в свете Преображения» (Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 170). Пожалуй, этот текст — один из самых слабых в книге, которая в других отношениях исключительно ценна. Там, где Лосский мыслит в категориях «или — или», старец Силуан и отец Софроний справедливо настаивают на взаимодополняемости Гефсимании и Фавора. На эту тему см. также: I. Hausherr. Les orientaux connaissent-ils les «nuits» de saint Jean de la Croix? — *Orientalia Christiana Analecta* 176. Roma, 1966. P. 87—128.

как Александр Блок, которым Н. Городецкая заканчивает свою книгу, цитируя его поэму «Двенадцать»⁹.

По всей видимости, преподобный Силуан читал немногих из тех авторов, о которых пишет Городецкая; не исключено, что он вообще никого из них не читал. Если говорить об архимандрите Софронии, то он находился под глубоким влиянием отца Сергия Булгакова; однако весьма маловероятно, что сочинения последнего были известны старцу Силуану. «Кенотизм» старца основан непосредственно на Евангелии и на его собственном опыте молитвенной жизни. Конечно, кенотизмом отмечены не только его сочинения, но и вся его жизнь. Он никогда не был рукоположен в священный сан и, хотя и нес ответственность за монастырское хозяйство, никогда не занимал какую-либо высокую должность в обители. «При жизни своей он остался „неявленным“, — пишет отец Софроний. — ...Станным образом совершенно исключительная жизнь Старца в течение почти полувека оставалась большинству людей мало известной, и только после кончины осознана была его святость»¹⁰.

Благоговейное почитание преподобным Силуаном кенотического Христа делало всю духовность старца глубоко христоцентричной. Прежде всего этот христоцентризм проявился в том, что личная молитва старца была основана на непрестанном призывании святого Имени Иисусова. Он был научен Иисусовой молитве сразу после своего прибытия на Афон: такова была обычная практика в русских монастырях того времени. Менее обычным, — чтобы не сказать совершенно исключительным, — было то обстоятельство, что молитва Иисусова вошла в сердце преподобного Силуана всего лишь три недели спустя после того, как он начал практиковать ее: произошло это в то время, когда он стоял перед иконой Божией Матери. После этого случая, по свидетельству отца Софрония, молитва Иисусова стала у преподобного Силуана постоянной, «самодвижной» и не прекращающейся ни днем, ни ночью. Не без основания отец Софроний говорит о «величии и редкости дара», полученного преподобным Силуаном от Божией Матери¹¹.

⁹ *N. Gorodetsky. The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. London, 1938. P. 181.*

¹⁰ *Архимандрит Софроний (Сахаров). Назв. работа. С. 32, 108.*

¹¹ Там же. С. 12.

Христоцентрический характер духовной жизни преподобного Силуана проявляется в видении, которое он имел, будучи еще послушником. Однажды, когда во время вечерни он стоял направо от царских врат, возле иконы Иисуса Христа, «Господь непостижимо явился» ему, «и все существо, и самое тело его наполнилось огнем благодати Святого Духа»¹². По словам отца Софрония, явление Христа преподобному Силуану было «наиважнейшим событием его жизни»¹³.

Будучи христоцентричным, духовный опыт преподобного Силуана также отмечен живым чувством Святого Духа, Который постоянно упоминается на страницах его писаний. «Никогда не представляй Сына без Духа Святого», говорит святитель Григорий Нисский¹⁴, тогда как для священномученика Иринея Лионского Сын и Дух — две «руки» Бога, которыми Он всегда пользуется¹⁵. Именно таков подход преподобного Силуана, чувствующего неразрывное единство между Вторым и Третьим Лицами Святой Троицы.

Любовь ко Христу ведет преподобного Силуана также и к теплому и нежному почитанию Его Пречистой Матери — Пресвятой Девы Марии. «Радуется дух мой, — пишет он, — и влечется душа моя к Ней любовью, так что и одно призывание имени Ее сладко сердцу»¹⁶. Вхождение Иисусовой молитвы в сердце преподобного Силуана произошло, как мы уже отмечали, именно когда он стоял перед иконой Божией Матери.

В своей христологии преподобный Силуан остается строго православным. Для него Христос — это Θεάνθρωπος, Бочеловек (хотя он и не употребляет этот термин), вечный Логос, Который вобрал в Себя всю полноту нашей человеческой природы. Никким образом не умаляя Воскресение и небесную славу Спасителя, старец, как было сказано, обращает особое внимание на кенозис Христа, Его послушание, смирение и добровольное самоуничтожение. В мысли преподобного Силуана присутствуют прежде всего Гефсимания, Голгофа и сошествие Христа во ад.

¹² Там же. С. 13.

¹³ Там же. С. 17.

¹⁴ О Святом Духе, против Македониан: Gregorii Nysseni Opera (W. Jaeger und F. Mueller). Bd. III, 1. Leiden, 1958. S. 98.

¹⁵ Св. Иринея Лионский. Против ересей. 4, 20, 1.

¹⁶ Архимандрит Софроний (Сахаров). Назв. работа. С. 162.

Духовная жизнь означает для него прежде всего прочего следование Христу по этому пути кенозиса.

Как мы и должны были бы ожидать, говоря о кенозисе, преподобный Силуан находится строго в пределах традиционного святоотеческого учения. Некоторые русские мыслители XIX–XX веков придавали кенотизму весьма широкое значение: архимандрит Феодор (Бухарев) рассматривает сотворение мира как акт Божественного самоистощания, тогда как протоиерей Сергей Булгаков — и вслед за ним архимандрит Софроний — даже прилагает идею самоистощания к внутренней жизни Святой Троицы, различая кенотический элемент во взаимной любви трех Лиц. Мне, однако, не удалось найти и следа подобных идей в писаниях преподобного Силуана. Основываясь на словах апостола Павла из Послания к Филиппийцам¹⁷, преподобный Силуан говорит о кенозисе только в контексте Боговоплощения.

Кенотическое страдание, в котором преподобный Силуан видит характерную черту жизни Христа — Бога воплотившегося, является также той чертой Божией Матери, которую он особенно подчеркивает. Он говорит прежде всего о Ее скорби, когда Она видела Своего Сына распятым на кресте: «Когда Божия Мать стояла при кресте, то скорбь Ее была *непостижимо велика*, потому что Она любила Сына Своего больше, чем кто бы то ни было может вообразить. А мы знаем, что кто больше любит, тот больше и страдает»¹⁸.

Если главной характерной чертой воплотившегося Господа является Его кенотическое смирение и самоистощание, то о смирении можно говорить прежде всего как о «христоподобном» («христоподражательном»). Что же означает это христоподобное смирение для старца Силуана?

3. Христоподобное смирение и сошествие во ад

Подчеркивая исключительную значимость смирения, преподобный Силуан пишет: «*Вся война идет за смирение*»¹⁹. Заслу-

¹⁷ Фил. 2:7–8: «[Он] унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной».

¹⁸ Архимандрит Софроний (Сахаров). Назв. работа. С. 142.

¹⁹ Там же. С. 196.

живает упоминания то обстоятельство, что в самом конце своей жизни, на вопрос: «Старец, Вы хотите умереть?» — преподобный ответил: «Я еще не смирился»²⁰.

По учению преподобного Силуана, смирение существует на различных уровнях:

Есть много родов смирения. Один послушлив и во всем себя укоряет, и это смирение. Иной кается во грехах своих и почитает себя мерзким пред Богом, — и это смирение. Но иное смирение у того, кто познал Господа Духом Святым. Кто познал Господа Духом Святым, у того другое познание и другой вкус²¹.

Здесь святой Силуан делает различие между двумя уровнями смирения. Во-первых, есть обычное смирение подвижника, приобретаемое через ежедневную борьбу и непрекращающиеся усилия; во-вторых, есть более глубокое, более «радикальное» смирение, которому нас непосредственно научает Святой Дух. Именно этот второй род смирения может быть с большим основанием назван «христоподобным», ибо ему можно научиться только от Самого Христа и только через Духа Святого. Подчеркивая необходимость «учиться» смирению у Христа, преподобный Силуан ссылается на слова Самого Господа (Мф. 11:29): «Если бы мир знал силу слов Христа “Научитесь от Меня смирению и кротости”, то весь мир, вся вселенная оставили бы другие науки и учились бы только этой небесной науке... Господи, дай мне смирение Твое»²². Но, как отмечает преподобный Силуан, «чтобы научиться, надо время»: это относится прежде всего к христоподобию, так же как и к прочим добродетелям. «Смирению сразу не научишься»²³; ему можно научиться лишь постепенно, благодаря терпеливому и верному следованию за Христом.

Преподобный Силуан остро чувствует свою неспособность описать словами истинное значение смирения: «Тайна сия сми-

²⁰ Там же. С. 106.

²¹ Там же. С. 131.

²² Там же. С. 120.

²³ Там же. С. 196.

рения Христова — велика, и невозможно ее объяснить»²⁴. В одном, однако, учение старца весьма определено: в том, что хриstopодобное смирение тесно связано с сошествием Христа во ад, которое является крайней степенью кенозиса Христа. И здесь мы подходим к сердцевине учения святого Силуана о смирении. Слова, с которыми прежде всего связано его имя и которые в особенности делают его святым *нашего* нигилистического века, были открыты ему, когда он учился преодолевать гордость и смиряться: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся». Как пишет отец Софроний:

Отец Силуан снова садится на табурет и, наклонив голову, с болезнью сердца говорит молитву:

«Господи, Ты видишь, что я хочу молиться тебе с чистым умом, но бесы не дают мне. Научи меня, что должен я делать, чтобы они не мешали мне».

И был ему ответ в душе:

«Гордые всегда так страдают от бесов».

«Господи, — говорит Силуан, — научи меня, что должен я делать, чтобы смирилась моя душа».

И снова в сердце был ответ Бога:

«Держи ум твой во аде, и не отчаивайся»²⁵.

Как пишет сам преподобный Силуан, «Господь меня пожалел, и Сам научил меня, как надо смиряться: “Держи ум твой во аде и не отчаивайся”. И этим побеждаются враги»²⁶.

В этой простой фразе присутствуют два аспекта. Во-первых, чтобы приобрести хриstopодобное смирение, мы должны «держатъ ум свой во аде». Следование за Христом по пути смирения и кенозиса означает сошествие вместе со Христом во ад; для преподобного Силуана, так же как и для его ученика архимандрита Софрония, это означает не что иное как богооставленность (ср.: Мф. 27:46). Но, во-вторых, мы также слышим: «не отчаивайся». Входя в полноту Христовой оставленности, мы должны сохранять надежду. В тот самый момент, когда мы по-

²⁴ Там же. С. 129.

²⁵ Там же. С. 20. Описываемое событие произошло пятнадцать лет спустя после вышеупомянутого видения Христа.

²⁶ Там же. С. 127.

чувствуем себя во аде, мы не менее остро ощутим, что свободный дар Божественной любви спасает нас. Таким образом, хриstopодобное смирение включает в себя не только оставленность вместе со Христом во аде, но также и твердую веру в Божественное сострадание, непоколебимую уверенность в нем. Смерть есть дверь в жизнь. Смирение и надежда связаны неразрывно.

Следование Христу по пути смиренного кенозиса означает для нас три вещи. Прежде всего, смирение заставляет нас «помышлять, что все люди добрые»²⁷. В каждом человеке мы видим, что он лучше нас самих. И это не только не ввергает нас в уныние и депрессию, но, напротив, наполняет нас радостью: «Таков рай Господень. Все будут в любви, и от смирения Христова все будут рады видеть других выше себя. Смирение Христово в меньших обитает; они рады, что они меньше. Так мне дал разуметь Господь»²⁸. Здесь, как и раньше, мы видим призыв преподобного Силуана к личному духовному опыту.

Во-вторых, хриstopодобное смирение, помогая нам видеть других людей лучше, чем мы сами, и радоваться этому, дает нам также возможность чувствовать бескорыстную любовь ко всем. Именно смирение позволяет нам со всей силой искренности сказать: «Брат наш есть наша жизнь». Только смирение открывает наши сердца для того, чтобы мы могли искренне любить врагов наших.

В-третьих, смирение, кенозис и хриstopодобное схождение во ад неразрывно связаны с молитвой за ближних. Держа ум наш во аде, мы бываем способны молиться за всех, в том числе и за «иже во аде держимых», за отделенных от Бога:

После опыта адских страданий, после указания Божия: «держи ум твой во аде, и не отчаивайся», для Старца Силуана было особенно характерным молиться за умерших, томящихся во аде... Для него было невыносимым сознавать, что люди будут томиться во тьме кромешной... «Любовь не может этого понести, — говорил он. — Нужно молиться за всех». И он действительно молился за всех... молился *великою молитвою*, чтобы Гос-

²⁷ Там же. С. 138.

²⁸ Там же. С. 128.

подь, по неисповедимой любви Своей, дал им Себя познать²⁹.

Когда мы подобным образом молимся за тех, кто отверг Бога, наша любовь и наше сострадание становятся отражением Христовой любви. Преподобный Силуан подтверждает это, ссылаясь на пример святого Паисия Великого:

Господь пожалел заблудших и послал Сына Своего Единородного спасти их; и Дух Святой учит такой же жалости к заблудшим, которые идут во ад. А кто не стяжал Духа Святого, тот не хочет молиться за врагов.

Преподобный Паисий Великий молился за своего ученика, который отрекся от Христа, и когда он молился, явился ему Господь и говорит: «Паисие, за кого ты молишься; ведь он же отрекся от Меня?» Но преподобный продолжал жалеть своего ученика, и тогда Господь сказал ему: «Паисие, ты Мне уподобился любовью»³⁰.

Такая молитва, однако, если совершается в истинно христоподобном духе, обходится весьма дорого: она есть внутреннее мученичество. Как говорит преподобный Силуан: «Молиться за людей — это кровь проливать»³¹.

Примером для нас на пути смирения, помимо Самого Христа, является Матерь Божия. Преподобный Силуан так же часто говорит о Ее смирении, как и о Ее страдании:

Божия Матерь была смиренна более всех, и потому прославляется и небом и землею; и всякий, кто смиряется, будет прославлен Богом, и будет видеть славу Господню...

Смиранных святых ублажает все небо и земля... Выше всех во смирении Божия Матерь, и за то ублажают Ее все роды на земле и служат Ей все силы небесные; и сию Матерь Свою дал нам Господь в заступление и помощь³².

²⁹ Там же. С. 22—23.

³⁰ Там же. С. 133.

³¹ Там же. С. 22.

³² Там же. С. 138 и 131.

Таким образом, Пресвятая Дева Мария является примером того, о чем мы говорили: хриstopодобное смирение дает человеку полное право молиться за других.

4. «Радостотворный плач»

В «Духовных беседах», приписываемых преподобному Макарию Египетскому, говорится:

Вкусившие дара Духа одновременно ощущают две вещи: с одной стороны, радость и утешение, с другой же, трепет, страх и плач. Они плачут о самих себе и о всецелом Адаме, ибо природа всех людей одна. Для таковых слезы являются их хлебом насущным, а в плаче обретают они сладость и отдохновение³³.

Таким образом, автор «Бесед» считает, что духовный путь христианина предполагает одновременно и печаль и радость, и Крест и Воскресение, и мрак Гефсимании и свет Фавора.

Точно так же подходят к христианству преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. В своих писаниях старец Силуан постоянно возвращается к опыту страдания, плача и слез. «Кто больше любит, тот больше и страдает», — говорит преподобный Силуан в тексте, который мы уже цитировали выше³⁴. Говоря о хриstopодобном смирении, он подчеркивает необходимость слез: «Господь много пожалел меня, и дал мне разуметь, что всю жизнь надо плакать. *Таков путь Господень*»³⁵. Поэма в прозе «Адамов плач» удивительным образом являет глубину кенотической скорби преподобного Силуана:

Так рыдал Адам, и слезы лились по лицу его на грудь и землю, и вся пустыня слушала стоны его; звери и птицы замолкали в печали, а Адам рыдал...³⁶.

³³ *Makarios/Symeon. Reden und Briefe* (H. Berthold). Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin, 1973. Беседа 33, 2, 1.

³⁴ *Архимандрит Софроний (Сахаров)*. Назв. работа. С. 142.

³⁵ Там же. С. 127.

³⁶ Там же. С. 185.

Тема плача настолько центральна в писаниях преподобного Силуана, что отец Софроний, издавая их на английском языке, намеревался дать им общее название «Плач обо всем мире»³⁷.

В то же время, хотя преподобный Силуан и обладал опытом «темной ночи» одиночества и оставленности, в нем не было ничего мрачного и унылого³⁸. Как свидетельствует отец Софроний, он производил приятное впечатление «своим благодушным и мирным лицом, которое от малого сна и многого поста и умиления часто бывало бледным, мягким, совсем не суровым». Иногда же, по свидетельству того же автора, старец «преображался до неузнаваемости. Бледное, чистое лицо с каким-то особым просветленным выражением бывало настолько поразительным, что смотреть на него не было сил; глаза при взгляде на его лицо опускались. Невольно вспоминалось Священное Писание, где говорится о славе лица Моисея, на которую не мог взирать народ»³⁹. Лицо старца всегда сияло радостью о Духе Святом. Не случайно он так часто (при этом без тени сентиментальности!) говорит в своих писаниях о «сладости» Духа Святого.

Таким образом, преподобный Силуан, вместе с автором «Духовных бесед», объединяет в своем духовном опыте радость и скорбь, сладость и слезы. Преподобный Силуан пишет: «Когда душа полна любви Божией, то от *безмерной радости* скорбит и слезно молится за весь мир»⁴⁰. Ключом к пониманию духовности старца Силуана является, по словам отца Софрония, «понятие об этой дивной и невыразимой жизни, где совмещаются предельное, выносимое естеством человеческим страдание, с предельным, выносимым естеством человеческим блаженством»⁴¹. Именно таков истинный характер кенотического, хри-

³⁷ Писания преп. Силуана были изданы на английском языке под названием *The Undistorted Image*. London, 1958.

³⁸ «Темная ночь» (исп. *noche oscura*) — выражение заимствовано из одноименной книги испанского писателя-мистика XVI в. Хуана де ла Круса (Иоанна Креста). Ср. оценку мистицизма старца Силуана прот. Георгием Флоровским: «В своем духовном восхождении Старец испытал печальный опыт “темной ночи”, полного одиночества и оставленности. Но в нем никогда не было мрачности или уныния. Он всегда был тих и спокоен, всегда излучал радость» (Старец Силуан. — «Альфа и Омега», №1(15), 1998. С. 123. — *Прим. пер.*)

³⁹ *Архимандрит Софроний (Сахаров)*. Назв. работа. С. 24.

⁴⁰ Там же. С. 137.

⁴¹ Там же. С. 93.

стоподобного смирения старца Силуана: самоистощание есть самоисполнение; кенозис есть полнота; смирение есть слава; плач есть радость. Пользуясь выражением преподобного Иоанна Лествичника, хриstopодобное смирение есть не что иное как «радостотворный плач»⁴².

⁴² Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 76.

Митрополит Пергамский ИОАНН (Зизиулас)

**БОГОСЛОВИЕ ПРЕПОДОБНОГО СИЛУАНА
АФОНСКОГО***

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства,
братья и сестры!

С большим волнением обращаюсь я к теме богословия преподобного Силуана. Прежде всего потому, что, благодаря его ученику и моему духовному отцу, блаженнопочившему отцу Софронию из монастыря в Эссексе, я полюбил преподобного Силуана не только как христианин и член Православной Церкви, но сначала также и как студент, как преподаватель богословия, а впоследствии как епископ. Преподобный Силуан продолжает оставаться моим личным руководителем в духовной жизни, ибо его мысль, несмотря на всю ее простоту, исключительно важна не только для тех, кто ведет монашескую жизнь, но и для тех, кто посвящает жизнь богословию и кто стоит у кормила церковного корабля. По всем этим причинам я буду говорить о преподобном Силуане с большим чувством благодарности и любви. Итак, чему старец научил меня в богословском отношении?

В наше время богословие обычно отождествляют с умственной активностью и рассматривают как одну из наук. В Древней Церкви титула «богослова» удостоивались немногие люди (среди святых, почитаемых Православной Церковью, только трое — апостол Иоанн Богослов, святитель Григорий Богослов и преподобный Симеон Новый Богослов — удостоились этого титула), тогда как в наше время богословом называют всякого, кто получил ученую степень по окончании богословского факультета или духовной академии. В случае преподобного Силуана вообще от-

* Перевод с английского игумена Илариона (Алфеева).

сутствует то, что мы обычно называем «академическим» богословием: он никогда не учился на богословском факультете, никогда не написал книг, которые можно было бы использовать для научных изысканий. Его нельзя назвать «богословом» в современном смысле этого слова. Так, может быть, вообще нет никакого «богословия преподобного Силуана Афонского»?

Возрождение монашества, а также открытие в XX веке творений отцов-пустынников и так называемых «мистических» церковных писателей привело многих людей в наше время к резкой реакции против академического богословия, которое они считают совершенно никчемным, если вообще не бесовским занятием, наносящим вред духовной жизни. Многие «старцы» в наши дни советуют своим духовным чадам не относиться серьезно к академическому богословию, а сосредотачиваться на молитве и других «духовных» упражнениях. Мы живем во времена все возрастающей дихотомии, все возрастающего разрыва между умом и сердцем, между интеллектуальным трудом и аскетической жизнью. Когда я был студентом, в учебниках по догматике было немыслимо встретить ссылку на кого-либо из отцов-пустынников (в качестве иллюстрации могу привести греческие учебники по догматике Андруцоса и Трембеласа; впрочем, подобное же отношение, как я полагаю, характерно и для русских учебников по догматике). Будучи профессором догматического богословия, я нередко встречал студентов, которым духовники советовали не считаться со взглядами их преподавателей, но представлять эти взгляды на суд духовника (а духовник, как правило, не имеет богословского образования).

Эта дихотомия является ложной и опасной. Академическое богословие и аскетическая практика, конечно же, не одно и то же, но они никоим образом не являются взаимоисключающими или противоречащими друг другу: они могут стать таковыми, только если перестают черпать друг от друга и абсолютизируют свою собственную роль и функцию в Церкви. Церковь включает в себя многообразные дарования; она есть тело, в котором ни один член не имеет права сказать другому: «Ты мне не нужен»¹. В истории Церкви немало случаев, когда примеры великих ас-

¹ Ср. 1 Кор. 15:21. — *Прим. перев.*

кетов вдохновляли мысль великих богословов (духовный опыт преподобного Антония Великого, в частности, был богословски «осмыслен» святым Афанасием Великим, так же как опыт преподобного Силуана Афонского был осмыслен его учеником архимандритом Софронием). Есть также немало примеров людей, которые сочетали строгую подвижническую жизнь с остротой интеллектуального мышления: достаточно вспомнить преподобного Максима Исповедника.

Ученый богослов, таким образом, может многое почерпнуть из писаний и духовного опыта такого подвижника как преподобный Силуан Афонский. И если он подойдет к делу творчески, он может догматически осмыслить опыт подвижников. Это можно осуществить и в случае с преподобным Силуаном, и именно это я попытаюсь сделать, подчеркивая некоторые доктринальные темы, для развития которых мысль преподобного Силуана представляет особую важность.

1. Учение о Боге — Святой Троице

Одно из изречений преподобного Силуана, сохранных отцом Софронием, гласит: «Иное веровать в Бога, и иное — знать Бога»². Как можем мы познать Бога?

Знание бывает двух видов: одно — знание *о чем-то* или о ком-то, и другое — знание *чего-то* или кого-то. Хотя мы легко можем спутать эти два вида знания, различие между ними фундаментально. *Знание о Боге* можно приобрести через книги или через другие формы откровения, даже просто через изучение природы (о чем говорил уже Платон). Но *знание Бога* невозможно приобрести иначе как через личную связь с Ним.

Это ведет к двум основополагающим истинам.

Прежде всего, Бог познается только через личные взаимоотношения, которые составляют Его собственное бытие, т. е. только как Святая Троица. Мы не можем знать Бога иначе, как таким образом, каким Бог знает Самого Себя (именно поэтому мы никоим образом не можем познать природу Бога), иначе мы рискуем познать что-то помимо Бога, а не истинного Бога. А Бог

² *Архимандрит Софроний*. Преподобный Силуан Афонский. Патриарший ставропигиальный монастырь Святого Иоанна Предтечи. Эссекс (Англия), 1990. С. 83.

знает Самого Себя только как Отец, Сын и Святой Дух. Как отмечает святой Афанасий, полемизируя с арианами, если бы Сын извечно не существовал во Отце, Отец не знал бы Самого Себя, ибо Сын есть «истина» (ἀλήθεια) Отца, в Котором, как в зеркале, Отец видит Себя и таким образом познает Себя. Отец познает Себя, глядя в зеркало, которое есть Сын. И, как отмечает апостол Павел, только Дух Святой знает бытие Божие и глубины этого бытия. Таким образом, только войдя во внутритроичные личные взаимоотношения, иными словами, будучи приняты как сыны Божии в Духе усыновления и через Духа усыновления, Который позволяет нам называть Бога Отцом нашим и познавать Его как Отца, мы можем не только *знать о Боге*, но и *знать Бога*.

Отец Софроний спрашивает: «Есть ли смысл тонко богословствовать о Троице, не имея в себе святой силы Отца, кроткой любви Сына, несозданного света Святого Духа?»³ Преподобный Силуан постоянно настаивает на необходимости Духа Святого для познания Бога: «О, Душе Святой... Ты открыл мне непостижимую тайну»⁴; «Дух Святой невидимо дает душе знание»⁵. Такое знание идентично самой любви Божией к нам: «(Дух Святой) дал мне познать, как много нас любит Господь»⁶.

Вторая основополагающая истина относительно познания Бога заключается в том, что любовь предшествует знанию, или точнее, любовь *есть* знание, и знание *есть* любовь. Отец Софроний ссылается на изречение Декарта: «Я знаю, значит, я существую» (Cogito ergo sum), — и утверждает, что в случае преподобного Силуана оно должно быть заменено на: «Я люблю, значит, я существую». Таким образом опровергается силлогизм блаженного Августина, благодаря которому он (а позднее и Фома Аквинский) доказывает необходимость Filioque, а именно, что невозможно любить что-либо, если ты не познал это (а силлогизм Августина и Фомы заключается в том, что, если Сын есть знание Отца, а Дух есть любовь Отца, Сын должен предшествовать Духу). Обратное утверждение: невозможно знать, если ты не любишь. И как Бог знает нас посредством Своей любви к

³ Там же. С. 82.

⁴ Там же. С. 150.

⁵ Там же. С. 150.

⁶ Там же. С. 84.

нам и Своего откровения нам, так и мы познаем Его только через любовь к Нему и к тем, кого Он возлюбил.

Тема любви как пути к истинному знанию у преподобного Силуана неразрывно связана с его любимой темой — любви к врагам. Эту тему, к которой преподобный Силуан постоянно возвращается, нельзя понимать только как нравственный принцип. Для Святого Отца эта идея глубоко укоренена в богословии: мы должны любить врагов только потому, что Бог в лице воплотившегося Сына Своего возлюбил врагов Своих. Нет другого пути богопознания, ибо это единственный путь, которым Бог открывает Себя нам, а именно — как любовь к врагам. Это богословский, а не нравственный принцип. Это — путь познания Бога.

В том же ключе мы должны понимать и принимать любовь преподобного Силуана к растениям и животным: этой теме отец Софроний уделяет пристальное внимание⁷. «У молитвенника должно быть милующее сердце ко всей твари. Молитвенник всех любит и всех жалеет»⁸. Это тоже надо понимать богословски: мы любим твари, потому что Бог сотворил их и потому что они страдают из-за нашего грехопадения.

Вот то, что касается учения о Боге. Преподобный Силуан прежде нас, современных богословов, коснулся темы личного богопознания. Для него Пресвятая Троица познается только в опыте любви и через опыт любви, и открывается Она нам в Духе Святом и через Духа Святого, Который есть свет именно потому, что Он есть любовь. Богопознание есть встреча «лицом к лицу», и именно так, по свидетельству отца Софрония, преподобный Силуан обращался к Богу в молитвах. Пройдя через опыт восточных религий, отец Софроний обрел в учении преподобного Силуана истинное откровение того, что он называет «ипостасным принципом» («принципом персоны»). Когда человек становится ипостасью, то есть существом, способным к тому, чтобы в своей молитве и своей любви вместить Бога и все творение, и к тому, чтобы лицом к лицу общаться с Богом и с прочими людьми, тогда он становится «образом и подобием Божиим» и входит в жизнь вечную. Тринитарное богословие и личное

⁷ Там же. С. 41—42.

⁸ Там же. С. 202.

существование совпадают с опытом «ипостасного принципа»: об этом отец Софроний много писал вплоть до последних своих дней.

2. Учение о Христе

Христология является центральной в учении преподобного Силуана, однако не в той форме, в которой она знакома нам из учебников догматического богословия: скорее, для него характерна экзистенциальная христология. Будучи представителем русской традиции, включающей в себя Достоевского и других мыслителей, преподобный Силуан подходит к христологии, подчеркивая тему *кенозиса* и говоря о пути ко спасению прежде всего как о *крестном* пути. Преподобный Силуан в характерно «достоевской» манере доводит эту тему до предела в своих знаменитых словах: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся»⁹. Эти слова вне христологии могут показаться ужасающе нигилистическими. Если их выдернуть из их христологического контекста, они могут привести к самоубийству. Ад есть этап пути, а не конечная точка: мы не призваны пребывать в аду, но лишь пройти через него. Однако невозможно миновать этот этап, если мы хотим прийти к конечной точке, которая есть Небо и Царство Божие. Невозможно потому, что Христос Сам прошел через этот опыт. Мысль преподобного Силуана должна быть понята в христологическом контексте, а потому она не может вести к отчаянию. Ибо еще прежде чем мы пройдем через ад, мы знаем о победе Христа над адом. Так что мы уже говорим не о воскресении после смерти, но о смерти после воскресения: нашему схождению во ад предшествует Воскресение Христово, а потому схождение во ад не может свергнуть нас в отчаяние.

Эта тема, если она понимается христологически, приводит к богословскому обоснованию таких христианских добродетелей, как смирение и любовь. Держа ум во аде, мы смиряем себя не психологически, но онтологически. Мы причащаемся той бездне небытия, из которой Бог вызвал нас, когда мы еще не существовали. Мы переживаем отсутствие Бога как нашу экзистенциальную пустоту, и там, в этом вакууме, встречаем праотца нашего

⁹ Там же. С. 20.

Адама, рыдающего и оплакивающего утрату рая (тема, столь дорогая для преподобного Силуана). Таким образом мы становимся причастны всему человечеству в его падшем состоянии и, отождествляя себя с ним в его падении, мы обретаем истинное знание самих себя и отрешаемся от гордыни; именно в этом и заключается смирение. В то же время мы сострадаем всем подобным нам грешникам, в том числе и врагам нашим, и любим их всех не сентиментально, но экзистенциально, не принуждая себя к этому по причине нравственного императива, но разделяя их опыт, их отделенность от Бога, их смерть. Именно так поступал Христос, и без этого христология остается мертвой, безжизненной доктриной.

Кенотическая христология у преподобного Силуана окрашивает и тему Преображения, столь центральную для афонской традиции со времен исихастов. Это представляет не только исторический, но и богословский интерес. Для исихастов XIV века тема кенозиса не является столь уж характерной. Она, конечно, присутствует и у них, но именно преподобный Силуан ставит ее во главу угла. Наше время гораздо более остро осознает трагедию пустоты и опустошенности, чем византийская эпоха. В то же время эта тема может предохранить исихастский интерес к христологии Преображения от опасности быть понятой в духе позитивизма, аналогичном тому опыту, который присутствует в восточных религиях. Если опыт Преображения неразрывно связан с опытом Христа, — а именно такого понимания требует евангельское повествование, — то отсюда следует, что аскетизм не является индивидуальным опытом, но причастием к страданию всего мира. И невозможно увидеть нетварный свет, кроме как страдая за других и вместе с другими. Поэтому причастие опыту Преображения Христова достигается не при помощи какой-либо техники, какого-либо метода, но благодаря соучастию в страданиях Христа и в Его сошествии во ад — место смерти.

Слова преподобного Силуана «Держи ум твой во аде и не отчаивайся» не являются аскетическим методом: они суть христологическая основа аскетизма. Ибо аскетизм вдохновляется и оправдывается не этически, а христологи-

чески. Без христологии вся христианская аскетика становится лишь каким-то бесовским опытом самоистязания.

3. Учение о Церкви

Есть ли в учении преподобного Силуана какая-либо экклезиология? Ответ на этот вопрос зависит от того, что мы вкладываем в понятие «экклезиологии». Конечно, у преподобного Силуана нет систематического исследования на тему Церкви, но вряд ли кто-либо будет ожидать этого от такого писателя-подвижника, каким является святой Силуан. Тем не менее, в его богословской мысли есть темы, которые прямо или косвенно связаны с учением о Церкви. К ним мы и обратимся ниже.

Прежде всего, преподобный Силуан подчеркивает *универсальность*, или лучше сказать, *кафоличность* Церкви. По учению святого Силуана, Церковь есть не что иное как продолжение любви Божией ко всем людям, ибо Бог «хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2:4). Афонскому святому недостаточно его собственного опыта любви Божией к нему: он хочет — и постоянно и с силой выражает это свое желание, — чтобы и все прочие люди могли увидеть и познать эту любовь Божию. «Господи, Ты Сам дай им познать Тебя Духом Святым, как дал Ты Апостолам Духа Святого, и они познали Тебя, так всем людям дай познать Тебя Духом Святым»¹⁰. «О, Господи, дай нам сию любовь во всем мире Твоем!»¹¹. Преподобный Силуан постоянно просит Бога открыть Себя всем людям. Он пишет о киевском подвижнике старце Парфении, желавшем проникнуть в тайну монашеской жизни, которой научила его Богородица: «Монах — молитвенник за весь мир»¹². Это делает богословие преподобного Силуана евхаристичным, т. е. связанным со Святой Евхаристией, в которой Церковь приносит в жертву Самого Христа за спасение всего мира.

С этим же связана у преподобного Силуана и тема *молитвы об усопших*. Эта тема в учении преподобного столь центральна, что он иногда даже входит в противоречие с известными духовниками своего времени, которые говорили ему, что монах дол-

¹⁰ Преподобный Силуан. С. 150.

¹¹ Там же. С. 205.

¹² Там же. С. 169.

жен плакать только о себе, а не об усопших. Преподобный рассказывает о том, как, когда он перестал плакать об усопших, он сразу же лишился и слез покаяния о себе самом. Он вспоминает о словах одного подвижника, который сказал ему: «Я, если бы можно, всех вывел бы из ада, и только тогда душа моя успокоилась бы и возрадовалась бы»¹³.

Это, опять же, эkkлeзиологическая тема. Подвижник, о котором шла речь, по свидетельству преподобного Силуана, произнося приведенные слова, «сделал руками движение, как бы собирал снопы на поле»¹⁴. Это заставляет нас вспомнить о Евхаристии. На Евхаристии Церковь не только горячо молится об усопших, причем в самый важный момент евхаристической анафоры, но и саму себя воспринимает как общину живых и мертвых.

Много написано на тему учения преподобного Силуана о любви к врагам. Мы уже отмечали выше, что эта тема для него имеет богословскую значимость. По преподобному Силуану, «чтобы удержать молитву, надо любить тех людей, которые тебя обижают, и молиться за них до тех пор, пока душа не примирится с ними, и тогда даст Господь непрестанную молитву, ибо он дает молитву молящемуся за врагов»¹⁵. Прощение врагов является необходимым условием для участия в Евхаристии: так учил Сам Христос, так же учили Отцы Церкви, такие как преподобный Максим Исповедник (в толковании молитвы «Отче наш»), преподобный Анастасий Синаит и другие. Все грехи могут быть прощены перед причастием во время исповеди, но если человек не примирится со своими врагами и держит в памяти то зло, которое они ему причинили, участвовать в Евхаристии ему просто непозволительно. Столь важна для Евхаристии любовь к врагам, на которой настаивает преподобный Силуан.

Другой эkkлeзиологической темой, вызывающей безусловный интерес, является взгляд преподобного Силуана на судьбу еретиков. Отец Софроний упоминает о беседе старца с неким отцом Кассианом, который утверждал, что «еретики все погибнут». Старец Силуан ответил ему: «Я не знаю этого, но я верю только Православной Церкви: в Ней радость спасения во Хри-

¹³ Там же. С. 192.

¹⁴ Там же. С. 192.

¹⁵ Там же. С. 202.

стовом смирении»¹⁶. Эта позиция обладает исключительной значимостью. Она радикальным образом отличается от того «зилотского» духа, который характерен для монахов даже и на самом Афоне. Она по сути соответствует богословской позиции по весьма деликатному вопросу о границах Церкви, выражаемой теми современными православными богословами, которые считают, что, будучи православными, мы можем быть уверенными в том, что спасение предложено нам в Православной Церкви, но что мы не должны осуждать всех остальных, а, напротив, предоставить Богу выносить суд относительно каждого, в том числе и нас самих.

Наконец, стоит обратить внимание на то, как преподобный Силуан относится к священству и особенно епископату в Церкви. Он рассматривает священников и епископов как носителей благодати Духа Святого и обладателей права «вязать и решить» грехи людей. Он называет священников и епископов пастырями, чья задача заключается в том, чтобы собирать рассеянных овец и духовно окормлять их. Господь любит их за их любовь к Его народу. Преподобный Силуан увещевает всех: «Братья, пребудем в послушании нашим пастырям, и тогда будет общий мир, и Господь Духом Святым пребудет со всеми нами»¹⁷; «великое лицо — иерей, служитель у престола Божия. Кто оскорбляет его, тот оскорбляет Духа Святого, живущего в нем. Что же сказать о епископе? Епископам дана свыше благодать Святого Духа; они поставлены выше всех; они, как орлы, восходят на высоту и оттуда зрят бесконечное пространство, и разумом богословия пасут стадо Христово»¹⁸. Преподобный Силуан, как кажется, не подвергся современному моралистическому отношению к священникам и епископам. Он пишет: «Ты, может быть, думаешь: как может такой-то епископ, или духовник, или священник иметь Духа Святого, когда он любить поесть и имеет другие немощи? Но я скажу тебе: это возможно, если он не принимает плохих помыслов; так что хотя у него и есть некий порок, но это не мешает благодати жить в его душе, подобно

¹⁶ Там же. С. 197.

¹⁷ Там же. С. 167.

¹⁸ Там же.

тому, как зеленое дерево имеет некоторые ветви сухие, но это ему не вредит, и оно приносит плоды»¹⁹.

В этом отношении преподобный Силуан представляет типично традиционную экклезиологию, которая до недавнего времени была характерной для всех монахов Православной Церкви и которая вырастает из евхаристической экклезиологии, присутствующей (хотя бы и косвенно) в писаниях преподобного Силуана и в его монашеской жизни.

* * *

Таковы некоторые наблюдения касательно богословия преподобного Силуана. Они никоим образом не исчерпывают его богословское значение и его мысль. Для полноты картины следовало бы добавить и другие темы, в частности, относящиеся к антропологии. Однако и сказанного достаточно, чтобы набросать некоторые основные заключения, касающиеся прежде всего соотношения между богословием и подвижнической жизнью.

Богословие есть логос (λόγος — слово) о Боге. Этот логос может быть выражен словами, но его содержание и его источник находятся за пределами дискурсивного мышления. Логос оказывает влияние на все наше бытие. Аскетическая традиция, к которой принадлежит преподобный Силуан, не является продолжением аскетизма Евагрия Понтийского с его упором на очищение ума (интеллекта). Скорее, она восходит к аскетике макариевых «Духовных бесед», воспринятой и развитой святым Максимом Исповедником и другими писателями-подвижниками, через исихастское движение XIV века и афонское монашество сохранившиеся до наших дней. В этой традиции акцент ставится на очищение сердца как главного духовного центра в человеке, очищение, совершающееся посредством послушания и любви. Любовь в этой традиции становится гносеологической категорией: через любовь человек познает, будучи сам познан через любовь Божию к нему²⁰. Этот аскетизм любви ведет к богословию, которое может быть выражено в таких интеллектуальных категориях, как «со-относительность» (relationality), «общение»

¹⁹ Там же. С. 167.

²⁰ Ср.: 1 Кор. 3:12. — *Прим. перев.*

(communion), «личность» (person) и т. д.²¹ Это, следовательно, не анти-интеллектуальное богословие, но такое богословие, которое поднимает вопросы, способствующие освобождению человеческого разума от рационализма и позволяющие нам вовлечь в наш «логос о Боге» все наше бытие в его соотношении с другими бытиями, в особенности же с Самим Богом, Который есть Бытие по преимуществу (ὁ ὢν).

Богословие такого рода произрастает из очищения сердца от самолюбия, источника всех страстей. Это богословие проходит через Крест Христа, Который истощил Себя, отринул всякое самолюбие и отождествил Себя с людьми вплоть до смерти. Это богословие ведет нас к откровению самого бытия Божия как Троицы Лиц, обладающих любовью, и через это обоживает нас, подавая нам Святого Духа как благодать познания Бога в том же отношении, в каком мы познаны Им во Христе, то есть через любовь к Нему, возлюбившему нас. Все это становится достоянием нашего опыта в том общении (communion), которое Святой Дух сделал телом Христовым, то есть в Церкви. Таким образом, аскетизм не является чем-то «параллельным» Церкви; он скорее является тем пространством, где сущность Церкви как общения и любви воплощается в практику и «возделывается» через борьбу со страстями, препятствующими любви и общению строить Церковь как единое тело.

Аскетическое богословие преподобного Силуана простирается от триадологии до христологии, пневматологии и экклезиологии. Это богословие можно легко перевести в догматику. И поистине настало время для богословов-догматистов творчески использовать подобного рода аскетические писания в качестве источников, с тем чтобы догматы веры вновь обрели свою экзистенциальную значимость и прекратили быть мертвыми формулами, повторяемыми «специалистами».

²¹ Все эти три понятия играют ключевую роль в богословской мысли митрополита Иоанна Зизиуласа. Именно они составляют основу его наиболее известного труда «Being as communion» («Бытие как общение»), где митрополит Иоанн развивает свое «богословие со-относительности» в контексте евхаристической экклезиологии. Богословие «персоны» является также краеугольным камнем богословской системы архимандрита Софрония (Сахарова). Подробнее об этом см.: *Митрополит Иоанн (Зизиулас). «Богословие — это служение Церкви»*. — «Церковь и время», №3(7), 1998. С. 87—97. — *Прим. перев.*

Пусть же молитвы преподобного Силуана ведут всех нас по пути истинного богословия. А истинное богословие есть не что иное, как видение и знание Бога, Святой Троицы, посредством любви, которая связывает три Божественные Лица в неразрывную связь общения, явленного нам через воплотившегося Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа, и посредством того общения любви, которое Дух Святой водворил в наших сердцах. И да поможет нам преподобный Силуан познать Бога таким, каков Он поистине есть, через любовь ко всему, что создано Им, — к людям и всему творению, — и через приобщение к телу Христову — Церкви.

Антуан-Эмиль Н. ТАХИАОС

СИЛУАН И ГОРА АФОН

Желающий говорить о Силуане и Афонской горе оказывается перед настоящей дилеммой, заключающейся в выборе способа изложения этой темы: рассматривать ли старца в свете истории духовности русского монашества на Святой горе или проанализировать очевидное влияние, которое оказал на нее святой. При любом решении ясно то, что вся трудность заключается в своеобразии личности Силуана, исключительного представителя того динамизма, которое русское монашество на Афоне не знало со времен известного учителя XV века преподобного Нила Сорского. Трудность возрастает и оттого, что этот, по видимому, недюжинный динамизм оставался незамеченным собратьями старца в течение всей его жизни. Не знали бы и мы ничего о Силуане, если бы не решил его ученик, отец Софроний Сахаров, опубликовать некоторые детали жизни своего духовного отца и в особенности сочинения, которые старец доверил своей братии. В его трудах обнаружилось духовное сокровище, заслуживающее одинакового внимания с писаниями великих учителей аскетизма и мистики. Однако из открывшихся перед нами двух альтернатив мы сочли лучшим избрать первую — рассмотреть Силуана в лоне афонско-русской духовности.

Известно, что сведения о жизни Силуана, не только о периоде до его прибытия на Афон, но и о пребывании на Святой горе, немногочисленны и фрагментарны. Следует объединить все эти фрагменты, дабы воссоздать картину афонской жизни старца. Определить, как появилось монашеское призвание у Силуана и что привлекло его на Афон, довольно сложно. Первое упоминание об Афоне в жизни будущего старца относится к периоду прохождения военной службы, то есть к 80-м годам прошлого века. Это было в эпоху, когда управление монастырем Святого Пантелеимона на Афоне, называемого также Руссик, перешло из греческих рук отцу Макарию, первому русскому игумену. Силу-

ан в то время служил в императорском гарнизоне Петербурга. Биограф сообщает нам, что товарищи Силуана, которого тогда звали Симеоном, удивлены были тем, что мысли молодого человека были постоянно заняты Великим судом и Афонской горой. Нет ничего странного в том, что эти два понятия объединились в голове будущего монаха, ведь возможность спасения он видел именно в иноческом образе жизни. Свое уважение к русскому монашеству Афона выражал он, жертвуя щедро на благо обители.

Из биографии известны нам еще два факта: во-первых, Симеон уже немало знал о монастыре Святого Пантелеимона, и, во-вторых, как и многие другие русские, желал помочь обители материально. Несомненно, Симеон причислял себя к тем, кто, живя вдалеке от монастырского острова, испытывали в своем сердце любовь к обители и принимали активное участие в разрешении ее проблем. Кроме светских, политических сношений, сложившихся у русских с Афоном еще во времена Киевского княжества и вызвавших почитание монахов со Святой горы, интерес к ним был оживлен и в результате более поздних контактов. К середине XIX века паломничества русских на Святую землю и Афон были организованы систематически, и русские корабли регулярно высаживали на их берега тысячи пилигримов. Так, например, в июле 1844 года в монастырь Святого Пантелеимона прибыло около 600 русских паломников. Посещение афонскими иноками России, а также визиты русских на Святую гору, возвращавшихся обычно пропагандистами святогорских обрядов, способствовали росту интереса русского народа к единственному в мире городу, где имя Господа Иисуса Христа прославлялось непрерывно. Паломники по возвращении в Россию не медлили с энтузиазмом поведать своим соотечественникам о впечатлениях, произведенных на них Святой Горой; наиболее смелые помещали об этом статьи в церковных газетах и журналах. Влияние этого на русский народ было изумительно и провоцировало не только увеличение количества паломников, но и кандидатов в монашество.

Публикации, повествующие об Афоне, в России XIX века становились особым жанром литературы, все более привлекавшим набожное население. К этому жанру принадлежат «Письма Святогорца», изданные в двух томах в 1850 году. Автор пи-

сем — иеромонах Серафим Веслин, живший на Афоне с 1843 по 1853 годы; оттуда он отправил своим друзьям в Россию прекрасные послания с описанием Святой горы и афонской жизни. В 1866 году произведение было переиздано в трех томах. До октябрьской революции книга появилась в девяти изданиях. Письма иеромонаха Серафима, написанные с утонченностью, пронизанные глубокой верой, описывали, восхваляя, иноческую жизнь на Афоне; они отозвались особым эхом среди читателей. Таким образом, число братии в русском монастыре Афона стало расти. В 1855 году русский иеромонах Парфений (Агеев) опубликовал в четырех томах свои путевые записки, совершив путешествие по России, Молдавии, Турции и Святой земле. В II и IV томах он описал подробно свое пребывание на Афоне.

Выше мы попытались представить настроение в XIX веке в России в отношении к Святой горе. В этом контексте объяснима любовь к Афону, разгоревшаяся в душе молодого Симеона. В подобной атмосфере рождались мечты и горячее желание вступить в ряды афонских иноков, живущих вдали от мира, общности, погрязшей в водовороте эфемерных проблем.

Отправляя вексели на Святую гору, Симеон, готовящийся встать на монашескую стезю, принимал в некотором роде участие в афонской жизни. Этот факт требует особого пояснения и описания экономического положения русского монастыря. Так как число русских монахов в Пантелеимоновском монастыре росло быстрыми темпами, а доходы являлись недостаточными для пропитания братии и осуществления ряда необходимых построек, иеромонах Иероним, духовник обители, решил обратиться с призывом о помощи к соотечественникам в России. В этих целях были изданы письма отца Серафима, распространение которых привлекало внимание верующих, убеждающихся в том, что их пожертвования будут способствовать экспансии русского монашества на Афоне. В 1867 году в Москве была освящена часовня — подворье афонской обители. Присутствие русских монахов Святой горы в древней столице империи не было тщетным: оно решительным образом способствовало распространению славы афонского иночества.

Именно в этом климате родился интерес Симеона к Пантелеимоновскому монастырю. Ему оставалось лишь реализовать свою мечту и отправиться «в сад Богородицы», что он сделал в

1892 году, прибыв прямо в обитель Святого Пантелеимона. В отличие от прочих послушников, которые бывали в различных скитах и монастырях, прежде чем остановить свой выбор на одном; Симеон сразу же обосновался в Руссике и остался там до конца своих дней. Этот решительный выбор доказывает о заранее обдуманном действии, совершенном под влиянием или какой-то личности, которая осталась неизвестной, или чтения произведений, идеализирующих Руссик как место для спасения. Нам известно о встрече Симеона со святым Иоанном Кронштадским, которому юноша поведал о своем желании стать иноком. Не отец Иоанн ли посоветовал ему отправиться на Афон? В любом случае, Симеон был тверд в выборе афонской обители. Он изменил своему детскому стремлению совершить кругосветное путешествие с целью обнаружить Бога (это он обещал библиотекарю-атеисту своей деревни). В тот момент, когда юноша вступил в стены обители, Господь обитал уже в его душе.

Прибыв в монастырь, по афонской традиции Симеон должен был представиться игумену и сообщить о своем твердом решении принять постриг. Устав строг в отношении документов будущего инок: последний должен быть безупречен в душевном и психическом состоянии. По-видимому, Симеон без всяких трудностей прошел этот экзамен. Получив благословение игумена, послушник препровождался к духовнику, которому обязан был исповедать свои грехи. К моменту прибытия Симеона в монастыре был один исповедник — пожилой отец Иероним, если помнить, что отец Рафаил покинул Афон и стал игуменом монастыря преподобного Серафима.

Отец Иероним был незаурядной духовной личностью, он сыграл одну из главных ролей в русификации монастыря и организации в нем иноческой жизни. Иероним, без сомнения исповедавший Симеона, беседовал с юношей о его новом пути, который требовал от молодого монаха твердости и непоколебимости. Советы отца Иеронима, пересказанные биографом старца Силуана, вполне соответствовали тому, что требовал устав. В последнем не мало внимания уделяется процессу адаптации молодого послушника к кенобитическому образу жизни и его обязанностям. За двумя первыми главами Устава, повествующими о монастырской жизни в общем и о ее пользе, следуют две другие с наставлениями желающему принять малую схиму и о знаниях,

необходимых ему для этого (это длинные 3-я и 4-я главы Устава). Их содержание не что иное, как обобщение писаний Василия Великого, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника и Патерикона. Возможно, кроме устного поучения, духовник попросил Симеона прочитать сам текст Устава или даже Лествицу Иоанна, ценнейший учебник для любого монаха, как на Западе, так и на Востоке.

Обычно после исповеди послушник облачался в подрясник и некоторое время жил в гостинице обители. Только доказав серьезность своих намерений, он получал келью близ остальной братии. Сверх рядовых служб монахи и послушники должны были молиться по отдельности в своих кельях, это требовал Устав монастыря. Порядок этой молитвы есть «келейный устав»: в полночь звонил колокол и пробуждал братию для самостоятельной молитвы. Устав еще более строг для иеромонахов и схимников, которым предписывались 1200 поясных поклонов и 100 земных. Правило послушников было менее тяжелым.

Молодой послушник, выходец из деревенской семьи, имевший лишь элементарное образование, не мог надеяться быть назначенным на высокий пост в монастыре. Смирный Симеон безропотно был согласен на любую должность и был отправлен работать на мельнице. В такой огромной обители, как Пантелеимоновская, число братии которой в то время достигло 1800 человек, рабочие руки были крайне необходимы. Работа должна была быть тяжелой на мельнице, которая ежедневно производила 832 кг муки для 1000 кг готового хлеба. Эти цифры достаточно красноречиво свидетельствуют об объеме труда братии. Рядом с мельницей находилась часовня пророка Илии. Монахи, работавшие на мельнице, ходили в этот небольшой храм на вечерню, где однажды, перед иконой Спасителя, Симеон сподобился видения Господа, свет которого залил молодого человека. Мы не будем останавливаться на мистическом опыте Симеона, но напомним, что подобный случай произошел и в жизни преподобного Сергия Радонежского. Святой был овеян божественным светом во время литургии, что подтвердили его ученики, присутствовавшие на службе. Силуан же рассказал о видении отцу Софронию.

Любовь к молчанию и к внутреннему миру, подтолкнувшая Силуана к стяжанию сердечной молитвы, стала еще более вы-

раженной. Он удалялся из обители в поисках человека, у которого он мог бы попросить духовный совет и которому доверил бы свои мысли. Обычай раскрывать свои помыслы человеку высокого духовного уровня существует поныне на Афоне (это делается с целью судить, находится ли инок на правильном пути или оказался в сетях дьявола). Это не заменяет исповедь, а является доверением своих душевных секретов, которые не всегда греховны. Исповедник выступает как священник, старец же — как отец или брат. Именно такой характер носили встречи Силуана со старцем Анатолием в древней обители, описанные его биографом.

Монастырь, о котором идет речь, Нагорный Руссик, построенный несколько веков назад, после того как превратился в руины, был оставлен обнищавшими монахами и в начале XIX века перенесен на берег, в место, где находился порт. В 70-х годах прошлого века началась реконструкция нескольких древних построек, в которых уединялись монахи, искавшие суровой жизни. Неудивительно, что туда отправлялся Силуан, чтобы встретиться со старцем и предаться углубленной Иисусовой молитве. Нам известно из его биографии, что одно время, по благословению игумена, он даже жил там. Поодаль он построил себе хижину для молитвы. Там он встретил великих аскетов, отца Стратоника и отца Вениамина, с которыми часто беседовал о трудностях духовной жизни. Однако Силуан оказался сведущим в вопросах Иисусовой молитвы более, нежели его собеседники, и вместо того, чтобы поучаться у них, он стал сам их наставником, несмотря на свое смирение. Мы напишем ниже о том, как это произошло.

Из скудных сведений о Силуане, содержащихся в монастырской летописи, мы знаем, что он некоторое время служил в Каламариин, области на юго-западе от Салоник, где у обители были земли, дарованные ей императором еще в средние века. К сожалению, кроме краткого упоминания, пребывание там старца не описывается ни в сочинениях самого Силуана, ни в составленной отцом Софронием биографии. На полях Каламариин монахи выращивали пшеницу для монастыря. Отец Силуан был, вероятно, одним из экономов, занимавшихся наймом крестьян для вспахивания полей и сбора урожая. Земельные владения монастырей, деловые отношения монахов с крестьянами были всегда

камнем преткновения в монастырях. Со времен Нила Сорского, как известно, аскеты недоверчиво относились к владению землей, считая его источником всех волнений в духовной жизни. Исихасты предпочитали не вмешиваться в дела экономические, раздражающие крестьян и купцов. Ведь денежные проблемы часто подталкивали монахов к коррупции.

В начале века, когда Силуан был еще совсем молодым иноком, другой русский монах, в будущем архимандрит Спиридон, прибыл в русскую обитель на Афон с целью подвизаться там всю свою жизнь. Положение монастыря привело его в разочарование, что он описал позже в следующих, далеко не лестных, словах: «Другой скандал: подворья, расположенные в больших городах, где монахи просто погибают. Третий скандал, самый серьезный: деньги, деньги, всегда деньги! Сколько раз я пытался сердечно побеседовать с несколькими братьями, но всегда мне приходилось им уступать, потому что они выходили из себя. Там я не встречал великих святых! Если я сближался с несколькими подвижниками, то быстро в них разочаровывался, так как со всеми их духовными подвигами им не хватало моральной стороны души, и это замечалось особенно в их отношениях с ближними». Может быть, Спиридон несколько преувеличил, но, в общем, эти замечания верны. Искушение сребролюбием никогда не оставляло в покое афонских иноков. Удивительно лишь то, что Силуан совсем не уделяет внимания этому искушению в своих произведениях, доказывая свою непричастность к этим вещам. Вполне возможно, что он не угадывал этой страсти в братьях, которых он не переставал считать превосходными себя; если и подозревал, то предпочитал умалчивать. Однако, как эконом он прямо касался финансовых проблем.

Прежде всего следует подчеркнуть важность, которую придавал Силуан этой теме. В своем труде он посвятил краткую главу должности эконома монастыря. Без сомнения, она основана на личном опыте старца, пробывшего долгие годы экономом в Каламании; согласно отцу Софронию, этот молчаливый человек, посвятивший себя молитве, был в этой должности на Афоне почти всю свою жизнь. Мученический путь для мистика, казалось бы, но для Силуана, напротив, это было аскезой, даром милостивого Бога. В своей главе об экономах старец настаивает на том, что последние должны любить рабочих, сжаливаться над

ними и особенно молиться о них. Эконом должен любить людей, как мать любит своих детей, и если кто-то непослушен, особо молиться за него. Каким бы личным не был этот совет, он основывается на Уставе обители, его даже можно назвать пояснением и углублением главы 10-й Устава (об экономах). Читая 13 статей, касающихся этой должности, мы осознаем всю важность этого занятия, одного из сложнейших в монастыре. Мы понимаем также всю тонкость сотрудничества инока и рабочих, число которых может варьироваться от десяти до сотни. И все же Силуан хранит молчание на этот счет, что заставляет нас восхищаться смирением, с которым он исполнял свои обязанности. Указывая на то, как должен действовать эконом, он попросту описывает свое поведение при исполнении этой работы.

Отец Силуан был малообразован: прозанимавшись в начальной школе своей деревни две зимы, он научился лишь читать. Такой в монастыре он был не один; многие монахи — греки, русские, румыны, сербы и болгары — были выходцами из крестьянской среды, часто не освоившими науку чтения, но, проведя некоторое время в монастыре, становились чтецами в церкви. В этом нет ничего удивительного. Афон всегда был своеобразной школой для иноков. Отец Силуан очень любил читать, но только книги, приносящие духовную пользу. Из чтения монахов он изымал газеты и светские произведения, отвлекающие от иноческого подвига. Испытывал старец особую любовь к творениям Святых Отцов, к аскетической и мистической литературе. Библиотека Руссика была богата: она насчитывала тысячи томов, некоторые, самые используемые, в нескольких экземплярах. Отец Софроний пишет, что один из монахов, завсегдатай библиотеки, продвинутый в богословской науке, с инициалом В., очень ценил отца Силуана и беседовал с ним на духовные и теологические темы. Я думаю, что мы не ошиблись бы, предполагая, что под инициалом В. речь идет о Василии Кривошеине, позже ставшим архиепископом Брюссельским, знаменитым богословом. Это было к тому времени, когда отец Василий написал превосходную работу под названием «Аскетическое и богословское учение святителя Григория Паламы», опубликованную в 1936 году в *Seminarium Kondakovianum* и сделавшую известным этого достойного богослова, русского монаха с горы Афон.

Если Кривошеин интерпретировал тонкое богословие великого мистика Восточной Церкви Григория Паламы, то молчаливый Силуан переживал его на своем личном опыте. И когда отец Василий говорил одному католическому богослову, что монахи способны читать и толковать писания Святых Отцов и Учителей Церкви, Силуан попросил объяснить посетителю, что иноки не только понимают, что они читают, но могут сами написать подобные сочинения. Если они их не пишут, то лишь потому, что в них нет нужды. Какая смелость, казалось бы, со стороны малообразованного монаха! Однако, отец Силуан был прав: образованные монахи Афона сочиняют свои собственные труды, плод их иноческого опыта и богословских знаний. Несомненно, монахами они стали не для того, чтобы иметь время писать книги. В XIV веке, например, святитель Григорий Палама, оставивший значительный богословский труд, будучи иноком на Афоне, писал тогда только, когда было необходимо отстаивать православные догматы. Если бы его не подтолкнули на это, то, возможно, никогда бы не существовали эти замечательные произведения.

Глубина богословской мысли отца Силуана была изумлением для тех, кто занимался теологией. Отец Софроний упоминает случай с одним «иностранным православным» богословом, который встречался с Силуаном и полемизировал с ним; удивлял старец и прочих монахов, не могущих понять, почему последний привлекал внимание богословов. «Иностранный православный богослов», о котором шла речь, был не кто иной, как английский дипломат Дэвид Балфур, постригшийся к тому времени в монахи на Афоне, но отказавшийся от этого призвания (что не мешало ему все же остаться хорошим богословом). Заманчиво представить группу выдающихся людей с мировыми именами, собравшихся накануне второй мировой войны в Пантелеимоновской обители: Силуан, Софроний (Сахаров), Василий (Кривошеин) и Дэвид Балфур. К ним следует добавить еще двух греческих монахов, близких духовно Силуану, молчаливых и кротких аскетов, посвятивших себя молитве и богосозерцанию, — это отец Герасим (Минагиас), живший в монастыре святого Павла, и отец Афанасий, некогда игумен Григорианской обители. Оба были знакомы с Софронием. Греческий царь Георгий II, едва посмотрев в лицо отцу Афанасию, попросил старца оказать ему честь и отслужить Божественную литургию, причастить монарха

из своих рук. Кроме вышеперечисленных, на Афоне в то время жили многие другие святые, оставшиеся неизвестными, но исполняющие силой Святую гору.

К этой категории афонских монахов принадлежал тогда отец Силуан. При своей жизни он не опубликовал ничего, хотя посчитал нужным записать свои мысли и оставить своему ученику Софронию, которому мы обязаны всем тем, что знаем о великом старце. Лишь после своей смерти Силуан был признан выдающимся мистическим и духовным писателем. В продолжении прошлых двух веков некоторые афонцы — греки, славяне и румыны — написали труды исторического содержания, а также описания монастырей. За несколько лет до прибытия Силуана на Афон скончался известный старец Арсений, добродетельный человек, наставнические письма и прочие сочинения которого были напечатаны в четвертом издании монастыря. Но, читая отца Арсения и произведения Силуана, мы осознаем, что имеем дело с разными по духу авторами. Лиризма, subtilного мистического языка, которыми проникнуты труды Силуана, лишены сочинения Арсения, несмотря на их духовность. Одним словом, Силуан не имел себе равных среди своих современников. Учение старца, представляющее в его трудах и раскрытое отцом Софронием, далеко от того жанра, о котором мы только что упомянули. Силуан принадлежит к другой плеяде авторов, в которую помещены святые Паисий Величковский, Никодим Святогорец. Его наставления в Иисусовой молитве, в формах воображения, о несозданном свете и способах его созерцания напоминают поучения других великих православных мистиков, таких как Григорий Синайский, Максим, Григорий Палама и прочих, сподобившихся причаститься этому свету. Не хватало ему, однако, богословской терминологии для более систематического изложения своих мыслей, знаний и опыта. Хотя она была не очень нужна ему. В случае необходимости он всегда мог прибегнуть к цитированию своих великих предшественников. Поэтому его слова, простые и искренние, свидетельствуют о необыкновенной глубине его мышления и внутреннего опыта.

Еще один факт из жизни Силуана, вызывающий удивление. Осознавая духовную широту старца, мы невольно задаемся вопросом о том, кто мог ввести Силуана, простого тамбовского крестьянина, в мистическое богословие и в подобные аскетиче-

ские опыты. Как ни странно, у Силуана не было ни учителя, ни духовного отца. Во всей своей простоте Силуан рос как полевой цветок. Невероятно! Существует и другая подобная личность, предшествовавшая Силуану, — это святой Паисий Величковский; не только на Украине и в Валахии, но и в течение своего восемнадцатилетнего пребывания на Афоне он не смог найти себе духовного отца, сам став таковым для многих других. Паисий мучительно переживал это обстоятельство и с горечью сообщает о нем в автобиографии. Так же и отец Силуан: ни он сам, ни отец Софроний не упоминают о существовании духовного отца, который руководил бы им в тернистом пути аскезы. Паисий руководился святоотеческими писаниями, Силуан ему в этом уподобился. Его восприимчивость, чувствительность и необыкновенное смирение стали плодородной почвой для благодати Божией. Как и Величковский, Силуан принадлежал к духовной элите, эволюция которой необъяснима критериями этого мира. Он был в другой реальности, с самого начала связанной со святостью.

Другое сходство между Силуаном и Паисием — это их отношение к Имени Божьему. Согласно отцу Софронию, старец чаще всего называл Бога «Господом», подразумевая то Бога Отца, то Сына или Святого Духа, или же всю Троицу. Объясняет это Софроний распространением в ту эпоху поклонников Имени Божьего («имяпоклонников»), идентифицирующих имя Христа с Божественной сущностью. С одной стороны, кажется логичным невступление Силуана по этому поводу в теологические дебаты, которыми увлекались многие русские монахи и которые доходили часто до наивности. Говорят, что поэтому предпочиталось в то время не произносить имя Иисуса. Силуан из своего опыта знал, где истина, но помнил, что в данной атмосфере монастыря, при давлении, доходившем до насилия, его слова только усугубили бы обстановку. Правда, принимая во внимание непрерывное повторение Силуаном Иисусовой молитвы, кажется странным, что старец избегал в речах произносить Имя Господа. Совпадение ли то, что также поступал и Паисий Величковский? Последний не только предавался этой молитве, но и для ее распространения среди своих славянских братьев упорно работал над переводом греческих текстов Боголюбия на славянский язык. Однако, в его автобиографии имя Христа употреблено всего

один раз: он все время говорит о Боге. Это замечание может привести к заключению, что великие учителя Иисусовой молитвы, как, впрочем, и прочие святогорцы, считали произнесение святого Имени сугубо личным актом. Они прибегали к Иисусу в молитве, иначе Христос был для них Ипостасью Троицы, с Которой они стремились создать абсолютно интимный союз.

Воссоединение с Христом было желанной целью Силуана, и добьется он этого своей смертью. Беспокоило его лишь то, что он, по его мнению, не достиг нужного для вступления в вечность уровня смирения. После сорока лет непрестанной аскезы пришло время ухода из жизни земной: в результате непродолжительной болезни, природа которой осталась нераскрытой, старец Силуан спокойно испустил дух в одиночестве, в монастырской больнице. Смерть наступила для него без агонии, без страха, без чувства неуверенности. Ожидание смерти как условия единения с Христом заполняло душу святого спокойствием. Иеромонах Серафим, о котором мы писали выше, описывает две смерти в Руссике, свидетелем которых он был. Что его восхитило — это спокойствие и радость, с которой иноки встречали смерть, ужасающую мир. Он не смог не спросить себя: «Почему в мире все так боятся смерти, тогда как здесь тихо и спокойно засыпают вечным сном?» В афонской традиции покинул Силуан эту жизнь. С того момента, когда он вступил на афонскую землю, до того, как покинуть ее навсегда, он был настоящим святогорцем.

В ближайших номерах:

•
Деяния Святых Апостолов
(новый перевод)

•
Архимандрит СОФРОНИЙ (Сахаров)
Письма к Д. Бальфуру
(публикуется впервые)

•
Священник Владимир ЗЕЛИНСКИЙ
Благодарение жизни.
От биоэтики к премудрости

•
Протоиерей Николай БАЛАШОВ
К истории созыва
Всероссийского Церковного Собора

•
Д. А. ГОРБУНОВ
Краткая история имяславских споров
в России начала XX века