№ 2 (15) 2001

Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

- УСТАВ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
- *Протоиерей Николай БАЛАШОВ*
  ГЕНОМ ЧЕЛОВЕКА
- *Священник Владимир ЗЕЛИНСКИЙ*
  ЗАГАДКА «ЕДИНОЙ ПЛОТИ»
- *Архимандрит СОФРОНИЙ (Сахаров)*
  ИЗ ПИСЕМ К Д. БАЛЬФУРУ
- *Леонтий ВИЗАНТИЙСКИЙ*
  ПРОТИВ НЕСТОРИЯ И ЕВТИХИЯ
- *Р. УИЛЬЯМС*
  ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ПАЛАМИЗМА

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 2 (15) 2001

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
Протоиерей Николай Балашов
Протоиерей Всеволод Чаплин
А. С. Буевский

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"

Телефон +7-095-952-41-67
Телефакс +7-095-230-26-19

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

© Церковь и время, 2001

СОДЕРЖАНИЕ

МАТЕРИАЛЫ ЮБИЛЕЙНОГО АРХИЕРЕЙСКОГО СОБОРА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Москва, Храм Христа Спасителя, 13-16 августа 2000 года

От редакции 5

Устав Русской Православной Церкви 6

Определение Юбилейного Архиерейского Собора
по Уставу Русской Православной Церкви 57

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Протоиерей Николай Балашов
Геном человека, «терапевтическое клонирование»
и статус эмбриона (точка зрения православного) 58

Священник Владимир Зелинский, Н. Костомарова
Загадка «единой плоти», или попытка задуматься
о христианском браке 77

Иоанн Миролюбов
Единоверие: церковно-исторический феномен
или актуальная проблема современности? 101

От редакции 116

О. А. Донских
Страх воли 117

БОГОСЛОВИЕ

Игумен Иларион (Алфеев)
Имя Божие в Священном Писании 135

Иеродиакон Николай (Сахаров)
Архимандрит Софроний и Давид Бальфур 170

Архимандрит Софроний (Сахаров)
Из писем к Д. Бальфуру 184

С. Н. Говорун
Леонтий Византийский и его трактат
против Нестория и Евтихия 204

Леонтий Византийский
Против Нестория и Евтихия 231

Р. Уильямс
Философские основы паламизма 246

БИБЛИОГРАФИЯ

Д. Бумажнов
Опыт христианского осмысления плюрализма 277

ЮБИЛЕЙНЫЙ АРХИЕРЕЙСКИЙ СОБОР РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

От редакции

В предыдущих номерах журнала «Церковь и время» (№№ 3, 4, 2000 и №1, 2001) нами были опубликованы основные материалы Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, проходившего с 13 по 16 августа 2000 года в помещениях Кафедрального Соборного Храма Христа Спасителя.

В настоящем номере публикуется Устав Русской Православной Церкви, принятый на Соборе. Этим документом мы заканчиваем напечатание материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви.

Выступая на закрытии Собора, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в частности сказал: «Благодарю всех правящих и викарных архиереев за их труды. Собор подвел итог церковной жизни за три года, истекшие со времени последнего Архиерейского Собора. Нашей работе благоприятствовала атмосфера Храма Христа Спасителя, под сводами и в стенах которого проходили дискуссии и принимались решения. Каждого благодарю за вклад в общую дискуссию, а также за единомыслие и единодушие, ибо нами руководило стремление ко благу Святой Православной Церкви».

На пресс-конференции после завершения Юбилейного Архиерейского Собора участвовавшие в ней архиереи отметили особую значимость для Церкви и общества в целом принятых Собором документов, а также свидетельствовали о духе братского единомыслия, которым были благословлены соборные деяния собравшихся в Москве архипастырей.

УСТАВ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

I. Общие положения

1. Русская Православная Церковь является многонациональной Поместной Автокефальной Церковью, находящейся в вероучительном единстве и молитвенно-каноническом общении с другими Поместными Православными Церквами.

2. Входящие в Русскую Православную Церковь Самоуправляемые Церкви, Экзархаты, епархии, Синодальные учреждения, благочиния, приходы, монастыри, братства, сестричества, Духовные учебные заведения, миссии, представительства и подворья (далее по тексту Устава именуемые «канонические подразделения») канонически составляют Московский Патриархат.

«Московский Патриархат» — другое официальное наименование Русской Православной Церкви.

3. Юрисдикция Русской Православной Церкви простирается на лиц православного исповедания, проживающих на канонической территории Русской Православной Церкви: в России, Украине, Белоруссии, Молдавии, Азербайджане, Казахстане, Киргизии, Латвии, Литве, Таджикистане, Туркмении, Узбекистане, Эстонии, а также на добровольно входящих в нее православных, проживающих в других странах.

4. Русская Православная Церковь при уважении и соблюдении существующих в каждом государстве законов осуществляет свою деятельность на основе:

а) Священного Писания и Священного Предания;

б) канонов и правил святых апостолов, святых Вселенских и Поместных Соборов и святых отцов;

в) постановлений своих Поместных и Архиерейских Соборов, Священного Синода и Указов Патриарха Московского и всея Руси;

г) настоящего Устава.

5. Русская Православная Церковь зарегистрирована в качестве юридического лица в Российской Федерации как централизованная религиозная организация.

Московская Патриархия и иные канонические подразделения Русской Православной Церкви, находящиеся на территории Российской Федерации, регистрируются в качестве юридических лиц как централизованные или местные религиозные организации.

Канонические подразделения Русской Православной Церкви, находящиеся на территории иных государств, могут быть зарегистрированы в качестве юридических лиц в соответствии с существующими в каждой стране законами.

6. Русская Православная Церковь имеет иерархическую структуру управления.

7. Высшими органами церковной власти и управления являются Поместный Собор, Архиерейский Собор, Священный Синод во главе с Патриархом Московским и всея Руси.

8. В Русской Православной Церкви действует церковный суд в трех инстанциях:

а) епархиальный суд;

б) общецерковный суд;

в) суд Архиерейского Собора.

9. Должностные лица и сотрудники канонических подразделений, а также клирики и миряне не могут обращаться в органы государственной власти и в гражданский суд по вопросам, относящимся к внутрицерковной жизни, включая каноническое управление, церковное устройство, богослужебную и пастырскую деятельность.

10. Канонические подразделения Русской Православной Церкви не ведут политической деятельности и не предоставляют свои помещения для проведения политических мероприятий.

II. Поместный Собор

1. В Русской Православной Церкви высшая власть в области вероучения и канонического устроения принадлежит Поместному Собору.

2. Сроки созыва Поместного Собора определяются Архиерейским Собором. В исключительных случаях Поместный Собор может быть созван Патриархом Московским и всея Руси (Местоблюстителем) и Священным Синодом.

Поместный Собор состоит из архиереев, представителей клира, монашествующих и мирян, в количестве и порядке, определяемых Архиерейским Собором.

Ответственность за подготовку Поместного Собора несет Архиерейский Собор, который разрабатывает, предварительно

одобряет и вносит на утверждение Поместного Собора программу, повестку дня, регламент заседаний и структуру этого Собора, а также принимает иные решения, относящиеся к проведению Поместного Собора.

В случае, если Поместный Собор созывается Патриархом Московским и всея Руси (Местоблюстителем) и Священным Синодом, предложения о программе, повестке дня, регламенте заседаний и структуре Поместного Собора утверждаются Архиерейским Собором, заседание которого в обязательном порядке должно предшествовать Поместному Собору.

3. Членами Собора являются епархиальные и викарные архиереи Русской Православной Церкви по своему положению.

4. Процедура избрания на Собор делегатов от клира, монашествующих и мирян и их квота устанавливаются Архиерейским Собором.

В исключительных случаях процедура избрания на Собор делегатов от клира, монашествующих и мирян и их квота устанавливаются Священным Синодом с последующим утверждением Архиерейским Собором.

5. Поместный Собор:

а) истолковывает учение Православной Церкви на основе Священного Писания и Священного Предания, сохраняя вероучительное и каноническое единство с Поместными Православными Церквами;

б) решает канонические, богослужебные, пастырские вопросы, обеспечивая единство Русской Православной Церкви, сохранение чистоты православной веры, христианской нравственности и благочестия;

в) утверждает, изменяет, отменяет и разъясняет свои постановления, касающиеся церковной жизни, в соответствии с п. 5 пп. «а», «б» настоящего раздела;

г) утверждает постановления Архиерейского Собора, относящиеся к вероучению и каноническому устройству;

д) канонизирует святых;

е) избирает Патриарха Московского и всея Руси и устанавливает процедуру такого избрания;

ж) определяет и корректирует принципы отношений между Церковью и государством;

з) выражает в необходимых случаях озабоченность проблемами современности.

6. Председателем Собора является Патриарх Московский и всея Руси, в отсутствие Патриарха — Местоблюститель Патриаршего Престола.

7. Кворум Собора составляет 2/3 законно избранных делегатов, включая 2/3 архиереев от общего числа иерархов — членов Собора.

8. Собор утверждает повестку дня, программу, регламент проведения заседаний и свою структуру, а также избирает простым большинством присутствующих членов Собора Президиум, Секретариат и формирует необходимые рабочие органы.

9. Президиум Собора состоит из Председателя (Патриарха Московского и всея Руси или Местоблюстителя) и двенадцати членов в архиерейском сане. Президиум руководит заседаниями Собора.

10. Секретариат Собора состоит из Секретаря в архиерейском сане и двух помощников — клирика и мирянина. Секретариат несет ответственность за обеспечение членов Собора необходимыми рабочими материалами и за ведение протоколов заседаний. Протоколы подписываются Председателем, членами Президиума и Секретарем.

11. Собор избирает председателей (в архиерейском сане), членов и секретарей учрежденных им рабочих органов простым большинством голосов.

12. Президиум, Секретарь и председатели рабочих органов составляют Соборный Совет.

Соборный Совет является руководящим органом Собора. В его компетенцию входит:

а) рассмотрение возникающих вопросов по повестке дня и внесение предложений о порядке их изучения Собором;

б) координация всей деятельности Собора;

в) рассмотрение процедурных и протокольных вопросов;

г) административно-техническое обеспечение нормальной деятельности Собора.

13. Все архиереи — члены Собора составляют Архиерейское Совещание. Совещание созывается Председателем Собора по его инициативе, по решению Совета Собора или по предложению не менее 1/3 архиереев. В задачу Совещания входит обсуждение тех постановлений Собора, которые имеют особую важность и которые вызывают сомнения с точки зрения соответствия Священному Писанию, Священному Преданию, догматам и канонам, а также поддержания церковного мира и единства.

Если какое-либо решение Собора или его часть отвергаются большинством присутствующих архиереев, то оно выносится на повторное соборное рассмотрение. Если же и после этого боль-

шинство присутствующих на Соборе иерархов его отвергнут, то оно теряет силу соборного определения.

14. Открытие Собора и его ежедневные заседания предваряются совершением Божественной литургии или другого соответствующего уставного богослужения.

15. Заседания Собора возглавляет Председатель или, по его предложению, один из членов Президиума Собора.

16. В открытых заседаниях Собора помимо его членов могут принимать участие приглашенные богословы, специалисты, наблюдатели и гости. Степень их участия определяется регламентом, но в любом случаев они не имеют права участвовать в голосовании. Предложение о проведении закрытого заседания вправе вносить члены Собора.

Примечание: избрание Патриарха Московского и всея Руси проводится в закрытом заседании.

17. Решения на Соборе принимаются большинством голосов, за исключением особых случаев, оговоренных принятым Собором регламентом. Когда имеет место равенство голосов при открытом голосовании, то перевес дает голос Председателя. При равенстве голосов в случае тайного голосования проводится повторное голосование.

18. Все официальные документы Собора подписывают Патриарх Московский и всея Руси (Местоблюститель), члены Президиума и Секретарь.

19. Постановления Собора входят в силу сразу после их принятия.

III. Архиерейский Собор

1. Архиерейский Собор является высшим органом иерархического управления Русской Православной Церкви и состоит из епархиальных архиереев, а также викарных архиереев, возглавляющих Синодальные учреждения и Духовные академии или имеющих каноническую юрисдикцию над подведомственными им приходами.

Иные викарные епископы могут участвовать в заседаниях Архиерейского Собора без права решающего голоса.

2. Архиерейский Собор созывается Патриархом Московским и всея Руси (Местоблюстителем) и Священным Синодом не реже одного раза в четыре года и в преддверии Поместного Собора, а также в исключительных случаях, предусмотренных, в частности, п. 20 раздела V настоящего Устава.

По предложению Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода или 1/3 членов Собора — епархиальных архиереев может быть созван внеочередной Архиерейский Собор, который в таком случае собирается не позднее, чем через шесть месяцев после соответствующего синодального решения или обращения группы архиереев к Патриарху Московскому и всея Руси и Священному Синоду.

3. Священный Синод несет ответственность за подготовку Архиерейского Собора.

4. В обязанности Архиерейского Собора входит:

а) хранение чистоты и неповрежденности православного вероучения и норм христианской нравственности;

б) принятие Устава Русской Православной Церкви и внесение в него изменений и дополнений;

в) хранение догматического и канонического единства Русской Православной Церкви;

г) решение принципиальных богословских, канонических, богослужебных и пастырских вопросов, касающихся как внутренней, так и внешней деятельности Церкви;

д) канонизация святых и утверждение богослужебных чинопоследований;

е) компетентное истолкование святых канонов и иных церковных законоположений;

ж) выражение пастырской озабоченности проблемами современности;

з) определение характера отношений с государственными органами;

и) поддержание отношений с Поместными Православными Церквам;

к) создание, реорганизация и ликвидация Самоуправляемых Церквей, Экзархатов и епархий, а также определение их границ и наименований;

л) создание, реорганизация и ликвидация Синодальных учреждений;

м) утверждение порядка владения, пользования и распоряжения имуществом Русской Православной Церкви;

н) в преддверии Поместного Собора внесение предложений по повестке дня, программе, регламенту заседаний и структуре Собора, а также по процедуре избрания Патриарха Московского и всея Руси, если таковое избрание предполагается;

о) наблюдение за претворением в жизнь решений Поместного Собора;

п) суждение о деятельности Священного Синода и Синодальных учреждений;

р) утверждение, отмена и внесение изменений в законодательные деяния Священного Синода;

с) создание и упразднение органов церковного управления;

т) установление процедуры для всех церковных судов;

у) рассмотрение финансовых отчетов, представляемых Священным Синодом, и одобрение принципов планирования предстоящих общецерковных доходов и расходов;

ф) утверждение новых общецерковных наград.

5. Архиерейский Собор является церковным судом высшей инстанции. Как таковой он правомочен рассматривать и принимать решения:

— в первой и последней инстанции по догматическим и каноническим отступлениям в деятельности Патриарха Московского и всея Руси;

— в последней инстанции:

а) по разногласиям между двумя и более архиереями;

б) по каноническим проступкам и вероучительным отступлениям архиереев;

в) по всем делам, переданным ему общецерковным судом для окончательного решения.

6. Председателем Архиерейского Собора является Патриарх Московский и всея Руси или Местоблюститель Патриаршего Престола.

7. Президиумом Архиерейского Собора является Священный Синод. Президиум несет ответственность за проведение Собора, а также за руководство им. Президиум предлагает повестку дня, программу и регламент заседаний Архиерейского Собора, вносит предложения о порядке изучения Собором возникающих проблем, рассматривает процедурные и протокольные вопросы.

8. Секретарь Архиерейского Собора избирается из членов Священного Синода. Секретарь несет ответственность за обеспечение Собора необходимыми рабочими материалами и за ведение протоколов. Протоколы подписываются Председателем Собора и членами Священного Синода.

9. Открытие Собора и его ежедневные заседания предваряются совершением Божественной литургии или другого соответствующего уставного богослужения.

10. Заседания Собора возглавляет Председатель или, по его предложению, один из членов Священного Синода.

11. На отдельные заседания Собора могут приглашаться без права решающего голоса богословы, специалисты, наблюдатели и

гости. Степень их участия в работе Собора определяется регламентом.

12. Решения на Соборе принимаются простым большинством голосов открытым или тайным голосованием, за исключением случаев, специально оговоренных принятым Собором регламентом. Когда при открытом голосовании голоса разделяются поровну, то решающим является голос Председателя. В случае равенства голосов при тайном голосовании проводится повторное голосование.

13. Никто из архиереев — членов Архиерейского Собора не может отказаться от участия в его заседаниях, кроме случаев болезни или иной важной причины, которая признается Собором уважительной.

14. Кворум Архиерейского Собора составляют 2/3 иерархов — его членов.

15. Постановления Архиерейского Собора входят в силу сразу после их принятия.

IV. Патриарх Московский и всея Руси

1. Предстоятель Русской Православной Церкви носит титул: «Святейший Патриарх Московский и всея Руси».

2. Патриарх Московский и всея Руси имеет первенство чести среди епископата Русской Православной Церкви и подотчетен Поместному и Архиерейскому Соборам.

3. Имя Патриарха Московского и всея Руси возносится за богослужениями во всех храмах Русской Православной Церкви по следующей формуле: «О Великом Господине и Отце нашем (имя), Святейшем Патриархе Московском и всея Руси».

4. Патриарх Московский и всея Руси имеет попечение о внутреннем и внешнем благосостоянии Русской Православной Церкви и управляет ею совместно со Священным Синодом, являясь его Председателем.

5. Отношения между Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом, в соответствии с общеправославной традицией, определяются 34-м правилом свв. Апостолов и 9-м правилом Антиохийского Собора.

6. Патриарх Московский и всея Руси вместе со Священным Синодом созывает Архиерейские Соборы, в исключительных случаях — Поместные Соборы, и председательствует на них. Патриарх Московский и всея Руси созывает также заседания Священного Синода.

7. Осуществляя свою каноническую власть, Патриарх Московский и всея Руси:

а) несет ответственность за исполнение постановлений Соборов и Священного Синода;

б) представляет Соборам отчеты о состоянии Русской Православной Церкви за межсоборный период;

в) поддерживает единство иерархии Русской Православной Церкви;

г) осуществляет начальственное наблюдение за всеми Синодальными учреждениями;

д) обращается с пастырскими посланиями ко всей Полноте Русской Православной Церкви;

е) подписывает общецерковные документы после соответствующего одобрения Священным Синодом;

ж) осуществляет исполнительно-распорядительные полномочия по управлению Московской Патриархией;

з) сносится с Предстоятелями Православных Церквей во исполнение постановлений Соборов или Священного Синода, а равно и от своего имени;

и) представляет Русскую Православную Церковь в отношениях с высшими органами государственной власти и управления;

к) имеет долг ходатайства и «печалования» перед органами государственной власти как на канонической территории, так и за ее пределами;

л) утверждает уставы Самоуправляемых Церквей, Экзархатов и епархий;

м) принимает апелляции от епархиальных архиереев Самоуправляемых Церквей;

н) издает указы об избрании и назначении епархиальных архиереев, руководителей Синодальных учреждений, викарных архиереев, ректоров Духовных школ и иных должностных лиц, назначаемых Священным Синодом;

о) имеет попечение о своевременном замещении архиерейских кафедр;

п) поручает архиереям временное управление епархиями в случае длительной болезни, кончины или нахождения под церковным судом епархиальных архиереев;

р) наблюдает за выполнением архиереями их архипастырского долга по окормлению епархий;

с) имеет право посещения в необходимых случаях всех епархий Русской Православной Церкви (пр. 34 свв. Апостолов, пр. 9 Ант. Собора, Карф. 52 (63));

т) преподает архиереям братские советы как относительно их личной жизни, так и относительно исполнения ими архипастырского долга; в случае невнимания к его советам предлагает Священному Синоду вынести надлежащее постановление;

у) принимает к рассмотрению дела, связанные с недоразумениями между архиереями, добровольно обращающимися к его посредничеству без формального судопроизводства; решения Патриарха в таких случаях для обеих сторон обязательны;

ф) принимает жалобы на архиереев и дает им надлежащий ход;

х) разрешает архиереям отпуск на срок более 14 дней;

ц) награждает архиереев установленными титулами и высшими церковными отличиями;

ч) награждает клириков и мирян церковными наградами;

ш) утверждает присуждение ученых степеней и званий;

щ) имеет попечение о своевременном изготовлении и освящении святого мира для общецерковных потребностей.

8. Внешними отличительными знаками патриаршего достоинства являются белый куколь, зеленая мантия, две панагии, великий параман и предносной крест.

9. Патриарх Московский и всея Руси является епархиальным архиереем Московской епархии, состоящей из города Москвы и Московской области.

Патриарху Московскому и всея Руси в управлении Московской епархией помогает Патриарший Наместник на правах епархиального архиерея, с титулом митрополита Крутицкого и Коломенского.

Территориальные границы управления, осуществляемого Патриаршим Наместником на правах епархиального архиерея, определяются Патриархом Московским и всея Руси.

10. Патриарх Московский и всея Руси является Священноархимандритом Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, ряда других монастырей, имеющих особое историческое значение, и управляет всеми церковными ставропигиями.

Образование ставропигиальных монастырей и подворий в Московской епархии осуществляется по Указам Патриарха Московского и всея Руси.

Образование ставропигий в пределах иных епархий осуществляется с согласия епархиального архиерея по решению Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода.

11. Сан Патриарха является пожизненным.

12. Право суда над Патриархом Московским и всея Руси, равно как и решение вопроса о его уходе на покой, принадлежит Архиерейскому Собору.

13. В случае кончины Патриарха Московского и всея Руси, его ухода на покой, нахождения под церковным судом или иной причины, делающей невозможным исполнение им патриаршей должности, Священный Синод под председательством старейшего по хиротонии постоянного члена Священного Синода немедленно избирает из числа своих постоянных членов Местоблюстителя Патриаршего Престола.

Процедуру избрания Местоблюстителя устанавливает Священный Синод.

14. Церковное имущество, которым обладает Патриарх Московский и всея Руси в силу своего положения и должности, является собственностью Русской Православной Церкви. Личное имущество Патриарха Московского и всея Руси наследуется в соответствии с законом.

15. В период междупатриаршества:

а) Русской Православной Церковью управляет Священный Синод под председательством Местоблюстителя;

б) имя Местоблюстителя возносится за богослужениями во всех храмах Русской Православной Церкви;

в) Местоблюститель исполняет обязанности Патриарха Московского и всея Руси так, как они изложены в п. 7 раздела IV настоящего Устава, кроме пп. «ц»;

г) митрополит Крутицкий и Коломенский вступает в самостоятельное управление Московской епархией.

16. Не позднее шести месяцев по освобождении Патриаршего Престола Местоблюститель и Священный Синод в порядке, определенном п. 2 раздела II настоящего Устава, созывают Поместный Собор для избрания нового Патриарха Московского и всея Руси.

17. Кандидат в Патриархи должен отвечать следующим требованиям:

а) быть архиереем Русской Православной Церкви;

б) обладать высшим богословским образованием, достаточным опытом епархиального управления, отличаться приверженностью к каноническому правопорядку;

в) пользоваться доброй репутацией и доверием иерархов, клира и народа;

г) «иметь доброе свидетельство от внешних» (1 Тим. 3, 7);

д) иметь возраст не моложе 40 лет.

V. Священный Синод

1. Священный Синод, возглавляемый Патриархом Московским и всея Руси (Местоблюстителем), является органом управления Русской Православной Церкви в период между Архиерейскими Соборами.

2. Священный Синод ответственен перед Архиерейским Собором и через Патриарха Московского и всея Руси представляет ему отчет о своей деятельности за межсоборный период.

3. Священный Синод состоит из Председателя — Патриарха Московского и всея Руси (Местоблюстителя), семи постоянных и пяти временных членов — епархиальных архиереев.

4. Постоянными членами являются: по кафедре — митрополиты Киевский и всея Украины; Санкт-Петербургский и Ладожский; Крутицкий и Коломенский; Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Белоруссии; Кишиневский и всея Молдовы; по должности — председатель Отдела внешних церковных связей и управляющий делами Московской Патриархии.

5. Временные члены вызываются для присутствия на одной сессии, по старшинству архиерейской хиротонии, по одному из каждой группы, на которые разделяются епархии. Вызов епископа в Священный Синод не может последовать до истечения двухлетнего срока его управления данной епархией.

6. Синодальный год распределяется на две сессии: летнюю (март-август) и зимнюю (сентябрь-февраль).

7. Епархиальные архиереи, руководители Синодальных учреждений и ректоры Духовных академий могут присутствовать в Священном Синоде с правом совещательного голоса при рассмотрении дел, касающихся управляемых ими епархий, учреждений, школ или несения ими общецерковного послушания.

8. Участие постоянных и временных членов Священного Синода в его заседаниях является их канонической обязанностью. Отсутствующие без уважительных причин члены Синода подлежат братскому вразумлению.

9. В исключительных случаях кворум Синода составляют 2/3 его членов.

10. Заседания Священного Синода созываются Патриархом Московским и всея Руси (Местоблюстителем).

11. Как правило, заседания Синода являются закрытыми. Члены Синода рассаживаются по протоколу, принятому в Русской Православной Церкви.

12. Синод работает на основании повестки дня, представляемой Председателем и одобряемой Синодом в начале первого заседания. Вопросы, требующие предварительного изучения, Председатель заблаговременно направляет членам Синода. Члены Синода могут вносить предложения по повестке дня и поднимать вопросы с предварительным уведомлением о том Председателя.

13. Председатель руководит заседаниями в соответствии с принятым регламентом.

14. В случае, если Патриарх Московский и всея Руси по какой-либо причине временно не может осуществлять председательские обязанности в Синоде, обязанности Председателя исполняет старейший по архиерейской хиротонии постоянный член Синода. Временный Председатель Синода не является каноническим Местоблюстителем.

15. Секретарем Священного Синода является управляющий делами Московской Патриархии. Секретарь ответственен за подготовку необходимых для Синода материалов и составление журналов заседаний.

16. Дела в Священном Синоде решаются общим согласием всех участвующих в заседании членов или большинством голосов. При равенстве голосов голос Председателя является решающим.

17. Никто из присутствующих в Священном Синоде не может воздерживаться от участия в голосовании.

18. Каждый из членов Синода в случае несогласия с принятым решением может подать отдельное мнение, которое должен заявить на том же заседании с изложением своих оснований и представить в письменной форме не позднее трех дней со дня заседания. Отдельные мнения прилагаются к делу, не останавливая его решение.

19. Предложенные в повестке дня дела Председатель не в праве своею властью снимать с обсуждения, препятствовать их решению или приостанавливать претворение таковых решений в жизнь.

20. В тех случаях, когда Патриарх Московский и всея Руси признает, что принятое решение не принесет пользы и блага Церкви, он заявляет протест. Протест должен быть сделан на том же заседании и затем изложен в письменном виде в семидневный срок. По истечении этого срока дело вновь рассматривается Священным Синодом. Если Патриарх Московский и всея Руси не найдет возможным согласиться и с новым решением дела, то оно приостанавливается и передается на рас-

смотрение Архиерейского Собора. Если отложить дело невозможно и решение должно быть принято незамедлительно, Патриарх Московский и всея Руси действует по своему усмотрению. Принятое таким образом решение выносится на рассмотрение чрезвычайного Архиерейского Собора, от которого и зависит окончательное разрешение вопроса.

21. Когда в Священном Синоде рассматривается дело по жалобе на членов Синода, заинтересованное лицо может присутствовать на заседании и давать объяснения, но при решении дела обвиняемый член Синода обязан оставить зал заседаний. При рассмотрении жалобы на Председателя он передает председательствование старейшему по архиерейской хиротонии иерарху из числа постоянных членов Синода.

22. Все журналы и определения Священного Синода подписываются сначала Председателем, затем всеми присутствующими на заседании членами, хотя бы некоторые из них были и не согласны с принятым решением и подали о том отдельное мнение.

23. Определения Священного Синода входят в силу после их подписания и не подлежат пересмотру, исключая случаи, когда представляются новые данные, меняющие существо дела.

24. Председатель Священного Синода осуществляет высшее наблюдение за точным исполнением принятых постановлений.

25. В обязанности Священного Синода входит:

а) попечение о неповрежденном хранении и истолковании православной веры, норм христианской нравственности и благочестия;

б) служение внутреннему единству Русской Православной Церкви;

в) поддержание единства с другими Православными Церквами;

г) организация внутренней и внешней деятельности Церкви и решение возникающих в связи с этим вопросов общецерковного значения;

д) толкование канонических постановлений и разрешение затруднений, связанных с их применением;

е) регулирование богослужебных вопросов;

ж) издание дисциплинарных постановлений, касающихся клира, монашествующих и церковных работников;

з) оценка важнейших событий в области межцерковных, межконфессиональных и межрелигиозных отношений;

и) поддержание межконфессиональных и межрелигиозных связей как на канонической территории Московского Патриархата, так и за его пределами;

к) координация действий всей Полноты Русской Православной Церкви в ее усилиях по достижению мира и справедливости;

л) выражение пастырской озабоченности общественными проблемами;

м) обращение со специальными посланиями ко всем чадам Русской Православной Церкви;

н) поддержание должных отношений между Церковью и государством в соответствии с настоящим Уставом и действующим законодательством;

о) одобрение Уставов Самоуправляемых Церквей и Экзархатов;

п) принятие гражданских уставов Русской Православной Церкви и ее канонических подразделений, а также внесение в них изменений и дополнений;

р) утверждение журналов Синодов Экзархатов;

с) решение вопросов, связанных с учреждением или упразднением подотчетных Священному Синоду канонических подразделений Русской Православной Церкви с последующим утверждением на Архиерейском Соборе;

т) установление порядка владения, пользования и распоряжения зданиями и имуществом Русской Православной Церкви;

у) утверждение постановлений общецерковного суда.

26. Священный Синод:

а) избирает, назначает, в исключительных случаях перемещает архиереев и увольняет их на покой;

б) вызывает архиереев для присутствия в Синоде;

в) рассматривает отчеты архиереев о состоянии епархий и выносит по ним постановления;

г) инспектирует через своих членов деятельность архиереев всякий раз, когда сочтет это нужным;

д) определяет содержание архиереев;

27. Священный Синод назначает:

а) руководителей Синодальных учреждений и, по их представлению, их заместителей;

б) ректоров Духовных академий и семинарий, настоятелей (настоятельниц) и наместников монастырей;

в) архиереев, клириков и мирян для прохождения ответственного послушания за границей.

28. Священный Синод может создавать комиссии или иные рабочие органы для попечения:

а) о решении важных богословских проблем, относящихся к внутренней и внешней деятельности Церкви;

б) о хранении текста Священного Писания, о его переводах и издании;

в) о хранении текста богослужебных книг, о его исправлении, редактировании и публикации;

г) о канонизации святых;

д) о публикации сборников святых канонов, учебников и учебных пособий для Духовных учебных заведений, богословской литературы, официальной периодики и иной потребной литературы;

е) о повышении богословской, духовной и нравственной подготовки клира и о деятельности Духовных учебных заведений;

ж) о миссии, катехизации и религиозном образовании;

з) о состоянии духовного просвещения;

и) о делах монастырей и монашествующих;

к) о делах милосердия и благотворительности;

л) о должном состоянии церковного зодчества, иконописи, пения и прикладных искусств;

м) о церковных памятниках и древностях, находящихся в ведении Русской Православной Церкви;

н) об изготовлении церковной утвари, свечей, облачений и всего необходимого для поддержания богослужебной традиции, благолепия и благочиния в храмах;

о) о пенсионном обеспечении духовенства и церковных работников;

п) о решении экономических проблем.

29. Осуществляя руководство Синодальными учреждениями, Священный Синод:

а) утверждает положения о их деятельности;

б) утверждает годовые планы работы Синодальных учреждений и принимает их отчеты;

в) выносит постановления по наиболее важным аспектам текущей работы Синодальных учреждений;

г) в случае необходимости осуществляет ревизию таковых учреждений.

30. Священный Синод одобряет общецерковный план расходов, рассматривает сметы Синодальных учреждений, Духовных учебных заведений, а также соответствующие финансовые отчеты.

31. В заботе о епархиях, монастырях и Духовных учебных заведениях Священный Синод:

а) образует и упраздняет епархии, изменяет их границы и наименования с последующим утверждением Архиерейским Собором;

б) принимает типовые положения о епархиальных учреждениях;

в) одобряет уставы монастырей и осуществляет общее наблюдение за монашеской жизнью;

г) учреждает ставропигии;

д) по представлению Учебного комитета утверждает уставы и учебные планы Духовных учебных заведений, программы Духовных семинарий и учреждает новые кафедры в Духовных академиях;

е) следит, чтобы действия всех органов церковной власти в епархиях, благочиниях и приходах соответствовали законным постановлениям;

ж) в случае необходимости проводит ревизии.

32. Священный Синод выносит заключения по спорным вопросам, возникающим в связи с толкованием настоящего Устава.

VI. Московская Патриархия и Синодальные учреждения

1. Московская Патриархия является учреждением Русской Православной Церкви, объединяющим структуры, непосредственно руководимые Патриархом Московским и всея Руси.

Московская Патриархия управляется Патриархом Московским и всея Руси.

2. Синодальным учреждением является учреждение Русской Православной Церкви, ведающее кругом общецерковных дел, входящих в его компетенцию.

3. Московская Патриархия и Синодальные учреждения являются органами исполнительной власти Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода.

Московская Патриархия и Синодальные учреждения обладают исключительным правом полномочно представлять Патриарха Московского и всея Руси и Священный Синод в рамках сферы своей деятельности и в пределах своей компетенции.

4. Синодальные учреждения создаются или упраздняются по решению Архиерейского Собора или Священного Синода и подотчетны им.

Положения (Уставы) Московской Патриархии и Синодальных учреждений и поправки к ним утверждаются Патриархом Московским и всея Руси с одобрения Священного Синода.

5. Синодальные учреждения возглавляют лица, назначаемые Священным Синодом.

6. В Московскую Патриархию на правах Синодального учреждения входит Управление делами.

7. Синодальными учреждениями Русской Православной Церкви являются:

а) Отдел внешних церковных связей;

б) Издательский Совет;

в) Учебный комитет;

г) Отдел катехизации и религиозного образования;

д) Отдел благотворительности и социального служения;

е) Миссионерский отдел;

ж) Отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями;

з) Отдел по делам молодежи.

8. В случае необходимости могут быть созданы иные Синодальные учреждения.

9. Синодальные учреждения являются координационными органами по отношению к аналогичным учреждениям, действующим в Самоуправляемых Церквах, Экзархатах и епархиях, и как таковые имеют право обращаться в пределах своей компетенции к епархиальным архиереям и руководителям других канонических подразделений, направлять им свои нормативные документы и запрашивать соответствующую информацию.

10. Деятельность Синодальных учреждений регулируется Положениями (Уставами), утвержденными Патриархом Московским и всея Руси с одобрения Священного Синода.

VII. Церковный суд

1. Судебная власть в Русской Православной Церкви осуществляется церковными судами посредством церковного судопроизводства. Никакие другие церковные органы и лица не вправе принимать на себя осуществление функций церковного суда.

2. Судебная система в Русской Православной Церкви устанавливается священными канонами, настоящим Уставом и «Положением о церковном суде».

3. Единство судебной системы Русской Православной Церкви обеспечивается:

а) соблюдением всеми церковными судами установленных правил церковного судопроизводства;

б) признанием обязательности исполнения каноническими подразделениями и всеми членами Русской Православной Церкви судебных постановлений, вступивших в законную силу.

4. Суд в Русской Православной Церкви осуществляется церковными судами трех инстанций:

а) епархиальными судами, имеющими юрисдикцию в пределах своих епархий;

б) общецерковным судом, с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви;

в) высшим судом — судом Архиерейского Собора, с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви.

5. Канонические прещения, такие, как пожизненное запрещение в священнослужении, извержение из сана, отлучение от Церкви налагаются епархиальным архиереем или Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом только по представлению церковного суда.

6. Порядок наделения полномочиями судей церковных судов устанавливается священными канонами, настоящим Уставом и «Положением о церковном суде».

7. Судебные иски принимаются к рассмотрению церковным судом в порядке и на условиях, установленных «Положением о церковном суде».

8. Вступившие в законную силу постáновления церковных судов, а также их распоряжения, требования, поручения, вызовы и другие предписания являются обязательными для всех без исключения клириков и мирян.

9. Разбирательство дел во всех церковных судах закрытое.

10. Епархиальный суд является судом первой инстанции.

11. Судьями епархиальных судов могут быть священнослужители, наделенные епархиальным архиереем полномочиями осуществлять правосудие во вверенной ему епархии.

Председатель суда может быть либо викарным архиереем, либо лицом в пресвитерском сане. Членами суда должны быть лица в пресвитерском сане.

12. Председатель епархиального суда назначается епархиальным архиереем сроком на 3 года.

Епархиальное собрание избирает, по представлению епархиального архиерея, не менее двух членов епархиального суда.

13. Досрочный отзыв Председателя или члена епархиального суда осуществляется по распоряжению епархиального архиерея с последующим рассмотрением этого решения Епархиальным собранием.

14. Церковное судопроизводство осуществляется в судебном заседании при участии Председателя и как минимум двух членов суда.

15. Компетенция и процедура судопроизводства епархиального суда определяются «Положением о церковном суде».

16. Постановления епархиального суда подлежат исполнению после их утверждения епархиальным архиереем.

В случае несогласия епархиального архиерея с решением епархиального суда он действует по своему усмотрению. Его решение входит в силу немедленно, но дело передается в общецерковный суд, который и принимает окончательное постановление.

17. Епархиальные суды финансируются из епархиальных бюджетов.

18. Общецерковный суд является судом второй инстанции.

19. Общецерковный суд состоит из Председателя и не менее четырех членов в архиерейском сане, которые избираются Архиерейским Собором сроком на 4 года.

20. Досрочный отзыв Председателя или члена общецерковного суда осуществляется решением Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода с последующим утверждением Архиерейским Собором.

21. Право назначать временно исполняющего обязанности Председателя или члена общецерковного суда в случае образовавшейся вакансии принадлежит Патриарху Московскому и всея Руси и Священному Синоду.

22. Компетенция и процедура судопроизводства общецерковного суда определяются «Положением о церковном суде».

23. Постановления общецерковного суда подлежат исполнению после их утверждения Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом.

В случае несогласия Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода с решением общецерковного суда в силу вступает решение Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода. В таком случае для окончательного решения дело может быть передано на суд Архиерейского Собора.

24. Общецерковный суд осуществляет в предусмотренных «Положением о церковном суде» процессуальных формах судебный надзор за деятельностью епархиальных судов.

25. Общецерковный суд финансируется из общецерковного бюджета.

26. Суд Архиерейского Собора является церковным судом высшей инстанции.

27. Судопроизводство осуществляется Архиерейским Собором в соответствии с «Положением о церковном суде».

28. Обеспечение деятельности церковных судов осуществляется аппаратами этих судов, которые подчинены их председателям и действуют на основании «Положения о церковном суде».

VIII. Самоуправляемые Церкви

1. Самоуправляемые Церкви, входящие в состав Московского Патриархата, осуществляют свою деятельность на основе и в пределах, предоставляемых Патриаршим Томосом, издаваемым в соответствии с решениями Поместного или Архиерейского Собора.

2. Решение об образовании или упразднении Самоуправляемой Церкви, равно как и определение ее территориальных границ, принимается Архиерейским Собором.

3. Органами церковной власти и управления Самоуправляемой Церкви являются Собор и Синод, возглавляемые Предстоятелем Самоуправляемой Церкви в сане митрополита или архиепископа.

4. Предстоятель Самоуправляемой Церкви избирается Собором из числа кандидатов, утверждаемых Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом.

5. Предстоятель вступает в должность после утверждения Патриархом Московским и всея Руси.

6. Предстоятель является епархиальным архиереем своей епархии и возглавляет Самоуправляемую Церковь на основе канонов, настоящего Устава и Устава Самоуправляемой Церкви.

7. Имя Предстоятеля поминается во всех храмах Самоуправляемой Церкви после имени Патриарха Московского и всея Руси.

8. Решения об образовании или упразднении епархий, входящих в Самоуправляемую Церковь, и определение их территориальных границ, принимается Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом по представлению Синода Самоуправляемой Церкви.

9. Архиереи Самоуправляемой Церкви избираются Синодом из кандидатов, утвержденных Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом.

10. Архиереи Самоуправляемой Церкви являются членами Поместного и Архиерейских Соборов и участвуют в их работе в соответствии с разделами II и III настоящего Устава и в заседаниях Священного Синода.

11. Решения Поместного и Архиерейского Соборов и Священного Синода являются обязательными для Самоуправляемой Церкви.

12. Общецерковный суд и суд Архиерейского Собора являются церковными судами высшей инстанции Самоуправляемой Церкви.

13. Собор Самоуправляемой Церкви принимает Устав, регламентирующий управление этой Церковью на основе и в пределах предоставляемых Патриаршим Томосом. Устав подлежит одобрению Священным Синодом и утверждению Патриархом Московским и всея Руси.

14. Собор и Синод Самоуправляемой Церкви действуют в границах определенных Патриаршим Томосом, настоящим Уставом и Уставом, регламентирующим управление Самоуправляемой Церкви.

15. Самоуправляемая Церковь получает святое миро от Патриарха Московского и всея Руси.

16. Самоуправляемыми являются:

— Латвийская Православная Церковь;

— Православная Церковь Молдовы;

— Эстонская Православная Церковь.

17. Украинская Православная Церковь является самоуправляемой с правами широкой автономии.

В своей жизни и деятельности она руководствуется Томосом Патриарха Московского и всея Руси 1990 года и Уставом Украинской Православной Церкви, который утверждается ее Предстоятелем и одобряется Патриархом Московским и всея Руси.

IX. Экзархаты

1. Епархии Русской Православной Церкви могут быть объединены в Экзархаты. В основу такого объединения полагается национально-региональный принцип.

2. Решения о создании или роспуске Экзархатов, а также об их наименовании и территориальных границах принимаются Архиерейским Собором.

3. Решения Поместного и Архиерейского Соборов и Священного Синода являются обязательными для Экзархатов.

4. Общецерковный суд и суд Архиерейского Собора являются для Экзархата церковными судами высшей инстанции.

5. Высшая церковная власть в Экзархате принадлежит Синоду Экзархата под председательством Экзарха.

6. Синод Экзархата принимает Устав, регламентирующий управление Экзархатом.

Устав подлежит одобрению Священного Синода и утверждению Патриархом Московским и всея Руси.

7. Синод Экзархата действует на основании канонов, настоящего Устава и Устава, регламентирующего управление Экзархатом.

8. Журналы Синода Экзархата представляются Священному Синоду и утверждаются Патриархом Московским и всея Руси.

9. Экзарх избирается Священным Синодом и назначается Патриаршим Указом.

10. Экзарх является епархиальным архиереем своей епархии и возглавляет управление Экзархатом на основании канонов, настоящего Устава и Устава, регламентирующего управление Экзархатом.

11. Имя Экзарха возносится во всех храмах Экзархата после имени Патриарха Московского и всея Руси.

12. Епархиальные и викарные архиереи Экзархата избираются и назначаются Священным Синодом по представлению Синода Экзархата.

13. Решения об образовании или упразднении епархий, входящих в Экзархат, и об определении их территориальных границ принимается Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом по представлению Синода Экзархата.

14. Святое миро Экзархат получает от Патриарха Московского и всея Руси.

15. В Русской Православной Церкви в настоящее время имеется Белорусский Экзархат, находящийся на территории Республики Беларусь. «Белорусская Православная Церковь» — другое официальное наименование Белорусского Экзархата.

X. Епархии

1. Русская Православная Церковь разделяется на епархии — местные церкви, возглавляемые архиереем и объединяющие епархиальные учреждения, благочиния, приходы, монастыри, подворья, Духовные образовательные учреждения, братства, сестричества, миссии.

2. Епархия учреждается по решению Священного Синода, с последующим утверждением Архиерейским Собором.

3. Границы епархий определяются Священным Синодом.

4. В каждой епархии существуют органы епархиального управления, действующие в пределах, определяемых канонами и настоящим Уставом.

5. Для удовлетворения церковных нужд в епархиях могут быть созданы необходимые учреждения, деятельность которых регламентируется Положениями (Уставами), утвержденными Синодом.

Епархиальный архиерей

6. Епархиальный архиерей, по преемству власти от святых апостолов, есть предстоятель местной церкви — епархии, канонически управляющий ею при соборном содействии клира и мирян.

7. Епархиальный архиерей избирается Священным Синодом, получая о том Указ Патриарха Московского и всея Руси.

8. По мере надобности в помощь епархиальному архиерею Священным Синодом назначаются викарные епископы с кругом обязанностей по усмотрению епархиального архиерея.

9. Архиереи носят титул, включающий наименование кафедрального города. Архиерейские титулы определяются Священным Синодом.

10. Кандидаты в архиереи избираются в возрасте не моложе 30 лет из монашествующих или не состоящих в браке лиц белого духовенства с обязательным пострижением в монашество. Избираемый кандидат должен соответствовать высокому званию епископа по нравственным качествам и иметь богословское образование.

11. Архиереи пользуются всею полнотою иерархической власти в делах вероучения, священнодействия и пастырства.

12. Епархиальный архиерей рукополагает и назначает клириков на место их служения, назначает всех сотрудников епархиальных учреждений и благословляет монашеские постриги.

13. Епархиальный архиерей имеет право принимать в клир своей епархии духовенство из других епархий при наличии отпускных грамот, а также отпускать священнослужителей в иные епархии, предоставляя по запросу архиереев их личные дела и отпускные грамоты.

14. Без согласия епархиального архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь.

15. Епархиальный архиерей может обращаться с архипастырскими посланиями к клиру и мирянам в пределах своей епархии.

16. В обязанность епархиального архиерея входит представление Патриарху Московскому и всея Руси ежегодного отчета по установленной форме о религиозном, административном и финансово-хозяйственном состоянии епархии и о своей деятельности.

17. Епархиальный архиерей является полномочным представителем Русской Православной Церкви перед соответствующи-

ми органами государственной власти и управления по вопросам, относящимся к его епархии.

18. Осуществляя управление епархией, архиерей:

а) заботится о хранении веры, христианской нравственности и благочестия;

б) наблюдает за правильным отправлением богослужения и соблюдением церковного благолепия;

в) несет ответственность за осуществление положений настоящего Устава, постановлений Соборов и Священного Синода;

г) созывает Епархиальное собрание и Епархиальный совет и председательствует на них;

д) применяет право «вето» на решения Епархиального собрания с последующей передачей соответствующего вопроса на рассмотрение Священного Синода;

е) утверждает гражданские уставы приходов, монастырей, подворий и иных канонических подразделений, входящих в епархию;

ж) согласно канонам, посещает приходы своей епархии и осуществляет контроль за их деятельностью непосредственно или через своих полномочных представителей;

з) имеет высшее начальственное наблюдение за епархиальными учреждениями и входящими в его епархию монастырями;

и) наблюдает за деятельностью епархиального клира;

к) назначает настоятелей, приходских священников и иных клириков;

л) представляет на утверждение Священного Синода ректоров Духовных учебных заведений, настоятелей (настоятельниц) и наместников монастырей епархиального подчинения;

м) утверждает состав Приходских собраний;

н) частично или полностью изменяет состав Приходского собрания при отступлении членов Приходского собрания от канонических правил и установлений Русской Православной Церкви;

о) принимает решение о созыве Приходского собрания;

п) утверждает кандидатуры председателей Приходских советов и Ревизионных комиссий;

р) выводит из состава Приходских советов членов Приходских советов, нарушающих канонические нормы и уставы приходов;

с) утверждает финансовые и прочие отчеты Приходских советов и доклады Ревизионных комиссий приходов;

т) утверждает избранных Приходскими собраниями председателей Приходских советов и отстраняет их от должности в случае нарушения ими канонических норм и устава прихода;

у) утверждает протоколы Приходских собраний;

ф) предоставляет отпуска духовенству;

х) заботится о совершенствовании духовного и нравственного состояния духовенства и о повышении его образовательного уровня;

ц) имеет попечение о подготовке священно- и церковнослужителей, в связи с чем направляет достойных кандидатов для поступления в Духовные учебные заведения;

ч) наблюдает за состоянием церковной проповеди;

ш) ходатайствует перед Патриархом Московским и всея Руси о награждении достойных клириков и мирян соответствующими наградами и в установленном порядке сам награждает таковых;

щ) дает благословение на учреждение новых приходов;

э) дает благословение на постройку и ремонт храмов, молитвенных домов и часовен и заботится, чтобы их внешний вид и внутреннее убранство соответствовали православной церковной традиции;

ю) освящает храмы;

я) имеет попечение о состоянии церковного пения, иконописи и прикладных церковных искусств;

я1) ходатайствует перед органами государственной власти и управления о возврате епархии храмов и других зданий и сооружений, предназначенных для церковных целей;

я2) решает вопросы, связанные с владением, пользованием и распоряжением имуществом епархии;

я3) распоряжается финансовыми средствами епархии, заключает от ее имени договоры, выдает доверенности, открывает счета в банковских учреждениях;

я4) осуществляет контроль за религиозной, административной и финансовой деятельностью приходов, монастырей, учебных заведений и других подразделений епархии;

я5) издает собственные исполнительно-распорядительные акты по всем вопросам жизни и деятельности епархии;

я6) подтверждает принадлежность к возглавляемой епархии всех находящихся на территории епархии приходов, монастырей и прочих канонических подразделений епархии;

я7) заботится непосредственно или через соответствующие епархиальные учреждения:

— о делах милосердия и благотворительности;

— об обеспечении приходов всем необходимым для совершения богослужения;

— об удовлетворении прочих церковных нужд;

19. Осуществляя наблюдение за каноническим порядком и церковной дисциплиной, епархиальный архиерей:

а) имеет право отеческого воздействия и взыскания по отношению к клирикам, включая наказания выговором, отстранением от занимаемой должности и временным запрещением в священнослужении;

б) увещевает мирян, в случае необходимости в соответствии с канонами налагает на них прещения или временно отлучает от церковного общения. Тяжкие проступки передает на рассмотрение церковного суда;

в) утверждает взыскания церковного суда и имеет право смягчать их;

г) в соответствии с канонами решает вопросы, возникающие при заключении церковных браков и разводов.

20. Вдовствующей епархией временно управляет архиерей, назначаемый Патриархом Московским и всея Руси. В период вдовства архиерейской кафедры не предпринимаются никакие дела, касающиеся реорганизации епархиальной жизни, и не осуществляются перемены в работах, начатых в период управления предыдущего архиерея.

21. В случае вдовства епархии, перевода правящего архиерея или ухода его на покой Епархиальным советом создается комиссия, которая приступает к ревизии епархиального имущества и составляет соответствующий акт для передачи епархии вновь назначенному архиерею.

22. Церковное имущество, которым обладал архиерей в силу своего положения и должности и которое находится в официальной архиерейской резиденции, после его смерти вносится в инвентарную книгу епархии и переходит к ней. Личное имущество скончавшегося архиерея наследуется в соответствии с действующими законами.

23. Епархия не может вдовствовать более сорока дней, за исключением особых случаев, когда имеются достаточные основания для продления вдовства.

24. Епархиальным архиереям предоставляется право отлучаться из своих епархий по уважительным причинам на срок не более 14 дней, не испрашивая предварительно разрешения высшей церковной власти, на более же продолжительный срок архиереи испрашивают таковое разрешение в установленном порядке.

25. Содержание епархиальных архиереев определяется Священным Синодом. При оставлении службы им назначается

архиерейская пенсия, размеры которой определяются Священным Синодом.

26. По достижении 75-летнего возраста архиерей подает на имя Патриарха Московского и всея Руси прошение об уходе на покой. Вопрос о времени удовлетворения такого прошения решается Священным Синодом.

Епархиальное собрание

27. Епархиальное собрание, возглавляемое епархиальным архиереем, является органом управления епархией и состоит из клира, монашествующих и мирян, проживающих на территории епархии и представляющих канонические подразделения, входящие в состав епархии.

28. Епархиальное собрание созываются епархиальным архиереем по его усмотрению, но не реже одного раза в год, а также по решению Епархиального совета или по требованию не менее 1/3 членов предыдущего Епархиального собрания.

Процедура созыва членов Епархиального собрания устанавливается Епархиальным советом.

29. Епархиальное собрание:

а) избирает делегатов на Поместный Собор;

б) избирает членов Епархиального совета и епархиального суда;

в) создает необходимые епархиальные учреждения и заботится об их финансовом обеспечении;

г) вырабатывает общеепархиальные правила и предписания в соответствии с соборными постановлениями и решениями Священного Синода;

д) наблюдает за течением епархиальной жизни;

е) заслушивает сообщения о состоянии епархии, о работе епархиальных учреждений, о жизни монастырей и иных канонических подразделений, входящих в состав епархии, и принимает по ним решения.

30. Председателем Епархиального собрания является епархиальный архиерей. Епархиальное собрание избирает заместителя председателя и секретаря. Заместитель председателя может руководить собранием по указанию председателя. Секретарь ответственен за подготовку журналов заседаний Епархиального собрания.

31. Кворум собрания составляет большинство (более половины) членов. Решения принимаются большинством голосов. В случае равенства преобладает голос председателя.

32. Епархиальное собрание работает в соответствии с принятым регламентом.

33. Журналы заседаний Епархиального собрания подписывают председатель, его заместитель, секретарь и избранные для этого два члена собрания.

Епархиальный совет

34. Епархиальный совет, возглавляемый епархиальным архиереем, является органом управления епархией.

Епархиальный совет образуется по благословению епархиального архиерея и состоит не менее чем из четырех лиц в пресвитерском сане, половина из которых назначается архиереем, а остальные избираются Епархиальным собранием на три года.

35. В случае нарушений членами Епархиального совета вероучительных, канонических или нравственных норм Православной Церкви, а также в случае их нахождения под церковным судом или следствием они отстраняются от своей должности решением епархиального архиерея.

36. Председателем Епархиального совета является епархиальный архиерей.

37. Епархиальный совет заседает регулярно, но не реже одного раза в полгода.

38. Кворум Епархиального совета составляет большинство его членов.

39. Епархиальный совет работает на основании повестки дня, представляемой председателем.

40. Председатель руководит заседанием в соответствии с принятым регламентом.

41. Архиерей назначает секретаря Епархиального совета из числа его членов. Секретарь ответственен за подготовку необходимых для совета материалов и составление журналов заседаний.

42. Если при разборе дела возникают разногласия, то дело решается большинством голосов; при равенстве голосов перевес имеет голос председателя.

43. Журналы заседаний Епархиального совета подписываются всеми его членами.

44. Епархиальный совет в соответствии с указаниями епархиального архиерея:

а) выполняет решения Епархиального собрания, относящиеся к ведению совета, отчитывается перед ним о проделанной работе;

б) устанавливает процедуру избрания членов Епархиального собрания;

в) подготавливает заседания Епархиального собрания, включая предложения по повестке дня;

г) представляет Епархиальному собранию свои годовые отчеты;

д) рассматривает вопросы, связанные с открытием приходов, благочиний, монастырей, объектов производственно-хозяйственной деятельности, органов управления и иных подразделений епархии;

е) заботится об изыскании средств на удовлетворение материальных нужд епархии, а при необходимости и приходов;

ж) определяет границы благочиний и приходов;

з) рассматривает отчеты благочинных и принимает по ним соответствующие решения;

и) наблюдает за деятельностью Приходских советов;

к) рассматривает планы на строительство, капитальный ремонт и реставрацию храмов;

л) ведет учет и принимает меры для сохранности имущества Русской Православной Церкви: храмов, молитвенных домов, часовен, монастырей, Духовных учебных заведений и других подразделений епархии, а также имущества епархии;

м) в пределах своей компетенции решает вопросы, связанные с владением, пользованием и распоряжением имуществом приходов, монастырей и иных канонических подразделений епархии; недвижимое имущество канонических подразделений, входящих в епархию, а именно здания, сооружения, земельные участки могут отчуждаться только на основании решения Епархиального совета;

н) осуществляет ревизию епархиальных учреждений;

о) заботится об обеспечении заштатного духовенства и церковных работников;

п) обсуждает приготовительные мероприятия к юбилеям, общеепархиальным празднованиям и иным важным событиям;

р) решает любые другие дела, которое епархиальный архиерей направляет в Епархиальный совет для их решения или для изучения с целью представления ему необходимых рекомендаций;

с) рассматривает вопросы богослужебной практики и церковной дисциплины.

Епархиальные управления и иные епархиальные учреждения

45. Епархиальное управление является исполнительно-распорядительным органом епархии, находящимся под непосредственным руководством епархиального архиерея, и вместе с иными епархиальными учреждениями призванным помогать архиерею в осуществлении его исполнительной власти.

46. Архиерей осуществляет высшее начальственное наблюдение за работой Епархиального управления и всех епархиальных учреждений и назначает их сотрудников, согласно штатному расписанию.

47. Деятельность Епархиальных управлений, как и иных епархиальных учреждений, регламентируется Положениями (Уставами), утвержденными Синодом, и архиерейскими распоряжениями.

48. Каждое Епархиальное управление должно иметь канцелярию, бухгалтерию, архив и потребное количество иных отделов, обеспечивающих миссионерскую, издательскую, социально-благотворительную, воспитательно-образовательную, реставрационно-строительную, хозяйственную и прочие виды епархиальной деятельности.

49. Секретарь Епархиального управления несет ответственность за делопроизводство епархии и в пределах, определяемых епархиальным архиереем, помогает ему в управлении епархией и в руководстве епархиальным управлением.

Благочиния

50. Епархия разделяется на благочиннические округа во главе с благочинными, назначаемыми Епархиальным архиереем.

51. Границы благочиний и их наименования определяются Епархиальным советом.

52. В обязанности благочинного входит:

а) забота о чистоте православной веры и достойном церковно-нравственном воспитании верующих,

б) наблюдение за правильным и регулярным отправлением богослужений, за благолепием и благочинием в храмах, за состоянием церковной проповеди,

в) забота об исполнении постановлений и указаний епархиальной власти,

г) попечение о своевременном поступлении в епархию приходских взносов,

д) преподание советов священнослужителям как относительно выполнения ими своих обязанностей, так и относительно их личной жизни,

е) устранение недоразумений между духовенством, а также между духовенством и мирянами без формального судопроизводства и с докладом о наиболее значительных инцидентах правящему архиерею,

ж) предварительное расследование церковных правонарушений по указанию епархиального архиерея,

з) ходатайство перед архиереем о награждении заслуживающих поощрения клириков и мирян,

и) внесение предложений правящему архиерею по заполнению вакантных должностей священников, диаконов, псаломщиков и регентов,

к) забота об удовлетворении религиозных потребностей верующих в приходах, временно не имеющих священнослужителей,

л) наблюдение за строительством и ремонтом церковных зданий в пределах благочиния,

м) забота о наличии при храмах всего необходимого для правильного совершения богослужений и нормального приходского делопроизводства,

н) исполнение иных возлагаемых на него архиереем обязанностей.

53. Осуществляя свои обязанности, благочинный по крайней мере один раз в год посещает все приходы своего округа, проверяя богослужебную жизнь, внутреннее и внешнее состояние храмов и иных церковных построек, а также правильность ведения приходских дел и церковного архива, знакомясь с религиозно-нравственным состоянием верующих.

54. По указанию Епархиального архиерея, по просьбе настоятеля, Приходского совета или Приходского собрания благочинный может проводить заседания Приходского собрания.

55. С благословения епархиального архиерея благочинный может созывать священников на братские совещания для рассмотрения общих для благочиния церковных нужд.

56. Ежегодно благочинный представляет епархиальному архиерею отчет о состоянии благочиния и о своей работе по установленной форме .

57. При благочинном может существовать канцелярия, служащие которой назначаются благочинным с ведома епархиального архиерея.

58. Деятельность благочинного финансируется из средств возглавляемого им прихода, а при необходимости — из общеепархиальных средств.

XI. Приходы

1. Приходом является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме.

Приход является каноническим подразделением Русской Православной Церкви, находится под начальственным наблюде-

нием своего епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля.

2. Приход образуется по добровольному согласию верующих граждан православного вероисповедания, достигших совершеннолетия, с благословения епархиального архиерея.

Для получения статуса юридического лица приход регистрируется государственными органами в порядке, определяемом законодательством страны нахождения прихода.

Границы приходов устанавливаются Епархиальным советом.

3. Приход приступает к своей деятельности после благословения епархиального архиерея.

4. Приход в своей гражданско-правовой деятельности обязан соблюдать канонические правила, внутренние установления Русской Православной Церкви и законодательство страны нахождения.

5. Приход в обязательном порядке отчисляет через епархию средства на общецерковные нужды в размере, установленном Священным Синодом, и на епархиальные нужды в порядке и размерах, установленных органами епархиальной власти.

6. Приход в своей религиозной, административно-финансовой и хозяйственной деятельности подчинен и подотчетен епархиальному архиерею. Приход исполняет решения Епархиального собрания и Епархиального совета и распоряжения епархиального архиерея.

7. В случае выделения какой-либо части или выхода всех членов Приходского собрания из состава прихода они не могут заявлять никаких прав на приходское имущество и средства.

8. В случае принятия Приходским собранием решения о выходе из иерархической структуры и юрисдикции Русской Православной Церкви, приход лишается подтверждения о принадлежности к Русской Православной Церкви, что влечет прекращение деятельности прихода как религиозной организации Русской Православной Церкви и лишает его права на имущество, которое принадлежало приходу на правах собственности, пользования или на ином законном основании, а также права на использование в наименовании названия и символики Русской Православной Церкви.

9. Приходские храмы, молитвенные дома и часовни устрояются с благословения епархиальной власти и с соблюдением установленного законом порядка.

10. Органами приходского управления являются настоятель, Приходское собрание, Приходской совет и Ревизионная комиссия.

11. Братства и сестричества создаются прихожанами только с согласия настоятеля и по благословению епархиального архиерея. Братства и сестричества имеют целью привлечение прихожан к участию в заботах и трудах по поддержанию храмов в надлежащем состоянии, к благотворительности, милосердию, религиозно-нравственному просвещению и воспитанию. Братства и сестричества при приходах состоят под начальственным наблюдением настоятеля. В исключительных случаях устав братства или сестричества, утвержденный епархиальным архиереем, может быть представлен для государственной регистрации.

12. Братства и сестричества приступают к своей деятельности после благословения епархиального архиерея.

13. При осуществлении своей деятельности братства и сестричества руководствуются настоящим Уставом, постановлениями Поместных и Архиерейских Соборов, Определениями Священного Синода, Указами Патриарха Московского и всея Руси, решениями епархиального архиерея и настоятеля прихода, а также гражданскими Уставами Русской Православной Церкви, епархии, прихода, при которых они созданы, и своим собственным уставом, если братства и сестричества зарегистрированы в качестве юридического лица.

14. Братства и сестричества отчисляют через приходы средства на общецерковные нужды в размерах, установленных Священным Синодом, на епархиальные и приходские нужды в порядке и размере, установленными органами епархиальной власти и настоятелями приходов.

15. Братства и сестричества в своей религиозной, административно-финансовой и хозяйственной деятельности через настоятелей приходов подчинены и подотчетны епархиальным архиереям. Братства и сестричества исполняют решения епархиальной власти и настоятелей приходов.

16. В случае выделения какой-либо части или выхода всех членов братства и сестричества из их состава, они не могут заявлять никаких прав на братское и сестрическое имущество и средства.

17. В случае принятия Общим собранием братства и сестричества решения о выходе из иерархической структуры и юрисдикции Русской Православной Церкви, братства и сестричества лишаются подтверждения о принадлежности к Русской Православной Церкви, что влечет прекращение деятельности братства и сестричества как религиозной организации Русской Православной Церкви и лишает их права на имущество, которое

принадлежало братству или сестричеству на правах собственности, пользования или на иных законных основаниях, а также права на использование в наименовании названия и символики Русской Православной Церкви.

Настоятель

18. Во главе каждого прихода стоит настоятель храма, назначаемый епархиальным архиереем для духовного руководства верующими и управления причтом и приходом. В своей деятельности настоятель подотчетен епархиальному архиерею.

19. Настоятель призван нести ответственность за исправное, согласное с Церковным Уставом совершение богослужений, за церковную проповедь, религиозно-нравственное состояние и соответствующее воспитание членов прихода. Он должен добросовестно выполнять все богослужебные, пастырские и административные обязанности, определяемые его должностью, согласно установлениям канонов и настоящего Устава.

20. В обязанности настоятеля, в частности, входит:

а) руководство причтом в исполнении им богослужебных и пастырских обязанностей;

б) наблюдение за состоянием храма, его убранством и наличием всего необходимого для совершения богослужений в соответствии с требованием богослужебного Устава и указаниями Священноначалия;

в) забота о правильном и благоговейном чтении и пении в храме;

г) забота о точном выполнении указаний епархиального архиерея;

д) организация катехизаторской, благотворительной, церковно-общественной, образовательной и просветительной деятельности прихода;

е) созыв и председательствование на заседаниях Приходского собрания;

ж) при наличии к тому оснований, приостановление исполнения решений Приходского собрания и Приходского совета по вопросам вероучительного, канонического, богослужебного или административно-хозяйственного характера, с последующей передачей этого вопроса на рассмотрение епархиального архиерея;

з) наблюдение за осуществлением решений Приходского собрания и работой Приходского совета;

и) представление интересов прихода в органах государственной власти и местного самоуправления;

к) подача непосредственно епархиальному архиерею или через

благочинного ежегодных отчетов о состоянии прихода, о проводимой в приходе деятельности и о его работе;

л) осуществление официальной церковной переписки;

м) ведение богослужебного журнала и хранение приходского архива;

н) выдача свидетельств о крещении и браке.

21. Настоятель может получить отпуск и на время оставить свой приход исключительно по разрешению епархиальной власти, получаемому в установленном порядке.

Причт

22. Причт прихода определяется в следующем составе: священник, диакон и псаломщик. Число членов причта может быть увеличено или сокращено епархиальной властью по просьбе прихода и в соответствии с его нуждами, во всяком случае, причт должен состоять не менее, чем из двух лиц, — священника и псаломщика. Примечание: должность псаломщика может быть замещена лицом в священном сане.

23. Избрание и назначение священно- и церковнослужителей принадлежит епархиальному архиерею.

24. Чтобы быть рукоположенным во диакона или священника необходимо:

а) быть членом Русскей Православной Церкви;

б) быть совершеннолетним;

в) иметь необходимые нравственные качества;

г) иметь достаточную богословскую подготовку;

д) иметь свидетельство духовника об отсутствии канонических препятствий к рукоположению;

е) не состоять под церковным или гражданским судом;

ж) принять церковную присягу.

25. Члены причта могут быть перемещаемы и увольняемы от своих мест епархиальным архиереем по личному прошению, по церковному суду или по церковной целесообразности.

26. Обязанности членов причта определяются канонами и распоряжениями епархиального архиерея или настоятеля.

27. Причт прихода ответственен за духовно-нравственное состояние прихода и за выполнение своего богослужебного и пастырского долга.

28. Члены причта не могут покидать приход без разрешения церковной власти, получаемого в установленном порядке.

29. Священнослужитель может принять участие в совершении богослужения в другом приходе с согласия епархиального архиерея той епархии, в которой данный приход находится, или

с согласия благочинного или настоятеля при наличии удостоверения, подтверждающего каноническую правоспособность.

30. В соответствии с 13-м правилом IV Вселенского Собора священнослужители могут быть приняты в другую епархию только при наличии отпускной грамоты епархиального архиерея.

Прихожане

31. Прихожанами являются лица православного исповедания, сохраняющие живую связь со своим приходом.

32. Каждый прихожанин имеет своей обязанностью участвовать в богослужении, регулярно исповедоваться и причащаться, соблюдать каноны и церковные предписания, совершать дела веры, стремиться к религиозно-нравственному совершенствованию и содействовать благосостоянию прихода.

33. На обязанности прихожан лежит забота о материальном содержании причта и храма.

Приходское собрание

34. Высшим органом управления прихода является Приходское собрание, возглавляемое настоятелем прихода, который по должности состоит председателем Приходского собрания.

В состав Приходского собрания входят священнослужители прихода, его учредители, а также прихожане, регулярно участвующие в литургической жизни прихода, достойные по своей приверженности Православию, нравственному облику и жизненному опыту участвовать в решении приходских дел, достигшие 18-летнего возраста и не состоящие под запрещением, а также под церковным или светским судом.

35. Прием в члены Приходского собрания и выход из него осуществляется на основании прошения (заявления) решением Приходского собрания. В случае признания члена Приходского собрания не соответствующим занимаемому им положению, он может быть выведен из Приходского собрания решением Приходского собрания.

При отступлении членов Приходского собрания от канонов и установлений Русской Православной Церкви состав Приходского собрания по решению епархиального архиерея может быть изменен частично либо полностью.

36. Приходское собрание созывается настоятелем или, по распоряжению епархиального архиерея, благочинным, или иным полномочным представителем епархиального архиерея не реже одного раза в год. Приходские собрания, посвященные избранию и переизбранию членов Приходского совета, проводятся с участием благочинного или иного представителя епархиального архиерея.

37. Собрание проводится в соответствии с повесткой дня, представляемой председателем.

38. Председатель руководит заседаниями в соответствии с принятым регламентом.

39. Приходское собрание правомочно принимать решения при участии в нем не менее половины членов. Постановления Приходского собрания принимаются голосованием простым большинством, при равенстве голосов преимущество имеет голос председателя.

40. Приходское собрание избирает из числа своих членов секретаря, ответственного за составление протокола заседания.

41. Протокол Приходского собрания подписывают: председатель, секретарь и пять избранных членов Приходского собрания. Протоколы Приходского собрания утверждаются епархиальным архиереем, после чего принятые решения вступают в силу.

42. Решения Приходского собрания могут быть оглашены прихожанам в храме.

43. В обязанности Приходского собрания входит:

а) сохранение внутреннего единства прихода и содействие его духовно-нравственному возрастанию;

б) принятие гражданского Устава прихода, изменений и дополнений к нему, которые утверждаются епархиальным архиереем и вступают в силу с момента государственной регистрации;

в) принятие и исключение членов Приходского собрания;

г) представление на утверждение епархиального архиерея кандидатуры председателя Приходского совета — церковного старосты;

д) избрание Приходского совета и Ревизионной комиссии;

е) планирование финансово хозяйственной деятельности прихода;

ж) обеспечение сохранности церковного имущества и забота о его приумножении;

з) принятие планов расходов, включая размеры отчислений на благотворительность и религиозно-просветительные цели, и представление их на утверждение епархиального архиерея;

и) одобрение планов и рассмотрение проектно-сметной документации на строительство и ремонт церковных зданий;

к) рассмотрение и представление на утверждение епархиального архиерея финансовых и прочих отчетов Приходского совета и докладов Ревизионной комиссии;

л) утверждение штатного расписания и определение содержания членам причта и Приходского совета;

м) определение порядка распоряжения имуществом прихода на условиях, определяемых настоящим Уставом, Уставом Русской Православной Церкви (гражданским), Уставом епархии, Уставом прихода, а также действующим законодательством;

н) забота о наличии всего необходимого для канонического отправления богослужения;

о) забота о состоянии церковного пения;

п) возбуждение приходских ходатайств перед епархиальным архиереем и гражданской властью;

р) рассмотрение жалоб на членов Приходского совета, Ревизионной комиссии и представление их Епархиальному управлению.

Приходской совет

44. Приходской совет является исполнительным и распорядительным органом Приходского собрания и подотчетен настоятелю и Приходскому собранию.

45. Приходской совет состоит из председателя — церковного старосты, его помощника и казначея. Состав Приходского совета избирается из числа членов Приходского собрания сроком на три года без ограничения числа переизбраний. Епархиальный архиерей утверждает избрание председателя Приходского совета либо назначает на эту должность своим Указом настоятеля или другое лицо с введением его в состав Приходского собрания.

Епархиальный архиерей имеет права отстранить от работы члена Приходского совета, если таковой нарушает каноны, положения настоящего Устава или гражданского Устава прихода.

46. В период между заседаниями Приходского собрания Приходской совет:

а) осуществляет решения Приходского собрания;

б) представляет на рассмотрение и утверждение Приходского собрания планы хозяйственной деятельности, годовые планы расходов и финансовые отчеты;

в) отвечает за сохранность и содержание в надлежащем порядке храмовых зданий, других сооружений, строений, помещений и прилегающих территорий, принадлежащих приходу земельных участков и всего имущества, находящегося в собственности или пользовании прихода, и ведет его учет;

г) приобретает потребное для прихода имущество, ведет инвентарные книги;

д) решает текущие хозяйственные вопросы;

е) распоряжается денежными средствами прихода с ведома и под контролем настоятеля и ведет их учет;

ж) обеспечивает приход необходимым имуществом;

з) предоставляет жилье членам причта прихода в тех случаях, когда они в нем нуждаются;

и) по согласованию с настоятелем и в соответствии со штатным расписанием принимает рабочих и служащих на работу;

к) заботится об охране и благолепии храма, о поддержании благочиния и порядка во время богослужений и крестных ходов;

л) осуществляет контакты с органами государственной власти, местного самоуправления, общественными объединениями и гражданами;

м) заботится об обеспечении храма всем необходимым для благолепного совершения богослужений.

47. Члены Приходского совета могут быть выведены из состава Приходского совета решением Приходского собрания или распоряжением епархиального архиерея при наличии должных оснований.

48. Председатель Приходского совета — церковный староста, представляет Приходской совет в деловых, финансово-хозяйственных и административных вопросах, а также в суде; в необходимых случаях выдает доверенности.

Примечание: Приходское собрание имеет право в случае необходимости поручить любому своему полноправному члену ведение дел с гражданскими организациями, а также защиту интересов прихода в суде.

49. По благословению епархиального архиерея председателем Приходского совета может быть избран настоятель.

50. Все официально исходящие от прихода документы подписывают настоятель и председатель Приходского совета — церковный староста. В случае если председателем Приходского совета является настоятель, вторая подпись принадлежит казначею.

51. Банковские и другие финансовые документы подписывают председатель Приходского совета и казначей. В гражданских правоотношениях казначей исполняет обязанности главного бухгалтера. Казначей осуществляет учет и хранение денежных средств, пожертвований и других поступлений, составляет годовой финансовый отчет. Приход ведет бухгалтерскую отчетность.

52. В случае переизбрания Приходским собранием или изменения епархиальным архиереем состава Приходского совета, а также в случае переизбрания, отстранения епархиальным архиереем или смерти председателя Приходского совета, Приходское собрание образует комиссию из трех членов, которая составляет акт о наличии имущества и денежных средств. При-

ходской совет принимает материальные ценности на основании этого акта.

53. Обязанности помощника председателя Приходского совета определяются Приходским собранием.

54. В обязанности казначея входит учет и хранение денежных сумм и иных пожертвований, ведение приходно-расходных книг, совершение по указанию председателя Приходского совета финансовых операций в пределах бюджета и составление годового финансового отчета.

Ревизионная комиссия

55. Приходское собрание из числа своих членов избирает Ревизионную комиссию прихода, состоящую из председателя и двух членов, сроком на три года. Ревизионная комиссия подотчетна Приходскому собранию. Ревизионная комиссия проверяет финансово-хозяйственную деятельность прихода, сохранность и учет имущества, его использование по назначению, проводит ежегодную инвентаризацию, ревизует зачисление пожертвований и поступлений и расход денежных средств. Результаты проверок и соответствующие предложения Ревизионная комиссия представляет на рассмотрение Приходского собрания.

В случае выявления злоупотреблений Ревизионная комиссия немедленно информирует о том епархиальную власть.

56. Право ревизии финансовой и хозяйственной деятельности прихода и приходских учреждений принадлежит также епархиальному архиерею.

57. Члены Приходского совета и Ревизионной комиссии не могут состоять в близком родстве.

58. В обязанности Ревизионной комиссии входит:

а) регулярная ревизия, включающая проверку наличия денежных средств, законности и правильности произведенных расходов и ведения приходом расходных книг;

б) наблюдение за состоянием имущества;

в) ежегодная инвентаризация;

г) контроль за снятием кружек и пожертвованиями.

59. Ревизионная комиссия составляет акты о проведенных проверках и представляет их на очередное или чрезвычайное заседание Приходского собрания. При наличии злоупотреблений, нехватки имущества или денежных средств, а также при обнаружении ошибок в ведении и оформлении финансовых операций Приходское собрание принимает соответствующее решение. Оно имеет право предъявить иск в суде, предварительно получив на то согласие епархиального архиерея.

XII. Монастыри

1. Монастырь — это церковное учреждение, в котором проживает и осуществляет свою деятельность мужская или женская община, состоящая из православных христиан, добровольно избравших монашеский образ жизни для духовного и нравственного совершенствования и совместного исповедания православной веры.

2. Решение вопроса об открытии монастырей принадлежит Патриарху Московскому и всея Руси и Священному Синоду по представлению епархиального архиерея.

В порядке, установленном законодательством соответствующей страны, монастырь может быть зарегистрирован как юридическое лицо.

3. Ставропигиальными монастыри провозглашаются решением Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода с соблюдением канонической процедуры.

4. Ставропигиальные монастыри находятся под начальственным наблюдением и каноническим управлением Патриарха Московского и всея Руси или тех Синодальных учреждений, которым Патриарх Московский и всея Руси благословит такое наблюдение и управление.

5. Епархиальные монастыри находятся под наблюдением и каноническим управлением епархиальных архиереев.

6. В случае выхода одного, нескольких или всех насельников монастыря из его состава, они не имеют права и не могут заявлять никаких претензий на имущество и средства монастыря.

7. Зачисление в монастырь и увольнение из монастыря производится распоряжениями епархиального архиерея по представлению настоятеля (настоятельницы) или наместника.

8. Монастыри управляются и живут согласно положениям настоящего Устава, гражданского Устава, «Положения о монастырях и монашествующих» и своего собственного Устава, который должен быть утвержден епархиальным архиереем.

9. Монастыри могут иметь подворья. Подворьем именуется община православных христиан, состоящая в ведении монастыря и находящаяся за его пределами. Деятельность подворья регламентируется Уставом того монастыря, к которому данное подворье относится, и своим собственным гражданским Уставом. Подворье находится в юрисдикции того же архиерея, что и монастырь. В случае, если подворье располагается на территории иной епархии, то за богослужением в храме подворья возносит-

ся как имя епархиального архиерея, так и имя архиерея, на территории епархии которого находится подворье.

10. В случае принятия монастырем решения о выходе из иерархической структуры и юрисдикции Русской Православной Церкви, монастырь лишается подтверждения о принадлежности к Русской Православной Церкви, что влечет прекращение деятельности монастыря как религиозной организации Русской Православной Церкви и лишает его права на имущество, которое принадлежало монастырю на правах собственности, пользования или на иных законных основаниях, а также права на использование в наименовании названия и символики Русской Православной Церкви.

XIII. Духовные учебные заведения

1. Духовными учебными заведениями Русской Православной Церкви являются высшие и средние специальные учебные заведения, подготавливающие священно- и церковнослужителей, богословов и церковных работников.

2. Духовные учебные заведения состоят под начальственным наблюдением Патриарха Московского и всея Руси, осуществляемым через Учебный комитет.

3. Канонически Духовные учебные заведения входят в юрисдикцию того епархиального архиерея, на территории епархии которого они находятся.

4. Духовные учебные заведения учреждаются решением Священного Синода по представлению епархиального архиерея, поддержанного Учебным комитетом.

5. Духовное учебное заведение управляется и осуществляет свою деятельность на основании настоящего Устава, гражданского и внутреннего Уставов, одобренных Священным Синодом и утвержденных епархиальным архиереем.

6. В случае принятия Духовным учебным заведением решения о выходе из иерархической структуры и юрисдикции Русской Православной Церкви, Духовное учебное заведение лишается подтверждения о принадлежности к Русской Православной Церкви, что влечет прекращение деятельности Духовного учебного заведения как религиозной организации Русской Православной Церкви и лишает его права на имущество, которое принадлежало Духовному учебному заведению на правах собственности, пользования или на иных законных основаниях, а также права на использование в наименовании названия и символики Русской Православной Церкви.

XIV. Церковные учреждения в дальнем зарубежье

1. Церковными учреждениями в дальнем зарубежье (ниже именуемыми «заграничными учреждениями») являются епархии, благочиния, приходы, ставропигиальные и епархиальные монастыри, а также миссии, представительства и подворья, находящиеся за пределами стран СНГ и Балтии.

2. Высшая церковная власть осуществляет свою юрисдикцию над этими учреждениями через Отдел внешних церковных связей.

3. Заграничные учреждения Русской Православной Церкви в своем управлении и деятельности руководствуются настоящим Уставом и своими собственными Уставами, которые должны быть утверждены Священным Синодом, при уважении существующих в каждой стране законов.

4. Заграничные учреждения создаются и упраздняются решением Священного Синода. Находящиеся за рубежом представительства и подворья являются ставропигиями.

5. Заграничные учреждения осуществляют свое служение в соответствии с целями и задачами внешней деятельности Русской Православной Церкви под начальственным наблюдением председателя Отдела внешних церковных связей.

6. Руководители и ответственные сотрудники заграничных учреждений назначаются Священным Синодом по представлению председателя Отдела внешних церковных связей.

XV. Имущество и средства

1. Средства Русской Православной Церкви и ее канонических подразделений образуются из:

а) пожертвований при совершении богослужений, Таинств, треб и обрядов;

б) добровольных пожертвований физических и юридических лиц, государственных, общественных и иных предприятий, учреждений, организаций и фондов;

в) пожертвований при распространении предметов православного религиозного назначения и православной религиозной литературы (книг, журналов, газет, аудиовидеозаписей и т.п.), а также от реализации таковых предметов;

г) доходов, получаемых от деятельности учреждений и предприятий Русской Православной Церкви, направляемых на уставные цели Русской Православной Церкви;

д) отчислений Синодальных учреждений, епархий, епархиальных учреждений, миссий, подворий, представительств, а также приходов, монастырей, братств, сестричеств, их учреждений, организаций и др.;

е) отчислений от прибыли предприятий, учрежденных каноническими подразделениями Русской Православной Церкви самостоятельно или совместно с иными юридическими или физическими лицами;

ж) иных не запрещенных законодательством поступлений, в том числе доходов от ценных бумаг и вкладов, размещенных на депозитных счетах.

2. Общецерковный план расходов формируется за счет средств, отчисляемых епархиями, ставропигиальными монастырями, приходами города Москвы, а также поступающих целевым назначением из источников, упомянутых в п. 1 настоящего раздела.

3. Распорядителем общецерковных финансовых средств является Патриарх Московский и всея Руси и Священный Синод.

4. Русская Православная Церковь может иметь в собственности здания, земельные участки, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительного и иного назначения, предметы религиозного назначения, денежные средства и иное имущество, необходимое для обеспечения деятельности Русской православной Церкви, в том числе отнесенное к памятниками истории и культуры, или получать таковое в пользование на иных законных основаниях от государственных, муниципальных, общественных и иных организаций и граждан в соответствии с законодательством страны нахождения этого имущества.

Русская Православная Церковь имеет собственное движимое и недвижимое имущество в дальнем зарубежье.

5. Имущество, принадлежащее каноническим подразделениям Русской Православной Церкви на правах собственности, пользования или на иных законных основаниях, в том числе культовые здания, здания монастырей, общецерковные и епархиальные учреждения, Духовные учебные заведения, общецерковные библиотеки, общецерковные и епархиальные архивы, иные здания и сооружения, земельные участки, предметы религиозного почитания, объекты социального, благотворительного, культурно-просветительного и хозяйственного назначения, денежные средства, литература, иное имущество, приобретенное или созданное за счет собственных средств, пожертвованное физическими и

юридическими лицами, предприятиями, учреждениями и организациями, а также переданное государством и приобретенное на других законных основаниях, является имуществом Русской Православной Церкви.

6. Порядок владения, пользования и распоряжения имуществом, принадлежащим Русской Православной Церкви на правах собственности, пользования и на иных законных основаниях определяется настоящим Уставом, правилами, утвержденными Священным Синодом и «Положением о церковном имуществе».

7. Право распоряжения имуществом Русской Православной Церкви принадлежит Священному Синоду.

Владение и пользование указанным имуществом осуществляется каноническими подразделениями на основе канонической, юридической и материальной подотчетности вышестоящему каноническому подразделению Русской Православной Церкви.

Право частично распоряжаться данным имуществом, за исключением культовых зданий, зданий монастырей, епархиальных учреждений, Духовных школ, общецерковных, епархиальных и иных архивов, общецерковных библиотек, предметов религиозного почитания, имеющих историческое значение, Священный Синод делегирует каноническим подразделениям, владеющим этим имуществом и использующим его на основе подотчетности соответствующему вышестоящему каноническому подразделению Русской Православной Церкви.

8. Самоуправляемые Церкви и Экзархаты используют для своих нужд земельные участки, здания, в том числе культовые, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительного и иного назначения, включая отнесенные к памятникам истории и культуры, а также любое другое имущество, необходимое им для обеспечения своей деятельности, предоставляемое государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством страны нахождения Самоуправляемой Церкви и Экзархата, или имеют его в собственности.

9. Самоуправляемые Церкви и Экзархаты принадлежащее им имущество используют в порядке, установленном «Положением о церковном имуществе».

10. Московская Патриархия и Синодальные учреждения вправе использовать для своих нужд земельные участки, здания, в том числе культовые, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительного и иного назначения, включая отнесенные к памятникам истории и культуры, а также

любое другое имущество, необходимое им для обеспечения своей деятельности, предоставляемое государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с действующим законодательством, или иметь его в собственности.

11. Московская Патриархия и Синодальные учреждения принадлежащее им имущество используют в порядке, установленном «Положением о церковном имуществе».

12. Распорядителем денежных средств Московской Патриархии является Патриарх Московский и всея Руси.

13. Синодальные учреждения финансируются из общецерковных средств и путем самофинансирования за счет средств, поступающих из источников, упомянутых в п. 1 настоящего раздела.

14. Распорядителями средств Синодальных учреждений в пределах плана расходов являются их руководители.

15. Епархиальные бюджеты формируются из источников, упомянутых в п. 1 настоящего раздела.

16. Распорядителем общеепархиальных средств является епархиальный архиерей.

17. Епархия вправе использовать для своих нужд земельные участки, здания, в том числе культовые, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительного и иного назначения, включая отнесенные к памятникам истории и культуры, а также любое другое имущество, необходимое им для обеспечения своей деятельности, предоставляемое государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством страны нахождения епархии, или иметь его в собственности.

18. Имущество, принадлежащее епархии на правах собственности, в том числе здания, сооружения, предметы религиозного назначения, объекты социального, благотворительного, культурно-просветительного и хозяйственного назначения, земельные участки, денежные средства, литература, иное имущество, приобретенное или созданное за счет собственных средств, пожертвованное физическими и юридическими лицами — предприятиями, учреждениями и организациями, переданное государством, а также приобретенное на других законных основаниях, является имуществом Русской Православной Церкви.

19. В случае ликвидации епархии как юридического лица ее движимое и недвижимое имущество религиозного назначения, принадлежащее ей на правах собственности, переходит в собствен-

ность Русской Православной Церкви, в том числе в лице Московской Патриархии. Иное имущество реализуется для удовлетворения обязательств перед кредиторами, а также для исполнения договорных и иных законных требований юридических и физических лиц. Остальное имущество после удовлетворения законных претензий кредиторов переходит в собственность Русской Православной Церкви, в том числе в лице Московской Патриархии.

20. При ликвидации епархии все имущество, полученное ею на правах хозяйственного ведения, оперативного управления, пользования и на иных законных основаниях, в порядке и на условиях, установленных законом страны нахождения епархии, переходит в распоряжение Русской Православной Церкви, в том числе в лице Московской Патриархии.

21. Финансовые ресурсы прихода, монастыря, Духовного учебного заведения, братства и сестричества формируются из источников упомянутых в п. 1 настоящего раздела.

Смета расходов Духовных учебных заведений утверждается епархиальным архиереем, а при наличии общецерковного финансирования представляется епархиальным архиереем на утверждение Патриарха Московского и всея Руси с предварительным рассмотрением ее Учебным комитетом.

22. Распорядителями финансовых средств прихода, монастыря, Духовного учебного заведения, братства и сестричества, на основе подотчетности епархиальному архиерею в пределах утвержденных им бюджетов являются соответственно председатель Приходского совета совместно с членами Приходского совета на основе подотчетности Приходскому собранию во главе с его председателем — настоятелем прихода, наместник или настоятель (настоятельница) монастыря, ректор Духовного учебного заведения, председатель братства или сестричества совместно с членами Совета братства и Совета сестричества.

23. Приход, монастырь, Духовное учебное заведение, братство и сестричество вправе использовать для своих нужд земельные участки, здания, в том числе культовые, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительного и иного назначения, включая отнесенные к памятникам истории и культуры, а также любое другое имущество, необходимое им для обеспечения своей деятельности, предоставляемое государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством страны нахождения прихода, монастыря, Духовного учебного заведения, братства или сестричества, или иметь его в собственности.

24. Приход дополнительно к основному церковному зданию может по благословению епархиального архиерея иметь приписные храмы и часовни, в том числе в больничных учреждениях, в домах-интернатах, в домах для престарелых, в воинских частях, в местах лишения свободы, на кладбищах, а также в других местах — при соблюдении законодательства.

25. В установленном порядке приход, монастырь, Духовное учебное заведение, братство или сестричество могут арендовать, а также строить или покупать в собственность дома и помещения для своих нужд, равно как и приобретать в собственность другое необходимое имущество.

26. Имущество, принадлежащее приходу, монастырю, Духовному учебному заведению, братству или сестричеству на правах собственности, в том числе здания, сооружения, предметы религиозного назначения, объекты социального, благотворительного, культурно-просветительного и хозяйственного назначения, земельные участки, денежные средства, библиотеки, литература, иное имущество, приобретенное или созданное за счет собственных средств, пожертвованное физическими и юридическими лицами — предприятиями, учреждениями и организациями, переданное государством, а также приобретенное на других законных основаниях, является имуществом Русской Православной Церкви.

27. В случае ликвидации прихода, монастыря или Духовного учебного заведения как юридического лица их движимое и недвижимое имущество религиозного назначения, принадлежащее им на правах собственности, переходит в собственность епархии. Иное имущество реализуется для удовлетворения обязательств перед кредиторами, а также для исполнения договорных и иных законных требований юридических и физических лиц. Остальное имущество после удовлетворения законных претензий кредиторов переходит к епархии.

28. При ликвидации прихода, монастыря или Духовного учебного заведения все имущество, полученное ими на правах хозяйственного ведения, оперативного управления, пользования и на иных законных основаниях, в порядке и на условиях, установленных законом страны нахождения прихода, монастыря, Духовного учебного заведения, переходит в распоряжение епархии.

29. В случае ликвидации братства и сестричества как юридического лица их движимое и недвижимое имущество религиозного назначения, принадлежащее им на правах собственности, переходит в собственность прихода, при котором они созданы. Иное имущество реализуется для удовлетворения обязательств

перед кредиторами, а также для исполнения договорных и иных законных требований юридических и физических лиц. Остальное имущество после удовлетворения законных претензий кредиторов переходит к вышеуказанному приходу.

30. При ликвидации братства и сестричества все имущество, полученное ими на правах хозяйственного ведения, оперативного управления, пользования и на иных законных основаниях, в порядке и на условиях, установленных законом страны нахождения братства и сестричества, переходит в распоряжение прихода, при котором они созданы.

31. Заграничные учреждения обеспечивают себя средствами в соответствии со своими возможностями и законами тех стран, на территории которых они находятся.

32. Заграничные учреждения могут получать дотации из общецерковных средств. Размер этих дотаций устанавливается Отделом внешних церковных связей и утверждается Патриархом Московским и всея Руси.

33. Церковные суммы вносятся на хранение в банк на имя соответствующего заграничного учреждения и получаются по чекам за подписью распорядителей кредитов.

34. Заграничные учреждения используют принадлежащее им имущество в порядке, установленном «Положением о церковном имуществе».

35. Священный Синод имеет право финансовой ревизии общецерковных и епархиальных средств. Для осуществления такой ревизии им создается специальная Синодальная комиссия.

36. Финансовая ревизия ставропигиальных монастырей осуществляется Ревизионной комиссией, назначаемой Патриархом Московским и всея Руси.

37. Финансовая ревизия епархиальных монастырей, епархиальных учреждений и приходов проводится по указанию епархиального архиерея Ревизионной комиссией, назначаемой епархиальной властью.

38. Приходские ревизионные комиссии действуют в соответствии с пп. 55—59 раздела XI настоящего Устава.

39. Управление и учет церковного имущества производится материально ответственными лицами в соответствии с законом страны нахождения, требованиями настоящего Устава и «Положения о церковном имуществе».

40. Употребление в храмах свечей и иных предметов церковного обихода, приобретенных и произведенных вне Церкви, не допускается.

XVI. О пенсионном обеспечении

1. Священнослужители и церковные работники — граждане Российской Федерации получают в установленном порядке государственную пенсию, если они работают в канонических подразделениях Русской Православной Церкви, являющихся юридическими лицами.

2. Пенсионное обеспечение священнослужителей и церковных работников — граждан других государств осуществляется согласно соответствующим законам страны пребывания.

3. Русская Православная Церковь может иметь свою собственную систему пенсионного обеспечения.

XVII. О печатях и штампах

1. Патриарх Московский и всея Руси и епархиальные архиереи имеют штамп и круглую печать с именем и титулом.

2. Священный Синод имеет штамп и круглую печать с надписью «Московский Патриархат — Священный Синод».

3. Штамп и круглую печать имеют: Московская Патриархия, Синодальные учреждения, Самоуправляемые Церкви, Экзархаты, Епархиальные управления, приходы, монастыри, Духовные учебные заведения и иные канонические подразделения, имеющие статус юридического лица.

XVIII. Об изменениях настоящего Устава

1. Настоящий Устав имеет силу для всей Русской Православной Церкви.

2. С момента принятия настоящего Устава утрачивает силу Устав об управлении Русской Православной Церкви, принятый Поместным Собором 8 июня 1988 года (с дополнениями, внесенными Архиерейским Собором 1990 года и Архиерейским Собором 1994 года).

3. Право внесения поправок к настоящему Уставу имеет Архиерейский Собор.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЮБИЛЕЙНОГО АРХИЕРЕЙСКОГО СОБОРА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО УСТАВУ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Освященный Архиерейский Собор постановляет:

1. Принять исправленный и дополненный Устав Русской Православной Церкви с последующим утверждением его на Поместном Соборе. Считать Устав вступившим в действие с момента принятия.

2. Привести в соответствие с данным Уставом гражданский Устав Русской Православной Церкви и все гражданские и внутренние уставы ее канонических подразделений.

3. Направить текст Устава в достаточном количестве экземпляров во все канонические подразделения Московского Патриархата. Опубликовать Устав в церковной печати. Включить Устав в учебный процесс в духовных школах Русской Православной Церкви.

4. Поручить Священному Синоду разработать предусмотренные данным Уставом Положение о церковном суде, Положение о монастырях и монашествующих и Положение о церковном имуществе.

Протоиерей НИКОЛАЙ БАЛАШОВ

ГЕНОМ ЧЕЛОВЕКА, «ТЕРАПЕВТИЧЕСКОЕ КЛОНИРОВАНИЕ» И СТАТУС ЭМБРИОНА[1]

(точка зрения православного)

Проект века

Сообщения о расшифровке человеческого генома в прошлом году на некоторое время заняли одно из первых мест в мировых общественных дискуссиях. Прежде, чем попытаться осмыслить правовое и этическое значение открытий в этой интереснейшей области, стоит все же уточнить, что стало реальным поводом для сенсаций.

Международный исследовательский проект «Геном человека» осуществляется уже более десяти лет. Лидируют в нем американские институты, однако участвуют в проекте и западноевропейские ученые, а также научные центры Японии, России и других стран. Участие России, к сожалению, пропорционально не столько ее научному, сколько финансовому потенциалу. Главная задача — «картирование», то есть установление точной последовательности трех миллиардов нуклеотидов, из которых состоит двойная спираль молекулы дезоксирибонуклеиновой кислоты (ДНК). Именно в ней заключена вся передаваемая по наследству информация о генетическом типе человека. Финансирование проекта (его стоимость оценивается приблизительно в три миллиарда долларов) осуществляется из общественных фондов стран-участниц. Соответственно предполагалось, что результаты исследования будут общедоступны, поскольку «геном человека является достоянием человечества», как сказано во «Всеобщей декларации о геноме человека и о человеческих правах», принятой ЮНЕСКО в 1997 году.

Составление полной карты человеческого генома первоначально ожидалось к 2005 году. Однако параллельно той же работой занялись частные корпорации, рассчитывающие на получение гигантских прибылей в результате патентования новых генетических технологий излечения рака, диабета, болезней Альц-

геймера и Паркинсона, а также других заболеваний, в развитии которых генетическая составляющая играет важную роль. Фармацевтическая промышленность вложила в эти исследования колоссальные средства. Отдачу можно обеспечить только в том случае, если удастся опередить конкурентов и запатентовать именно свою методику диагностики и лечения генетически обусловленных недугов. В последние годы лидером состязания стала американская корпорация «Celera Genomics» со штаб-квартирой в Роквилле (Мериленд). Здесь разработали собственный метод анализа ДНК. Кроме того, преимущество этой фирме принесли мощнейшие суперкомпьютеры с оригинальным программным обеспечением. Это позволило обеспечить большую точность карты генома и более удобный доступ к генетическим данным.

Акция в Белом доме

26 июня 2000 года уже готовящийся к окончанию президентского срока Билл Клинтон пригласил в свою резиденцию глав нескольких общественных и частных корпораций, соперничающих на поле генетических исследований. Это событие многократно анонсировалось в прессе и освещалось необыкновенно широко. При помощи видеомоста к церемонии подключился и английский премьер-министр Тони Блэр. Ученые заявили миру, что составление «карты человеческих генов» близится к концу. Впрочем, к настоящему времени готова только *черновая* расшифровка 97% генетического кода человека; точная же последовательность установлена лишь для 85% «кирпичиков» ДНК, а достаточно детальная информация выявлена относительно 24% генов. Как «работают» эти единицы генома и за что отвечают формируемые ими белки, более или менее ясно лишь в 3% случаев; и хотя предварительно идентифицировано уже около 38 тысяч индивидуальных генов, к концу исследования их количество, по ожиданиям некоторых ученых, может увеличиться втрое. Глава «Celera Genomics» Крег Вентер заявил на состоявшейся презентации, что на выяснение механизма деятельности всего генома уйдет еще столетие. «Настоящая работа только начинается», — подтвердил накануне первый соперник Вентера, директор проекта «Геном человека» в американском Национальном институте здравоохранения Френсис Коллинз. Однако уже в этом году, сказал президент Клинтон, предварительные результаты как общественного проекта, так и частных исследователей будут опубликованы, причем произойдет это одновременно[2].

Российские журналисты откликнулись на презентацию в Вашингтоне броскими заголовками: «Геном откроет тайну вечной молодости», «Человек прозрачный: генетики разложили нас на составляющие» или «Тайна наследственности разгадана». Мягко говоря, погорячились. Американский президент ограничился более скромным заявлением: «Сегодня мы учимся языку, которым пользовался Бог при сотворении жизни». Пусть мы усвоили пока лишь несколько односложных слов — это все же великое достижение. Уходящему Клинтону оно, возможно, помогло зафиксировать свою историческую роль в сознании соотечественников и подогреть их национальную гордость — лидерство Соединенных Штатов в самой многообещающей отрасли науки на сегодняшний день бесспорно. Английскому премьеру удалось еще раз отметить свою приверженность соблюдению прав человека и сказать о необходимости свободного доступа к результатам исследования в интересах всего человеческого рода. А наиболее существенным результатом бума в мировых массмедиа стало повышение котировок акций многочисленных биотехнологических кампаний.

Что думает Церковь о геноме?

Несмотря на всю политическую и финансовую подоплеку состоявшейся PR-кампании, рост общественного внимания к проблемам генетики можно лишь приветствовать. Ведь последствия научных разработок в этой области будут иметь чрезвычайно важное значение для всего человечества и думать об их правовых, этических, мировоззренческих и религиозных аспектах надо вовремя, то есть сейчас.

Изучение закономерностей Божия творения — это вполне достойное употребление способностей разума, дарованного нам Создателем. Еще апостол Павел писал, что «через рассматривание творений» человек способен познавать вечную силу и Божество Творца (Рим. 1:20). Отцы Церкви приветствовали изучение живой природы как один из путей к богопознанию.

Так что протестов по поводу самого факта расшифровки генома от Церкви ожидать не следует. Более того, Элладская Православная Церковь в заявлении своего Священного Синода, специально посвященном данному событию, приветствовала это «величайшее, и, вероятно, самое важное открытие человеческой науки и технологии», отметив, что Церковь «прославляет Всеведущего Бога за этот дар и выражает надежду, что более глубокое

знание нашей биологической и генетической природы будет способствовать и движению к духовному самопознанию, а также познанию Бога»[3]. Действительно, рост человеческих знаний в области механизмов наследственности и воспроизведения живой природы заслуживает признания и уважения. Лишь люди, вступившие, вопреки словам мудрого святителя Филарета, в союз с невежеством, могут враждовать с наукою и увидеть в ее фундаментальных открытиях угрозу для веры в Божие всемогущество и в Божественное призвание человека.

Впрочем, в некоторых попытках *интерпретации* этих открытий настойчиво звучит мотив некоего мировоззренческого легкомыслия, если не прямого богоборчества. Таковы, например, поспешные заявления репортеров о близящейся разгадке всех тайн человеческой личности, будто бы сводящихся к определенной последовательности нуклеиновых кислот, или о том, что «теперь и нравственный закон можно регулировать — как таблетками регулируют аппетит <...> а хозяин природы становится прозрачным как конструкция, которую инженер видит насквозь со всеми винтиками и шпангоутами»[4]. Вспоминаются известные аргументы атеистической пропаганды о хирурге, который при многочисленных вскрытиях, так и не обнаружил в человеке души, или о Гагарине, что в космос летал, но Бога там не встретил. Однако такой механистический редукционизм в стиле Бюхнера и Молешотта, действительно унизительный для человеческого достоинства и разрушительный для духовной целостности человека, едва ли разделяется ныне хотя бы одним серьезным ученым. Стоит повторить слова Т. Шекспира из Ньюкастлского института политики, этики и науки о жизни, сказанные в связи с нынешним приступом общественной эйфории относительно возможностей генетики: «У нас с шимпанзе генетический материал на 98% общий. Человек — нечто намного большее, чем совокупность генов». Том Шекспир справедливо напомнил, что его великий однофамилец «все еще может сказать нам о человеческой природе куда больше, чем все генетики, вместе взятые».

В то же время, открытыми остаются многочисленные тревожные вопросы об *использовании* новых познаний в области генетики. В чьих руках окажется это могущественное орудие? Кто будет контролировать его применение? Можем ли мы быть уверены, что оно послужит лишь ко благу человеческого рода в целом и каждого «маленького человека» в отдельности? Где границы допустимого вмешательства в человеческое естество? Не приведут ли опыты ученых к непоправимым последствиям?

Не станет ли «генетическая паспортизация» новым способом дискриминации людей, отклоняющихся от генетической «нормы»? Не умножится ли в результате внедрения методов генной инженерии и без того растущий разрыв между богатыми и бедными странами, порождая угрозу кровавых конфликтов в будущем, а то и в нашем поколении?

Все эти проблемы, конечно же, не могут оставаться в стороне от внимания Церкви. Элладский Синод в уже цитированном заявлении с тревогой отметил, что в падшем мире «ценности оказываются менее прочными, чем интересы», а потому необходимо принять действенные меры к защите новых открытий в области генетики от использования в корыстных целях, а также для утверждения власти одних людей над другими. Об опасности радикального вмешательства в природу человека неоднократно говорил Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. В связи с наступлением рубежа тысячелетий Священный Синод Русской Православной Церкви призвал к общественному диалогу о проблемах генной инженерии, «к новой серьезной оценке взаимоотношений веры и знания, роли духовного, нравственного измерения в научной, технологической и индустриальной сферах деятельности человека»[5]. С предостережением относительно возможных непредсказуемых последствий генно-инженерного вмешательства и с требованием гласного общественного контроля в этой области выступил вскоре после вашингтонской пресс-конференции митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл[6]. Наконец, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых на Юбилейном Архиерейском Соборе в августе 2000 года, приветствуется развитие медико-генетических методов диагностики и лечения. «Однако, — говорится далее в этом документе, — целью генетического вмешательства не должно быть искусственное "усовершенствование" человеческого рода и вторжение в Божий план о человеке» (§ XII.5). Церковь оспаривает ложный принцип, согласно которому научное развитие будто бы не может ограничиваться какими-либо моральными, философскими или религиозными требованиями, подчеркивая, что подобная «свобода» неизбежно отдает достижения науки во власть человеческих страстей и разрушает духовную гармонию жизни. «Поэтому ныне для обеспечения нормальной человеческой жизни как никогда необходимо возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями» (§ XIV.1), — отметил Собор[7].

Кому принадлежит «copyright»?

С точки зрения, обозначенной Архиерейским Собором, следует рассмотреть и вопрос о праве собственности на генетические открытия. Именно он был в центре внимания на пресс-конференции в Белом доме; обсуждался он и в ходе консультаций Клинтона и Блэра, предшествовавших публичному заявлению. Дело в том, что за последние годы правовые и этические аспекты патентования генетической информации и биотехнологических методик стали предметом чрезвычайно острых дискуссий. Ученые, вовлеченные в международный общественный проект по картированию генома, в большинстве своем убеждены, что нельзя допустить «приватизацию» сведений, принадлежащих всему человеческому роду. В 1992 году с декларациями такого содержания выступили Международный совет научных союзов и участники Конференции стран Севера и Юга по проекту «Геном человека» (Каксамбу, Бразилия). «Было бы пародией на справедливость, если бы выгоды [от проекта «Геном человека»] не стали доступны всем людям в каждой стране <...> Его результаты принадлежат людям нынешнего и будущего поколений, а не только ученым или спонсирующим их компаниям либо поддерживающим их странам», — заявили члены Международной рабочей группы по правовым аспектам проекта «Геном человека» на встрече в 1993 году (Бильбао, Испания)[8].

Однако финансовые интересы частных компаний настоятельно требуют патентования последовательностей нуклеотидов, составляющих человеческие гены. Одна из первых попыток защитить «интеллектуальную собственность», создаваемую в области исследований генома, была предпринята в 1988 году, когда Европейская Комиссия внесла в Европарламент проект Директивы по юридической защите биотехнологических изобретений. После долгого обсуждения Европейский Парламент в марте 1995 года отверг этот документ, но уже в декабре того же года Европейская Комиссия предложила новый вариант, отличающийся от прежнего лишь в малозначительных деталях.

Наиболее спорной представляется 5 статья Директивы. Правда, в § 1 содержится признание, что «человеческое тело на различных стадиях его формирования и развития, а также простое открытие одного из его элементов, включая последовательность или частичную последовательность гена, не может составлять патентуемого изобретения». Однако все значение этого утверждения перечеркивается следующим параграфом, согласно которо-

му «элемент, изолированный из человеческого тела или иным образом полученный в результате технического процесса, включая последовательность или частичную последовательность гена, может составлять патентуемое изобретение, даже если структура этого элемента идентична натуральной».

Ясно, что всякое исследование человеческого или любого другого гена требует предварительного извлечения его из организма и включает применение определенных технических операций. Таким образом, компания, которой удалось, например, идентифицировать ген, ответственный за развитие раковой опухоли (или, напротив, препятствующий такому развитию), сможет запатентовать свое открытие. Всем последующим пользователям этой информации придется платить.

С точки зрения богослова, это не только правовой или экономический вопрос. Ни один человек, ни одна корпорация не могут объявлять себя «авторами» того, что создано Самим Творцом мироздания. Претензия на авторское право по отношению к частям человеческого организма и живой природы вообще выглядит не только нелепо, но и кощунственно. Именно эти соображения лежат в основе резко критической оценки новой патентной инициативы, с которой выступила, в частности, рабочая группа по биоэтике Европейской экуменической комиссии «Церковь и общество» в 1996 году. При этом эксперты данной группы (включающей богословов, биохимиков, генетиков, медиков и юристов) подчеркнули, что они ни в коем случае не являются противниками биотехнологических исследований как таковых и вполне допускают возможность патентования конкретных технологий, использующих генетическую информацию, — но только не генов или живых организмов как таковых.

Тем не менее под сильнейшим давлением со стороны транснациональных фармацевтических и биотехнологических компаний Директива 98/44/CE о юридической защите биотехнологических изобретений была одобрена Советом министров Европейского Союза и Европейским Парламентом (официальная дата издания — 6 июля 1998 года). К 1 августа 2000 года национальное законодательство стран-членов ЕС предполагалось привести в соответствие с этой директивой.

Решение, однако, было опротестовано правительствами Нидерландов, Италии и Норвегии (последней — в качестве члена Европейского экономического сообщества). Эти страны подали соответствующий иск в Европейский Суд. Против директивы выступили также некоторые общественные организации, включая

«Гринпис» и «Oxfam Solidarity» (Бельгия). В совместной декларации Б. Клинтона и Т. Блэра (март 2000) признана необходимость свободного доступа к данным о человеческом геноме, что было подтверждено и в «эпохальном» заявлении 26 июня, хотя в США некоторые последовательности нуклеотидов уже запатентованы. В июне 2000 года последовали аналогичные заявления Парламентской ассамблеи Совета Европы, Комиссии «Церковь и общество» Конференции Европейских Церквей, участников встречи министров науки стран «Большой восьмерки», министра юстиции Франции Э. Жигу (в ее выступлении перед Национальной Ассамблеей), французского Национального консультативного комитета по этике и члена французского парламента Ж.-Ф. Маттеи. Во Франции вопрос стоит особенно остро, поскольку патентование генов законодательно запрещено именно в этой стране. Между тем, Европейский Союз поспешил пригрозить Франции возможными последствиями непослушания общему решению о введении в действие Директивы 98/44. Думается, что в скором времени конфликт между коммерческими интересами и этическими ценностями, укорененными в христианском мировосприятии, достигнет еще большей остроты.

Геном расшифрован: что дальше?

«Патентный вопрос» — это только одна из нравственных проблем, уже порожденных технологическим развитием. Теперь попробуем заглянуть в будущее.

Надо ожидать, что в обозримые сроки появятся возможности тотального генетического тестирования и выявления генетической информации о каждом человеке, включая его предрасположенность к определенным заболеваниям. С одной стороны, это позволит своевременно, еще до появления первых симптомов, предпринимать необходимые шаги к предотвращению опасных болезней. Роль «предиктивной медицины» чрезвычайно возрастет. С другой же стороны, разрыв между возможностями диагностики и терапии — особенно на первоначальном этапе — лишь увеличится. Одно дело — выявить у новорожденного ребенка угрозу, скажем, болезни Альцгеймера, которая может постигнуть его в определенном возрасте. Другое (и намного более сложное) — научиться лечить эту болезнь. Это значит, что человек будет обречен прожить долгие годы под дамокловым мечом страшного недуга, который, возможно, в действительности у него так и не разовьется.

Невозможно исключить и различные формы дискриминации людей с выявленными генетическими «аномалиями» — например, при приеме на учебу или работу, при медицинском страховании и т.п. Если уже сегодня много говорят о генетической предопределенности как выдающихся дарований, так и наклонности, скажем, к преступному поведению, то в будущем биологический детерминизм такого рода может еще более существенным образом повлиять на сформированное христианской традицией представление о человеке как существе, наделенном от Бога свободной волей и отвечающем за последствия своего выбора перед Создателем и перед человеческим обществом.

Но самым устрашающим образом «тирания нормальности» может проявиться в области продолжения человеческого рода. Уже сейчас развитие репродуктивных методов оплодотворения *in vitro*, «суррогатного материнства», пренатальной и преимплантационной диагностики все более способствует распространению совершенно нового восприятия человеческой жизни. А именно, «она уже не воспринимается как дар Божий, данный нам для участия в Его жизни и в Его любви», что с тревогой отметил в одном из своих выступлений перед греческой молодежью Блаженнейший Архиепископ Афинский и всея Эллады Христодул.

Действительно, ребенок становится технологическим *продуктом* целенаправленной человеческой деятельности. Концепция «репродуктивных прав», которые многими относятся к разряду неотъемлемых, фундаментальных прав человека, клонится к признанию права каждого индивидуума (независимо от пола, семейного положения, «сексуальной ориентации» и т.д.) иметь столько детей, сколько захочется, тогда, когда захочется, а в идеале и такого качества, какого вам хочется. Права самого ребенка при этом почему-то не принимаются во внимание.

Уже сейчас, когда генетической диагностике поддаются лишь отдельные заболевания, отказ родителей от пренатальных тестов (с последующим абортом в случае каких-либо «аномалий») воспринимается многими жителями развитых стран как пример поведения «негуманного» (зачем плодить больных?), а также и «антиобщественного» (зачем обременять налогоплательщиков неполноценными людьми?). В случае же оплодотворения «в пробирке» отбор наиболее «перспективных» эмбрионов с уничтожением остальных или обращением их в пользу науки становится рутинной процедурой.

Расширение наших знаний о геноме и последующее развитие генной инженерии, несомненно, предоставит возможности более

массированного применения такого подхода. «Улучшение генотипа» по желанию заказчиков (возможно, слово «родитель» со временем многие сочтут устаревшим?) может стать повседневной реальностью. Последствием неизбежно станет коренной пересмотр наших представлений о человеческой идентичности, об уникальности и свободе человеческой личности, которая вызвана к жизни суверенной волей Божией и несет в себе образ Господень, а потому не может рассматриваться как чья-то собственность или чье-то достижение. А ведь на таком восприятии человеческого достоинства зиждется вся наша цивилизация, даже если мы не произносим этих слов вслух и не формулируем наши убеждения в религиозных терминах.

Заказчиком целой популяции улучшенного в определенном смысле «генофонда» может, разумеется, оказаться и правящий режим тоталитарного типа. Пусть такие мечтания пока что принадлежат скорее к области фантастики. Мы должны быть готовы к появлению соответствующих технических возможностей.

Все это не означает, что Церкви следует выступать против медико-генетических методов диагностики и генной терапии как таковых. Ведь их применение может предотвратить болезни и облегчить страдания многих людей. Речь идет о другом — о немедицинском использовании этих методик для выведения лучшей человеческой породы, о новом издании евгенической идеологии, которая, казалось бы, достаточно скомпрометирована вождями Третьего рейха. Похоже, мы слишком быстро позабыли, что это их специалисты сформулировали само понятие «генетического здоровья нации»...

Мы стоим у черты тяжкого нравственного бесчувствия, если способны хоть на минуту забыть, что люди не делятся на первый и второй сорт. Что правом на жизнь, любовь и заботу обладает каждый человек, а больной — в еще большей мере. Что Сам Бог — «заступник немощных», как говорит Священное Писание (Иудифь 9:11).

Тем, кого не впечатляют библейские аргументы, стоило бы представить себе, что возможность отбраковывать «неполноценных» появилась бы у человечества уже в XVIII или XIX веке. Сколь многих гениев мы бы не досчитались! У нас не было бы Достоевского, потому что у него «вовремя», на эмбриональной стадии обнаружили бы наклонность к эпилепсии. Не было бы Чехова — склонен к чахотке. Не было бы Ван Гога — вероятна психическая нестабильность. Не было бы также ни Бетховена — врачи бы определили, что к определенному возрасту мальчик

оглохнет, ни Малера, страдавшего врожденной болезнью сердца... Список можно продолжать и продолжать. В каком тоскливом царстве здоровой посредственности мы бы жили! И если мы вздумаем с помощью ученых приняться за отбор потомства по ряду параметров, то именно такое царство у нас неминуемо возобладает.

Хочется надеяться, что нашим детям не придется жить в этом «прекрасном новом мире». Но для этого надо общими усилиями отстаивать те традиционные духовные ценности, которые сформировали нашу культуру. Не будем обманываться: в сегодняшнем обезбоженном мире нравственный иммунодефицит весьма велик. Как в России, так и в США, по данным социологических опросов, нашлось немало родителей, которые не отказались бы при помощи генетических манипуляций над половыми клетками подтянуть своим будущим деткам интеллект и прочие полезные качества. А ведь именно мутации половых клеток наиболее опасны, поскольку их непредвиденные последствия не оканчиваются со смертью человека, но передаются всем его потомкам.

«Не стоит открывать ящик Пандоры, если нет уверенности в том, что его можно будет закрыть. Иначе мы рискуем разрушить весь мир из-за неверного применения, недопонимания и искушения биотехнологией», — сказал несколько лет назад японский специалист в области генетических консультаций Н. Фуджики[9].

Любые усилия, направленные против легкомысленного вмешательства в человеческую природу, в определенных кругах (как правило, ангажированных в финансовом или профессиональном плане) непременно будут истолкованы как сопротивление обскурантов свободе исследования. На самом же деле речь идет о зрелом, ответственном отношении к нашим возможностям, о праве человека не становиться пленником безликого «прогресса», о праве сказать «нет», а не только «да», об отстаивании достоинства и свободы человеческой личности. Уверен, что и среди нерелигиозных людей многие в данном случае готовы разделить ту озабоченность, которая для нас, христиан, основывается на нашем религиозном мировосприятии.

Стволовые клетки и «терапевтическое клонирование»

Другой сенсацией в последнем году второго тысячелетия стало окончательно утвержденное 19 декабря решение британского парламента о разрешении использования человеческих эмбрионов для нерепродуктивного клонирования с целью полу-

чения стволовых клеточных культур. Это событие также вызвало широкий резонанс во всем мире, включая резкие отклики многих христианских Церквей. Под предлогом ожидаемой пользы для больных и под давлением финансовых интересов ряда влиятельных лоббистских групп человечество переступило еще один этический барьер.

Как известно, из первоначально недифференцированных, тождественных по составу и структуре клеток эмбриона вырастает все многообразие тканей и органов человеческого тела. Разгадка механизма программирования, определяющего такое развитие, сулит революционный прорыв в лечении тяжких дегенеративных недугов — таких, например, как не поддающиеся ныне исцелению болезни Паркинсона, Альцгеймера. Реальностью могут стать также выращивание идеальных трансплантатов, не вызывающих ни малейших признаков реакции отторжения; постепенное обновление износившихся сердечных мышц, излечение диабета, лейкемии...

Правда, пока все эти ожидания не подкреплены достаточно убедительными научными результатами. Но разве не оправдаются любые затраты из общественных фондов здравоохранения, если спасение жизни и облегчение страданий множества больных окажется реальным?

Если бы речь шла лишь о материальных затратах, ответ мог бы стать только положительным. Проблема в другом: сырьем для предполагаемых исследований и для развития соответствующих технологий должны стать человеческие эмбрионы.

Что уже сделано?

Работы подобного рода ведутся уже несколько лет. Выделение эмбриональных стволовых клеток впервые было осуществлено двумя исследовательскими группами в США в 1998 году. Профессор Джон Герхарт из Университета Джона Хопкинса (Балтимора, США) использовал в качестве исходного материала абортированные плоды. Его коллега из Медицинского центра Рамбам в Израиле доктор Иосиф Ицкович начал с той же целью перерабатывать «невостребованные» эмбрионы, оказавшиеся побочным продуктом репродуктивной технологии оплодотворения *in vitro*. Министерство здравоохранения США объявило о намерении открыть федеральное финансирование для программы экспериментов со стволовыми клетками в январе 1999 года. Правда, еще в начале 80-х годов администрация президента

Рейгана наложила запрет на использование государственных средств для экспериментов, предусматривающих разрушение человеческих эмбрионов. Такое же политическое решение было подтверждено по итогам работы специальной правительственной комиссии в 1993 году[10]. Однако все это не означает, что эксперименты с эмбрионами нелегальны сами по себе — их только не разрешается проводить на деньги налогоплательщиков. Частные компании не связаны подобными ограничениями. Они и будут перерабатывать зародыши, а государственные структуры займутся исследованиями на полученных в результате клеточных культурах. Законодателям не к чему придраться, а этические принципы — слишком субтильное препятствие, когда речь идет об ожидании колоссальных выгод[11].

Наиболее перспективное направление в использовании стволовых клеток для целей трансплантации — это, конечно, получение тканевых культур, идентичных реципиенту по своему генетическому составу. Для этого необходимо перенести ядро соматической клетки пациента в яйцеклетку женщины-донора, чтобы путем клонирования предварительно создать эмбрион, являющийся генетической копией пациента. Такой эмбрион и станет идеальным источником стволовых клеток, которые были бы запрограммированы на замещение клеток больного организма, пораженных необратимой дегенерацией.

Этические аспекты этой техники недавно рассматривались в Великобритании, которая после успехов Института Рослина в Эдинбурге по клонированию овцы Долли (1997) заняла первенствующие позиции в развитии соответствующих технологий. В августе 2000 года в Лондоне был опубликован доклад специальной комиссии, заседавшей под председательством главного врача Объединенного Королевства Лайема Дональдсона[12]. В «Отчете Дональдсона» одобрены — с учетом ожидаемого блага для тяжелобольных людей — эксперименты по получению человеческих клонов для извлечения из них стволовых клеток.

Несмотря на принятую в начале сентября резолюцию Европарламента, призывающую британских парламентариев отклонить правительственный законопроект о разрешении клонирования человека «в терапевтических целях»[13], власти Великобритании остались при своем мнении о допустимости нерепродуктивного клонирования. Надо отметить, что первые шаги к этому решению были сделаны еще в декабре 1998 года, когда члены британских экспертных советов по эмбриологии человека и человеческой генетике предложили для пользы медицинской науки

отменить запрет на клонирование эмбрионов, если их развитие будет прервано на ранних стадиях — до 14-го дня жизни[14]. Немаловажно и то, что Великобритания до сих пор не подписала выработанный Постоянным комитетом по биоэтике Совета Европы Дополнительный протокол о запрещении клонирования человеческих существ, к которому, начиная с января 1998 года, присоединились 28 европейских государств (Россия в их число, к сожалению, также не входит)[15].

Отклики христианских Церквей Европы

С протестами против решения британских властей в числе первых выступили английские католики; аналогичные заявления вскоре были сделаны в Ватикане[16].

Священный Синод Элладской Православной Церкви, возглавляемый Блаженнейшим Архиепископом Афинским и всея Эллады Христодулом, 17 августа 2000 года опубликовал специальное заявление, озаглавленное «Клонирование клеток эмбриона»[17]. Этот документ, подготовленный биоэтической комиссией Элладской Церкви (председатель — архимандрит Николай Хатциниколау), категорически осуждает проведение экспериментов, предусматривающих разрушение эмбрионов. «Наша Церковь, — говорится в заявлении, — с любовью и пониманием приветствует всякое научное достижение, которое способствует здоровью людей и дает больным надежду на сохранение жизни. Однако она не забывает и о своем долге отстаивать вечные этические и духовные ценности <...> Точка зрения, согласно которой человеческая личность начинает формироваться на 14-й день после зачатия, не может оправдать британских ученых. Это субъективное и произвольное решение схоластического рода, не основанное на научных данных. Церковь и христианская совесть с самого момента зачатия признают человека личностью, наделенной вечной и бессмертной участью <...> Улучшение жизни других людей не может основываться на разрушении миллионов человеческих существ на эмбриональной стадии развития».

Более сложной оказалась реакция Пресвитерианской Церкви Шотландии, основательно вовлеченной в изучение этических проблем современной биологической науки. Генеральная ассамблея этой Церкви неоднократно за последние годы рассматривала вопрос о статусе человеческого эмбриона. Выяснилось, что мнения членов Церкви различны. Одни считают, что эмбрион наделен человеческим достоинством, другие признают, что заро-

дыш обретает таковое лишь постепенно, в ходе своего формирования. Наконец, в 1995 году ассамблея, подтвердив святость человеческого эмбриона с момента зачатия, признала, что хотя исследования на эмбрионах и нежелательны, но при определенных условиях они все же «могут быть допущены на стадии до образования первичной полоски»[18]. Однако публикация «отчета Дональдсона» побудила руководителя многолетнего исследовательского проекта Шотландской Церкви «Наука, религия и технология» доктора Д. Брюса выступить (совместно с Советом по социальной ответственности Церкви Шотландии) с особым заявлением, в котором говорится о необходимости сохранять «особый статус» человеческого эмбриона и не допускать таких решений, которые позволяют «рассматривать эмбрион на ранних стадиях как всего лишь средство к достижению какой-либо цели». Кроме того, здесь высказано предостережение, что разрешение клонирования «в терапевтических целях» может облегчить последующее допущение репродуктивного клонирования с целью создания новых человеческих существ, что признается безусловно недопустимым[19].

Документ Церкви Шотландии стал основой для дискуссии о «терапевтическом клонировании» и об использовании эмбриональных стволовых клеток, которая состоялась летом и осенью 2000 года в Рабочей группе по биоэтике и биотехнологии Комиссии «Церковь и общество» при Конференции Европейских Церквей (КЕЦ). Обсуждение, в котором принимал участие и представитель Русской Православной Церкви, было непростым, поскольку представления о статусе эмбриона, существующие среди Церквей-членов КЕЦ, далеко не тождественны. Тем не менее предварительные итоги работы группы экспертов (богословов, философов, ученых и врачей) были рассмотрены Исполнительным комитетом Комиссии «Церковь и общество» и в октябре 2000 года направлены в Европейский этический комитет, являющийся подразделением Европейской комиссии в Брюсселе.

В этом послании указано, что «для многих Церквей и многих христиан Европы исследования на эмбрионах, включающие их намеренное разрушение, совершенно неприемлемы <...> Многие христиане убеждены, что если Бог сотворил жизнь, пусть даже находящуюся на эмбриональной стадии, людям не дано право разрушать ее». Однако и те, кто ради достижения значительной пользы для лиц, страдающих тяжкими болезнями, считает возможным допустить проведение экспериментов на эмбрионах при определенных условиях, полагают, что опасности, связанные с разрешением «терапевтического клонирования», являются черес-

чур весомыми, а потому решения британских властей поспешны и не продуманы в должной мере. «Предполагаемые эксперименты превращают эмбрионы в источник запасных частей <...> Позволить такое их использование — значит следовать чисто утилитарной логике. Именно это, в конечном счете, и предлагается в отчете Дональдсона <...> Даже животные, по английским законам, заслуживают более уважительного отношения, чем эмбрионы человека <...> Гражданское общество в Европе явно нуждается в широких публичных дебатах по данному вопросу <...> Не слишком ли далеко мы зашли? Нашему обществу нужно время для обсуждения и принятия окончательных решений».

Позиция Русской Православной Церкви

Специальных определений по вопросу об эмбриональных стволовых клетках и о клонировании в нерепродуктивных целях наша Церковь пока не выносила. Однако по существу ее позиция с полной ясностью выводится из уже упоминавшихся «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». Прежде всего, в «Основах» засвидетельствована вера Церкви в то, что «зарождение человеческого существа является даром Божиим, поэтому с момента зачатия всякое посягательство на жизнь будущей человеческой личности преступно»[20]. Эмбрион здесь осторожно именуется *будущей личностью*, в отличие от вышеприведенного заявления Синода Элладской Православной Церкви, а также многочисленных документов Римско-католического магистериума, где утверждается уже присущий эмбриону личностный статус. Действительно, такое утверждение представляется отнюдь не бесспорным — особенно если учесть, что и среди святых отцов Церкви не было единогласия по вопросу о «времени одушевления» человеческого зародыша. В частности, некоторые отцы — преподобный Макарий Великий (или автор приписываемых ему авторитетных в Церкви творений), блаженный Иероним и Феодорит Кирский, Иоанн Болгарский и святитель Кирилл Туровский — считали, что одушевление зародыша происходит не тотчас же по зачатии, но лишь спустя некоторое время, подобно тому, как при сотворении первого человека Бог прежде создал тело Адама, а затем уже «вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт. 2:7). Та же мысль отражена в «Православном исповедании» Петра Могилы: «Душа дается от Бога в то время, когда тело образуется и соделается способным к восприятию оной»[21]. Однако Церковь

никогда не сомневалась, что «зародыш во утробе есть живое существо, о коем печется Господь», как писал апологет II века Афинагор. Поэтому святитель Василий Великий указывал, что греховность уничтожения плода не зависит от срока беременности. В этом отношении, писал он, «у нас нет различения плода образовавшегося и еще необразованного»[22]. Значит, на любой стадии развития человеческое существо, находящееся в процессе становления, достойно защиты, а не *использования* в интересах других людей; его хрупкая жизнь является неприкосновенной, как и жизнь уже сформировавшегося человека, вне зависимости от достигнутого последним уровня умственной, эмоциональной и физической зрелости.

Кроме того, к предполагаемым методикам получения и использования эмбриональных стволовых клеток вполне применимо включенное в «Основы» суждение о так называемой фетальной терапии. Здесь вновь говорится, что Церковь считает недопустимым уничтожение зачатой человеческой жизни; христианская совесть не может найти оправдания такому поступку и в том случае, если в результате кто-то другой, возможно, будет получать пользу для здоровья. «Неизбежно способствуя еще более широкому распространению и коммерциализации абортов, такая практика (даже если ее эффективность, в настоящее время гипотетическая, была бы научно доказана) являет пример вопиющей безнравственности и носит преступный характер»[23].

Вместе с тем, в разделе, посвященном вопросу о клонировании человека, указано, что подобная процедура допустима в отношении «изолированных клеток и тканей организма», поскольку «не является посягательством на достоинство личности»[24].

Подобную альтернативу предлагают многие исследователи и за пределами Православной Церкви. В самом деле, источником полипотентных (то есть способных развиваться по различным типам) стволовых клеток могут быть не только уничтожаемые эмбрионы (созданные искусственно или зачатые естественным путем). Подобные клетки без посягательства на чью-либо жизнь выделяют из пуповины, крови, костного мозга и других тканей человека. Другое дело, что преодоление реакции отторжения в таком случае является намного более трудной задачей. Однако по прогнозам многих ученых, в пределах десятилетия можно ожидать разрешения этой медико-биологической проблемы.

По-видимому, именно на этом направлении и следовало бы сосредоточить основные интеллектуальные и финансовые ресурсы. Хочется надеяться, что человечество все же не пойдет по

страшному пути пожирания своих детей ради продления жизни и здоровья состоятельных стариков и старушек, — подобно Сатурну, запечатленному на фреске Гойи.

Мы вновь стоим перед выбором...

Примечания

[1] Работа подготовлена при поддержке РФФИ (проект №00-06-80013).

[2] Приведенные сведения заимствованы из сообщений International Herald Tribune, The Times, The Washington Post, The New York Times и The Wall Street Journal Europe за 26—27 июня 2000 г.

[3] См.: <www.ecclesia.gr/English/EnHolySynod/humangenome>.

[4] *С. Лесков.* — Известия, 27 июня 2000 г.

[5] Концептуальные основы церковно-государственного и церковно-общественного взаимодействия в связи с празднованием 2000-летия Рождества Христова (утверждены Священным Синодом Русской Православной Церкви 19 июня 1999 года).

[6] *Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл.* — Комсомольская правда, 12 июля 2000 г.

[7] См.: Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, №8, 2000 (специальный выпуск). С. 77—78, 88—89.

[8] Важнейшие международные документы по этому вопросу см. в сборнике: Этико-правовые аспекты проекта «Геном человека». М., 1998.

[9] Там же. С. 175.

[10] См.: <www.cnn.ru/HEALTH/bioethics/9906/embryonic.ethics>.

[11] См.: <www.cnn.ru/2000/HEALTH/08/22/ethics.matters>.

[12] UK Ministry of Health. Stem Cells Research: Medical Progress with Responsibility. Report of the Chief Medical Officer's Expert Group. London, 2000.

[13] См.: Европарламент против клонирования. — Известия, 9 сентября 2000.

[14] См.: Cloning Issues in Reproduction, Science and Medicine. London, 1998.

[15] См.: Conseil de l'Europe. Comite directeur pour la bioethique. CDBI/docs publics/inf/99/états sign réserves (99.5). Strasbourg, 24.01.2000.

[16] См.: Эмбрион — тоже человек. — Известия, 7 сентября 2000; <lenta.ru/health/2000/04/04/kloniki>; *G. Herranz.* Following the European Resolution, England should back down. — ZENIT News Agency. Sept. 8th, 2000.

[17] См.: <www.ecclesia.gr/English/EnHolySynod/cloning>.

[18] См.: Pre-Conceived Ideas. Report of the Board of Social Responsibility

to the 1996 General Assembly of the Church of Scotland. Edinburgh: St. Andrew Press, 1996; <www.srtp.org.uk/clonin32>.

[19] Therapeutic Uses of Cloning and Embryonic Stem Cells. <www.srtp.org.uk/clonin48>.

[20] Там же. С. 73.

[21] См.: *Свящ. С. Шалкинский.* О времени одушевления зачатых младенцев. — Миссионерский сборник. Рязань, 1909. №4. С. 240—249; Догматические послания православных иерархов XVII—XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 30.

[22] Василия Великого правила 2 и 8, включенные в Книгу правил Православной Церкви и подтвержденные 91 каноном VI Вселенского Собора.

[23] Основы социальной концепции... — Информационный бюллетень... С. 81.

[24] Там же. С. 79—80.

Священник ВЛАДИМИР ЗЕЛИНСКИЙ,
Н. КОСТОМАРОВА

ЗАГАДКА «ЕДИНОЙ ПЛОТИ», ИЛИ ПОПЫТКА ЗАДУМАТЬСЯ О ХРИСТИАНСКОМ БРАКЕ

Любовь-постижение

«Любовь никогда не перестанет, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится...» (1 Кор. 13:8).

...И однако вся наша жизнь как будто вступает в спор с этим апостольским упованием. Любовь, которая, по слову апостола, «долготерпит, милосердствует... не ищет своего...», — много ли мы видим ее в себе и вокруг нас? Не только любовь аскетическая, вырастающая из отсечения воли и покорения тела, но и любовь земная, как бы не прекословящая своей воле и «велениям тела», — та, что от Адама и Евы предназначена для сохранения и плодоношения любви Божией, согревающей мир, становится все более зыбкой и ненадежной. Именно в таком союзе, где любовь по замыслу Благословившего ее должна перебродить, как вино, обрести крепость, выдержку и прозрачность, она словно перегорает, скисает, портится быстрее всего. В наши дни, когда все меняется с нарастающей скоростью, убыстряются и процессы распада; если в Западной Европе сейчас разваливается каждый третий брак, то в нынешней России, где умирает больше людей, чем рождается, — приблизительно каждый второй[1]. Добавим к этому «индустрию» умерщвления плода во чреве, идущее полным ходом отравление воздуха, воды, почвы, леса, все большее отчуждение поколений, при котором опыт и история старших все менее усваиваются младшими, и множество других признаков той загоняемой внутрь болезни, корень которой — иссякание любви.

«Любовь никогда не перестанет»; беда, однако, в том, что она течет словно мимо нас. Кажется, что наша жизнь в повседневных ее проявлениях все меньше омывается ею. И все реже мы замечаем, что изначально живем, движемся и существуем в ее «воде живой», бьющей из того невидимого благодатного источни-

ка, который берет начало от Отца, давая жизнь всему, что создано в мире. Все, что делает нас людьми в подлинном смысле, берет начало именно здесь, в сокрытом истоке любви Господней, из глубины, пронизывающей собою «всякое дыхание». Вода живая входит в нас при каждой встрече с творением Божиим, и опыт этих встреч мы можем собирать по капле, очищаться им или расточать его. И, наконец, сам поток воды живой мы вполне способны завалить кучей мусора, и тогда наша жизнь бывает, по словам Библии, поражена «чахлостию... засухою, палящим ветром и ржавчиною» (Втор. 28:22). Мы лишь изредка осознаем, до какой степени от этого пребывания в любви Божией зависит само наше существование. Потому что поток ее неразделим, и та живая вода, которая «течет в жизнь вечную», питает и любовь к ближнему, и любовь к ребенку и придает крепкое постоянство союзу между мужчиной и женщиной.

Что такое любовь? Каждый из нас знает или думает, что знает, что это такое. Стоит, однако, на минуту отвлечься от накопленного нами знания, воспоминаний или опыта и попробовать приблизиться к духовной сути ее.

«Любовь — удивительное чувство, но оно не только чувство, оно — *состояние* всего существа, — говорит митрополит Антоний (Блум). — Любовь начинается в тот момент, когда я вижу перед собой человека и прозреваю его глубины, когда вдруг я вижу его сущность. Конечно, когда я говорю "Я вижу", я не хочу сказать "постигаю умом" или "вижу глазами", но — "*постигаю всем своим существом*"»[2].

Постигаю в Боге то, что Он дает мне увидеть. В браке Бог открывается мне в *иконе* ближнего, и цель брака как *постижения* есть созидание такой иконы. В этом созидании я участвую всем своим существом, телом и духом, ибо дар любви делает наш дух художником. Ни в каком другом человеческом союзе нет таких возможностей и, вместе с тем, таких препятствий для взаимного познания, как в браке. Познание начинается всегда с творения образа, в котором отражается истина явления или вещи, но когда речь идет о человеке, истина его познается в откровении образа Божия, коим всякое человеческое существо наделено при его творении. Этот образ в какие-то мгновения открывается в любви, хотя для того, чтобы отыскать его, может не хватить всей жизни. Мужчина и женщина соединяются в браке, чтобы «быть вместе», и это «со-бытие» есть взаимное постижение и обладание друг другом, в котором раскрываются все их силы, как и все их немощи. Это познание, как и вера, как

и молитва, как и все, что дает нам общение с Богом, посылается даром и приобретается напряженным усилием. «И употребляющие усилия восхищают его» (Мф. 11:12), — говорится о Царстве Небесном. Любовь в браке есть царский путь в это Царство, которое начинается с выявления и очищения образа Божия в нашей жизни.

Именно в браке, а не во влюбленности, часто занятой более собой или порхающей от одного приключения к другому и с каждого собирающей свой «нектар», любовь становится при*ближением* к другому в *евангельском* смысле. Ибо, коль скоро мы говорим о браке христианском, то именно он выявляет в человеке ту основу его личности, в которой любовь к ближнему интимно, внутренне связана с любовью к Богу, так что любовное постижение человека становится и постижением Бога. Потому что в основе брачной любви лежит *избрание*, и оно происходит по образу избрания Божия. Яхве «избирает» Свой народ, Израиль, потому что любит Его, заключает с ним завет, познает его как жену Свою, ревнует, беспощадно наказывает за измену. Сколько раз вера как верность, как доверие, как выполнение договора любви уподобляется на страницах Ветхого Завета плотскому союзу, взаимному обладанию.

> Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою; ибо крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность (Песн. П. 8:6).

Множество христианских толкователей усматривали в этих строках образ брачного союза души с Богом, как и Христа с Церковью. Печатью такого единства должен быть отмечен и земной брак. Христос говорит о «познании Отца» как сути нашей веры, как двери, открывающейся в вечность. Вечность же для каждого из нас «запечатана» любовью к другому, и заповедь «возлюби ближнего» приобретает в браке свой предельно личный, неотменимый смысл.

Другой и я

«Благословенная трудность семьи — в том, что это место, где каждый из нас неслыханно близко подходит к самому важному персонажу нашей жизни — к Другому»[3].

Может быть, только брак дает нам силу до конца принять Другого во всей полноте, сложности, красоте, но также и всей

«трудности» его личности. Принимая другого, мы тем самым даем ему возможность принять и нас. Никакой иной человеческий союз не ставит нас перед необходимостью подобного раскрытия и взаимного принятия. В этом раскрытии участвует вся личность целиком в первозданной красоте ее творения, но также и в ее пораженности грехом, сознание чего на психологическом уровне часто ускользает от нас, как часто ускользает ощущение присутствия Божия в повседневной жизни. Ибо Бог сам вступает во всякую подлинную любовь, но не в качестве какой-то отстоящей от нас принудительной религиозной морали, не под видом наблюдателя, цензора, судии, но становится источником самой любви, образующей основу жизни вдвоем. И тогда брак двоих запечатлевается браком в Боге и с Богом.

Православный подвижник, великий учитель аскетизма VII века преподобный Иоанн Лествичник учит: «Блажен, кто имеет такую любовь к Богу, какую страстно любящий имеет к своей возлюбленной». А современный греческий богослов Хр. Яннарас говорит о Православии как о пути эроса, разбивающемся на два рукава: брак и безбрачие. И хотя эротическая любовь всегда казалась противоположной аскетизму, однако все, что в Священном Писании служит для обоснования монашества, — слова об усилии при вхождении в Царство Небесное, о посте и молитве, и «возлюби Бога и ближнего» — мы вправе отнести и к браку. Как брак, так и безбрачие ставят нас перед требованием «очищения сердца», преображения эроса, воспитания небесных граждан «жизни будущего века». Однако в перспективе этой будущей жизни эротическая любовь в браке может нести в себе такие трудности и препятствия, через которые не всегда проходит монах. И прежде всего подвергается испытанию на прочность само начало брака — любовь и плод ее, — то, что называется «единомыслием душ и телес».

Ведь любовь, и об этом знают и подвижники, и влюбленные, — это состояние предельной собранности личности, открытой и обращенной к другому. Когда я обращаюсь сердцем к сердцу другого и начинаю прозревать его глубину, мне становится видимой и моя глубина, наделенная всем неведомым нам богатством любви Божией. Всякая красота тварного мира, открываемая нами, вызывает в нас желание стать свидетелями о ней. «И любовь... научила его слагать прекрасные стихи», — говорится в одной из легенд о средневековых трубадурах. Любовь всегда «слагается в весть» о благословении Господнем, ибо суть ее — в эротическом искусстве видеть личность другого, когда нашему

зрению становится доступным какой-то проблеск того, что открыто лишь любви Божией. Такое зрение открывается в нас вместе с «призванием» жениха и невесты.

«Кто такая невеста? — задает вопрос митрополит Антоний. — Невеста, по существу, это девушка, которая нашла в себе такую глубину и такую крепость, что она сумела, смогла полюбить единственной, неповторимой любовью одного человека с готовностью оставить все и быть с ним; последовать за ним, куда бы он ни пошел»[4].

Тотчас вспоминается Апокалипсис: «...те, которые не осквернились с женами, ибо они девственники; это те, которые следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел» (Откр. 14:4). Сознательно или случайно, слова митрополита Антония переплетаются со словами тайнозрителя и как будто вступают в дерзновенную полемику с ними. Ибо следовать за другим можно и в плотском союзе, коль скоро такое следование запечатлено образом Агнца. Любить — значит следовать за другим, и такой путь есть не только призвание некой идеальной жены, но, по сути, состояние всякой души, подобно невесте следующей за Богом.

Отсутствие же любви проистекает не просто из ущербности такого зрения, но прежде всего из закрытости в себе, греховной сосредоточенности на своем «я», из той буквальной одержимости им, из которой тем более трудно вырваться, что чаще всего она нами не осознается, не чувствуется. Полуслепыми глазами мы видим подле нас «проходящих людей, как деревья» (Мк. 8:24), мир становится нашей «волей и представлением» или скорее зеркалом, проекцией нашего крошечного, но разросшегося до размеров вселенной «эго». Оно нуждается в том, чтобы постоянно «отражаться» в другом или «самовыражаться» через него, идет ли речь о «воле к власти» (в политике — это создание единого «эго» однородной идеологизированной массы, словно пропущенной через «я-вождя»), об искусстве, о карьеризме, донжуанстве или просто о мелочном эгоизме, который мы видим всегда и повсюду, но лишь изредка и в себе самих. Пребывание в замурованных стенах этого «я» мучительно прежде всего для самого его хозяина, и недаром Достоевский устами Зосимы определял ад как невозможность более любить.

Конечно, любовь земная вовсе не спасает нас от самих себя, но она с такой силой ставит нас перед реальностью другого человеческого существа, делает нас зависимыми от него, что эта зависимость открывает нам смысл, исток и, в каком-то смысле, правду нашего существования. По сути, всякая подлинная любовь должна открывать нам лицо Божие в красоте другого, и если

этого не происходит, то лишь потому, что небесное начало в любви или, если продолжить мысль владыки Антония и Сергея Аверинцева, «откровение Другого» закрывается «покрывалом майи», которое словно впитывает в себя испарения, поднимающиеся от «телесного низа» (М. Бахтин). Подлинная любовь собирает воедино всего человека, так что больше нет уже ни верха, ни низа. Но часто ли мы встречаем такую любовь? Человек — эротически воспламеняющееся существо, эрос «организует», формообразует всю структуру его личности, пронизывает все его существование, и настоящий брак должен соединять это эротическое горение с огнем любви Божией, разлитой повсюду, но обретающей особое лицо свое именно в неповторимом, трудном и благословленном союзе мужчины и женщины. И когда в их отношения входит Бог, любовь становится Его пристанищем, Его таинством.

Брак как таинство

В этой переплавке эроса в таинство, обращенное к Богу, существенно прежде всего то, что в любви эротической «всерьез и надолго» делается попытка осуществления нашей любви к ближнему. Ведь влюбленность, притягивающая друг к другу жениха и невесту, становится для них школой иконопочитания.

То, что лежит в основе нынешнего кризиса института семьи, на наш взгляд, глубинно связано с иконоборческим характером времени, в котором мы живем. Этому ничуть не мешает то, что иконы в качестве музейных объектов не только в моде, но, можно сказать, и в чести. Однако, как ни странно, чем больше их становится на стенах музеев, тем меньше их остается внутри нас.

Рождение иконы в нас возникает из той, пусть редкой, способности смотреть из глубины в глубину, при которой в человеческую любовь входит любовь Божия. Она вступает в нас, если не озаряя на мгновение, то исподволь прорастая в течение всей жизни, разделенной с другим. Может быть, цель и завершение брака как раз и заключается в том, чтобы узнать икону другого?

Правду сказать, современная невеста чаще всего очень редко напоминает тот небесный ее портрет, который мы видим у митрополита Антония. Можно сколько угодно морщиться и сокрушаться по этому поводу, однако миллионы и миллионы невест стремятся выйти замуж не потому, что нашли в себе глубину и крепость полюбить кого-то неповторимой любовью, а по причинам куда более незамысловатым.

Раньше нередко вступали в брак по воле родителей (послушание которой вытекало как из обычая, сознания долга, так и из материальной зависимости), по их сговору и расчету, и предполагалось, что любовь «подключится» сама собой. Ибо роль соединения мужа и жены брали на себя совместное ложе, хозяйство, потомство, наконец, религия; довольно часто так и происходило, но иногда не получалось ничего, кроме муки и терпения. Теперь «воля родителей» перестала быть «брачным фактором», хотя остался принцип расчета и необходимости, который, в свою очередь, претерпел немалые изменения. Само слово «невеста» почти исчезло из нашего словаря; на месте невесты часто оказывается просто girl-friend, которая собирается замуж, потому что ей пришла пора, потому что она ждет ребенка от предполагаемого жениха или уже имеет ребенка от другого и ищет для него отца, потому что стремится уйти из дома от несносной опеки родителей или любой ценой хочет уехать в другую страну, потому что кандидат в мужья похож на известного футболиста (члена музыкального ансамбля, актера и т.п.), а иногда даже и потому, что будущее с ним представляется особенно многообещающим по гороскопу.

Резоны мужчины могут быть иными, но и они не всегда бывают выше. Если он, как правило, не ищет «устроиться» через брак, то его «жениховство» может вырастать, скажем, из привычки быть вместе именно с этой «подругой», т.е. желания, чтобы общее ложе приобрело наконец и общую крышу над головой, из неудачи с одной как причины женитьбы на другой, из неизбежности вынужденного отцовства и многого другого, вплоть до отчаянной попытки, часто, увы, малоуспешной, справиться с собственным гомосексуализмом.

Сколько же современных браков заключается на этих и подобных основаниях, чтобы тотчас развалиться при первом житейском толчке или приступе скуки и раздражения? Можно задать этот вопрос с интонацией благочестивого вздоха о канувшем в лету золотом веке (коего нигде и никогда не было), с привкусом пессимизма, ворчливо и театрально скорбящего о нравах и временах, однако можно ли сказать, что эти мотивы так уж уступают соображениям о хорошем приданом или расчетам о выгодной партии, бытовавшим в старые добрые времена? Подумаем, как взглянул бы на все это Христос, когда-то входивший в дома мытарей и грешников и разделявший с ними стол, и если уж не выносивший чего-то, то лишь самодовольства фарисейской праведности. Сегодня Он может не отказаться от приглашения войти под кров такового вот сложенного наспех и на

авось семейного очага, каким бы убогим и прозаичным ни было его начало, если мы пожелаем отворить Ему дверь своего дома и принести Ему в дар то, что у нас есть. У каждого из этих союзов есть надежда, ибо, начавшись с любого «сора» (как у Ахматовой: «когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда...»), брак может стать подлинным таинством, переплавкой «плоти и крови» в нечто подлинное и неповторимое, единственное, «на всю жизнь», здесь и там.

Любой брак может «сбыться», как говорила Цветаева о душе, и безо всякой горячей влюбленности и развалиться при самой неистовой любви, если она служит только разрастанию своего «я», взирающего на другого, как на свою тень, или пользующегося другим, как неким выгодно приобретенным предметом. Не столь важно, романтическое или прозаическое начало легло в основание брака, сколь важна его суть, его выбор между «браком-потреблением» в том или ином его виде и «браком-даром». Эта установка нашего духа оказывается существенней первоначальной влюбленности или отсутствия таковой. Почему устаивали и приносили обильный плод, причем не только в добром потомстве, союзы, заключенные родителями, в которых о первоначальной влюбленности не могло быть и речи? Почему жены могли любить своих мужей всю жизнь и оставаться верными им и после их кончины, хотя до замужества у них часто не было даже возможности познакомиться с ними? Потому, наверное, что «служение», как своего рода принесение себя в дар другому и покорность воле Божией, как дар Христу, были исходно включены в их воспитание и образ жизни их среды.

Разумеется, влюбленность тоже дар, всякий брак «цветет» и «светится» ею, так что этот свет ощущается не только двумя, но и всеми, кто находится рядом, кто соприкасается с ними. Однако это цветение пола, этот свет «естества» может быстро угаснуть, если в нем нет искорки благодати, огонька присутствия Божия, от которого даже из самого невзрачного, тусклого супружества может неожиданно вырасти чудо. И если «чудо брака» стремительно «демифологизируется» и идет на убыль в наше время, то как всегда потому, что «люди более возлюбили тьму, нежели свет» (Ин. 3:19), и мифы ее кажутся им все более интересными.

По правде говоря, не только под сегодняшним нашим небом люди возлюбили тьму какой-то особенно извращенной любовью; мир видывал и не такие еще времена. Но, если говорить о браке, мы видим, как происходит последовательное отсечение его от верности Богу, союза с Богом и любви к Нему. Теперь, как все

знают, любовь открыто стала общественным культом, спортом, производством, набирающим обороты с помощью телевидения и интернета, и благодаря системе противозачаточных средств, застрахованной от забот о потомстве. «Этика преображенного эроса» (Б. Вышеславцев) уступила место идеологии возбуждающей себя плоти, что в конечном счете оставляет нашему потомству лишь перспективу приятного и постепенного вымирания.

Преображение эроса совершается ради утверждения жизни, и потому никак не согласуется с культом личности тела. В браке тело служит эросу, который использует его для своих целей, а не для того, чтобы обмануть будущих родителей и произвести с их помощью жизнеспособное потомство, как считал Шопенгауэр, но скорее для того, чтобы преобразить игру плоти и крови в дар единственной встречи и узнавания. В браке «элементы» мира сего — одиночество, любопытство, симпатия и, наконец, влечение тел — соединяются и освящаются в их единстве, и это возникновение нового сплава, новой сущности как чудо «второго рождения», и есть таинство.

Таинство в христианском смысле несет в себе живое чудо присутствия Христа и тем самым служит отражением тайны Воплощения. Всякий подлинный брак несет в себе обетование о новом рождении Христа как «единой плоти» мужа и жены, так и плоти нового существа, которое может появиться на свет. Слова Библии о «единой плоти» (Быт. 2:24; 1 Кор. 6:16) могут показаться своего рода «метафизическим» насилием над нашими органами чувств, если мы не попытаемся взглянуть на брак в свете самой Пресвятой Троицы. Муж, жена и возникающее от их соединения потомство принимаются и освящаются Церковью, которая видит в них какое-то отражение троической тайны. «Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф. 5:32), и эта тайна, независимо от того, каким было ее эмпирическое начало, зародившись однажды, может возрастать всю жизнь, создавая из соединенных случаем, житейским расчетом или Промыслом двух обособленных и грешных существ в «единую плоть» двух насельников Царства Божия.

«Сплетенье тел» и Церковь

То, что Церковь вслед за Библией называет «единой плотью», рождается из «сплетенья тел» (Борис Пастернак) и благословения Отца и Сына и Святого Духа, призываемого Церковью на венчающихся. Как происходит соединение этих двух начал? В

спорах об этом ломалось немало копий на религиозно-философских собраниях начала XX века. Как соединить желание, выявляющее импульсивную, почти бессознательную природу человека, с его опытом духа, как бы несомненно этой природе противоречащим? Надо сказать, что, в отличие от богословия, у жизни не всегда есть на все готовые ответы. На последней глубине ответ дается совестью каждого, той совестью, которая не лжет перед Богом и каждому помогает найти его призвание. У апостола Павла есть слова о том, что каждый перед своим Господом стоит или падает (см.: Рим. 14:4). Перед Богом по совести возможен брак и невозможна любовная связь. Перед Богом освящается и желание, благословляется и «сплетенье тел», хотя, по-видимому, невозможно полностью изгнать из него момент эгоизма, чья греховная сосредоточенность на своем «я» делает другого лишь орудием своего желания. «Влечение к мужу», которое есть одно из наказаний Божиих после грехопадения, и «желание мужа», и «похоть очей», о которых говорит апостол Иоанн, неотъемлемые даже от самой гармоничной семейной жизни, Царства Божия не наследуют и для него не предназначены. Однако влечение к другому полу обнаруживает нашу неполноту и зависимость от другого, от его телесной природы.

Кардинал Кароль Войтыла в своей книге «Любовь и ответственность», изданной в 1960 году, говорит о том, что объектом сексуального влечения должно быть не только тело другого, но вся его личность и благо ее. «Таково "божественное" свойство любви. Действительно, когда человек желает для другого бесконечного блага, он желает для него Бога, ибо только Он есть объективная полнота блага и только Он может наполнить им человека. В его отношении к счастью, то есть полноте блага, человеческая любовь каким-то образом соприкасается с Богом»[5].

Однако само понятие счастья представляется нам богословски уязвимым, поскольку оно подразумевает полноту, невозможную на земле между двумя. Счастье, каким бы ни казалось оно простым и самоочевидным, заключает в себе парадокс: оно всегда обращено к Небу, но хочет прочно устроиться на земле. Оно открыто к Богу и, вместе с тем, всей своей интенсивной плотностью вытесняет Бога. И потому, когда счастье становится слишком полным, оно становится слишком тесным. Об этом знает даже языческая мудрость. «Il n'y pas d'amour heureux, mais il y a notre amour a nous deux»[6], — говорит Луи Арагон о той любви, которую обычно называют переполненной счастьем. И оттого в моменты наибольшего любовного опьянения в нас внезапно

просыпается трезвость и печаль. Всякая полнота и интенсивность нашего земного существования чреваты чуть заметной горечью; нам словно хочется вырваться из «капсулы души», освободиться от «сплетенья тел» и уйти на какое-то время в пустыню, в одиночество с Богом.

Вот почему православный подход к бра́ку, в котором праздник тела сочетается с томлением тела, с аскетикой и покаянной молитвой, на наш взгляд, наиболее точно отвечает парадоксальной — в христианском смысле — реальности брака. Трудность брака в том и состоит, что в нем как будто неразрывно соединяется несоединимое, благодатное и греховное, и это несоединимое дано не как данность, но как призыв и внутренняя, диктуемая совестью необходимость постоянной борьбы, и победа духовного над плотским в самом «сплетеньи тел» и в «единой плоти»... «Жизнь и смерть предложил Я тебе, — говорит Господь (эти слова относятся и ко всякому моменту человеческого существования. — *Прим. авт.*) — Избери жизнь» (Втор. 30:19).

«Избери жизнь». Это значит, что супружеское соединение в принципе (хотя и не во всяком акте) должно быть обращено к «избранию» и созиданию той новой жизни, которую мы уже несем в наших телах. Брак становится очагом эроса, зажженного в нас любовью Божией, той, что не только «движет солнце и светила» (Данте), но прежде всего беспрерывно творит жизнь. В этой обращенности к новому творению и соучастию в нем исполняется одно из основных его предназначений. Но оно никогда не может быть ни приказом, ни предписанием. «Жена... спасется чрез чадородие», — говорит апостол Павел (1 Тим. 2:15), ибо отвечает изначально заложенному в ней благословению жизни. «Женщина, когда рождает, — говорит Иисус, — терпит скорбь... но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир» (Ин. 16:21). В этой радости есть не только плотское, но и царственное, от Царства Божия проистекающее начало, радость встречи с существом, в котором, по дивному выражению апостола Павла, «изобразился Христос» (Гал. 4:19). И потому деторождение есть не только исполнение Божия Завета «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1:28), но и вид служения Богу, неотъемлемого от брачной жизни. Это служение, связанное со многими тяготами, вносит в брак и радость благословения, как и ту «скорбь», которая сопряжена отнюдь не только с муками рождения.

Бездетный брак, ни в коей мере не теряющий своей ценности, скорее может стать той болотистой почвой, куда заманивает

человеческий эгоизм и попечение о плоти. Без детей брак иногда становится затянувшимся праздником на двоих, от которого им порой становится некуда деться. В этом смысле бездетному браку гораздо труднее устоять в своей открытости воле Божией и в том, что в православной аскетике называется «трезвением», необходимым и для жизни пола. Ибо если даже не проходит хмель первоначальной влюбленности, опьянение от нее с годами может стать навязчивым, приторным и до комического монотонным. Кто не видел бездетных жен, давно расставшихся с очарованием юности и с годами постепенно переносящих влюбленность на самих себя, то везущих себя по жизни в детской колясочке, то угощающих себя различными удовольствиями, то трепетно заботящихся о своем теле? Эротическая энергия никогда не бывает невостребованной и нередко, обратившись на самого ее носителя, буквально душит его в своих любовных объятьях. Не лучшую эволюцию проделывает и другая сторона, и потому зачастую мужчина по-настоящему обретает себя в качестве мужа, лишь становясь отцом. Когда же третий — ребенок — является принципиально лишним в браке, супружество нередко становится клеткой для двух смертельно уставших друг от друга нарциссизмов, столкновение между которыми, под предлогом ли «несошедшихся» характеров, либо несложившихся обстоятельств, либо банальных измен (которые совершаются чаще не столько от нахлынувшей страсти, сколько лишь из одного желания выбраться из постылого семейного заточения), становится в конце концов неизбежным.

В отношении супружества издавна существовали две богословских точки зрения, соперничавшие между собой. Первая: брак — это плохо прикрытый грех или, по крайней мере, переносчик его отравы. Вторая: брак, даже и языческий, по идее сам по себе настолько свят, что способен источать эдемское благоухание почти без тяжелых земных испарений. Однако не существует брака отдельно от человека, такого, каков он есть, и потому брачный союз есть долгий и непростой путь, по которому, преодолев притяжение земли, человеку предстоит добраться до Бога, пусть даже Бог остается здесь непознанным и безымянным. В браке Бог приходит к каждому под видом брата-мужа или сестры-жены и каждый призван любить в муже или жене не только мужчину и женщину, но Того, Кто создал их и вошел и живет в них, и Кого мы можем узнать всегда и повсюду, даже и в самом «сплетенье тел». Об этих встречах есть поразительно смелые стихи Вячеслава Иванова в цикле сонетов «De profundis amavi»:

Из глубины Тебя любил я, Боже,
Сквозь бред земных пристрастий и страстей.
Меня томил Ты долго без вестей,
Но не был мне никто Тебя дороже <...>

Так не ревнуй же!...

Любить из глубины значит отвечать любовью на ту любовь, которая вложена во всякое творение Божие, уметь различить в каждом единственное лицо Возлюбленного. Ради осуществления такой любви существует «тесный путь» монашества, однако изредка, в какие-то благодатные, переломные или трагические моменты она вспыхивает, просыпается и расцветает в браке. Стихотворение Вячеслава Иванова обрывается неожиданной смертью последней жены поэта, и эта смерть переживается как прорыв плоти к духу, как прозрение в ее лице лика Того, Кого любят «из глубины». Любовь земная словно перегорает здесь, оставляя место той, которая ожидает нас в Царстве Небесном, когда любовь к человеку, мужу, жене, матери, отцу или ребенку уже не будет отличима от любви к Богу.

На земле же человек начинает с влюбленности и идет долгим, часто извилистым путем к любви, к той единственной изначальной любви, которая заложена в нем со дня Творения, «Но имею против тебя то, — загадочно говорит Иоанн Богослов, — что ты оставил первую любовь твою» (Откр. 2:4), и брак есть благодатный и труднейший путь к той первой любви, которая для всякого, по гениальной догадке К. С. Льюиса, есть Христос.

Возвращение к первой любви

Множество произведений мировой литературы описывают круги вокруг одного и того же сюжета: встреча — влюбленность — препятствия — их преодоление — свадьба (или просто объятие или лишь многообещающая улыбка при встрече); занавес закрывается. Подразумевается, что интересному сюжету дальше делать больше нечего, объятие не кончится, улыбка не погаснет, так что следовать далее за героями уже нет никакого смысла. Наше любопытство тянется к другим, боковым, извилистым дорожкам: приключениям, драмам, несчастной или запретной любви. Если же приключений нет, то получается, что бóльшая часть человеческой жизни проходит в некой полосе неинтересности; общее ложе, ни малейшей интриги вокруг пола, никакого сюжета для игры воображения.

Что касается христианского брака, то, по сути, его траектория совершенно иная: бракосочетание — преодоление тысячи препятствий — новое обретение первой любви. Часто при обязательной подготовке к браку (без прохождения которой католическая Церковь, например, не допускает к венчанию своих членов), учат тому, как начинать этот путь и мало говорят о том, как его продолжать или через какое-то время неизбежно заканчивать. Все знают при этом, что устоять в браке часто бывает труднее, чем проложить даже самую крутую дорогу к нему. Куда легче преподать науку совместного проживания молодым, кто с нетерпением только еще собирается освоить ее, нежели тем, кто сам готов делиться ею от избытка опыта и усталости от него.

«Крепка, как смерть, любовь», — повторяем мы, уповая на то, что крепость ее может перебороть смерть и распад. Цена брачного союза выявляется и тогда, когда мы физически и духовно проходим через опыт угасания плоти того, кто был с нами «единой плотью». Любовь исполняется, наполняется благодатью, приобретает настоящую мощь не только в терцинах и образах «Божественной Комедии», но и тогда, когда тело супруга разрушено болезнью, и тогда, когда поражен и сам его разум, и даже тогда, когда одного из супругов давно нет в живых.

Вспомним слова умирающего Тютчева:

Все отнял у меня казнящий Бог;
Здоровье, силу воли, воздух, сон,
Одну тебя при мне оставил Он,
Чтоб я Ему еще молиться мог.

Эти строки обращены к жене, когда-то оставленной поэтом ради любви к другой женщине и вновь обретенной на пороге смерти. Здесь словно обновляется икона брака или, скорее, делается попытка ее создания; так и не завершив свой разговор с Богом, Тютчев молитвенно прикасается к Его тайне через сердце и ласку другого существа, через любовь Божию, оставленную или явленную через «одну тебя». И в этóм есть своя закономерность; нередко мы опытно узнаем об осуществлении своего брака как раз в период близящегося или насильственного его рассечения. Даже простое путешествие, ненадолго лишающее нас родного очага, часто открывает нам, что привычная наша жизнь в огромной мере состояла в *диалоге с другим*, что она была со-бытием вдвоем, то есть обменом и дарением, вслушиванием и

узнаванием, со-присутствием и несением в себе другого, и потому лучшая литература о браке — это письма с дороги или из тюрьмы[7]. Но еще большей внутренней правдой бывает наделена беседа с супругом умершим, когда один, умолкший, начинает говорить устами другого и словно облекается в новый образ, который творится любовью. И потому, признаться, мы не знаем более мощной поэмы о браке, написанной в XX столетии, чем мемуары Н. Я. Мандельштам. История здесь начинается с ареста и смерти героя и движется вспять, чтобы превратиться в грандиозную фреску «страшной поры», увиденную, прожитую, осмысленную в образе, судьбе и поэзии одного человека — Осипа Мандельштама. Трехтомник этих воспоминаний останется не только необходимейшим введением в «советскую жизнь на воле», но и одним из самых подлинных доказательств *осуществившегося* брака.

Апостол Павел призывает супругов, да и всех христиан, носить бремена друг друга (см. Гал. 6:2), и без такого разделения бремен действительно не может состояться ни один брак. Но не следует ли носить и дары друг друга и сами «иконы» друг друга, под которыми стоит подпись Творца каждого из нас и даже — как бы это выразить? — звучание или интонацию друг друга, вовсе не смешивая их в одно, но давая прозвучать другому в своей душе, в глубине своего существования. Здесь «тайна трех», ибо, когда это соединение удается, между ними всегда стоит Христос. Два образа встречаются в первообразе, и только здесь эта встреча может быть подлинной и неразрывной.

Если мы станем говорить об отличии сегодняшнего католического взгляда на брак от православного, то нам вовсе не обязательно обращаться к западному воззрению на соединение полов, столь суровому у блаженного Августина, ибо оно давно оставлено и практически забыто. В Западной Церкви сегодня мы видим скорее вполне оптимистическое, доверчивое, почти безмятежное отношение к браку, скрепленному таинством. Православие же, напротив, в богословии своем восхваляя брак как творение рая, милость Божию к человеку и преддверие Царства[8], гораздо строже относится к его повседневной практике, настаивая — и по праву — на некоторых аскетических принципах, которые должны упорядочивать и сами празднества плоти. В католичестве есть разработанная школа подготовки к браку, воспитания ответственности перед ним и даже некоторой дисциплины отношений в нем, и этой науке, возможно, и православным было бы не грех поучиться, однако в силу иного (скажем, куда менее драматического) воззрения на человека

там исчезла традиция воздержания и поста (в том числе и столь непреложного для Восточной Церкви воздержания перед участием в Евхаристии). Однако Западная Церковь ни при каких обстоятельствах не допускает развода, и если один из супругов оставляет другого, то оба они, и виновный, и наказанный (коль скоро брак их был заключен в Церкви), в равной мере на всю дальнейшую жизнь, до последнего вздоха, должны выбирать между новым браком и причастием. Ибо от всякого, живого или давно развалившегося брака может освободить только смерть одного из супругов. Если брак не удается, то бывшие супруги, желающие оставаться полноправными членами Церкви (как причастники, катехизаторы, восприемники при крещении, члены церковного совета и т.п.) обречены на вынужденное монашество.

Ну а если такое, ими не избранное призвание, оказывается им не по силам? Если новая любовь вторгается в их жизнь? Не в одном ложе только дело, но прежде всего в четырех стенах, куда возвращаются в одиночку, иногда с приятной мыслью, что «здесь меня больше не побеспокоят», за которой прячется тоскливая мысль, что этот покой давно уже стал уютной клеткой с телевизором, откуда втайне хочется вырваться любой ценой. В наши дни католическая Церковь не знает, что делать со многими миллионами «второбрачных» своих чад, которым кажется, что Церковь отсекла их от себя и потому в свою очередь повернувшихся к ней спиной. Иногда они бывают даже ревностны в вере, ибо, пережив обращение в зрелые годы, они имели несчастье завести до того новую семью и неизбежно – не по чьей-то мстительной воле, но в силу канонов (опирающихся на слова Христа, как бы «окаменевших» в каноническом праве и не допускающих исключений) – оказались, в какие бы сочувственные и благожелательные слова это ни облекалось, в положении прихожан «второй категории».

Трудность быть «единой плотью»

Подобно живому организму, любой брак существует во взаимодействии с окружающей средой. Он должен стать инициацией нашей жизни в вечности и вместе с тем он погружен в самую незамысловатую, жесткую повседневность. Может быть, брак, действительно, райское изобретение, но за пределами рая или, точнее, в этой прихотливой игре рая и ада, которая есть наша жизнь, он нередко оказывается беззащитным. Сегодня, под

влиянием отравления окружающей среды, разрушения «экологии духа», идолопоклонства телу брак разрушается на глазах. Реальным путем спасения брака, на наш взгляд, может стать возвращение к его церковности не столько в формальном смысле, но в созидании семьи как общины, соединенной в небесном и земном «под главою Христом» (Еф. 1:10). Брак — улица или даже лестница, ведущая к храму, который называется любовью, — словом, которое всегда подвергалось наибольшей порче и инфляции и тем не менее всегда обретало в себе силы самовозрождаться, самоочищаться, избавляться от пораженных клеток. Самоочищение же означает покаяние, прощение и верность.

Покаяние в изначальном смысле — это освобождение от идолов, которых человек созидает внутри себя, в том числе и идолов, созданных самой любовью. Часто, даже пламенея как будто неистовой страстью, мы бываем влюблены на самом деле более в себя, чем в другого, воспринимая его как необходимое к себе дополнение настолько, что личность другого иногда оказывается просто не нужна. Убийства или самоубийства из-за любви суть последствия идолослужения страсти, иногда требующего себе кровавых жертв. Покаяние, начав с малого, с признания «здесь я был неправ», — уводит затем человека в глубину его сердца, к тому, что апостол Павел называет «разделением души и духа» (Евр. 4:12), когда дух обретает способность судить «помышления и намерения сердечные», признавая некоторые из них греховными и неподлинными, предающими изначальное наше «я», запечатленное образом Божиим. В покаянии человек отсекает от себя то, что он сознает чуждым себе, то, что «уже не я делаю, но живущий во мне грех» (Рим. 7:17). Семейная жизнь, в которой супруги всегда и во всем правы друг перед другом, оказывается наименее устойчивой. В этой правоте — своей на каждого — брак задыхается, как тело, закутанное в полиэтилен.

В покаянии нельзя перейти через край, как и в неразрывно связанном с ним прощении, ибо «живущий в нас грех», обычно слепой к себе, очень хорошо видит грех ближнего, и потому, чем ближе человек подходит к другому, тем порой сильнее отталкивается от него. Наше «я» в какой-то степени хочет сделать другого своей собственностью, игрушкой, идолом, зеркалом, поводырем, наконец, улучшенной своей копией и, как правило, натыкается на подобное желание со стороны другого. Собственно, большинство браков разбивается именно из-за этого столкновения, и никакая влюбленность от этого взаимоотталкивания не спасает, но делает его бесконечно более драматическим. И до

тех пор, пока у супругов, как у эммаусских путников, не откроются глаза, и они не увидят Христа друг в друге, их брак, даже страстный, спаянный, радостный, останется лишь перемирием двух эгоизмов, двух влечений, двух потребностей, наконец, двух удобств. Прощение означает, что мы принимаем покаяние другого, в каких бы неприметных формах оно ни выражалось. Прощение — это, может быть, самая трудная из заповедей брачной жизни, потому что оно требует отказа от того, от чего человеку труднее всего отречься — от собственного лелеемого страдания.

С обидой бывает справиться труднее всего, ибо и она род одержимости; предположим, жена обнаруживает неверность мужа: «Как ты мог? нет, как ты мог, после всего того, что я для тебя сделала!?» — повторяет она в ответ на бормотание, что, мол, в измене не было никакой любви, а лишь так, одна физиология. Муж узнает о неверности жены и картины ее измены, всякий раз с новыми подробностями, становятся его наваждением. При этом брак не всегда распадается (дети, общий дом, разные внешние связующие обстоятельства, а для многих верующих также невозможность развода), но становится гнездом змей, которых каждый заботливо высиживает в своем сердце, и нет змей более ядовитых, чем те, что порой произрастают в счастливых по виду браках. Этот яд передается и детям, а те несут его дальше в жизнь, и убивается он только одним словом, одним жестом, одной улыбкой прощения. Главный принцип прощения в том, что нельзя ему поставить законные и разумные границы: чем больше вина, тем более благодатным и таинственным становится акт или, скорее, сокровенный подвиг прощения.

Безграничность прощения не означает его автоматизма, иногда для сохранения подлинного «небесного» брака следует отказаться от телесного, если один из супругов не способен к верности, а иной раз даже предлагает брак втроем; общее ложе с ним становится «скверным» для всех троих, однако оно не требует обязательного рассечения брака, ибо верность одного может в конце концов спасти и обратить другого. И это стояние в верности, для кого-то естественное как дыхание, а кому-то дающееся повседневным усилием, служит еще одной составляющей христианского брака, построенного на евангельском «камне».

«Надо помнить, — пишет митрополит Антоний, — что единственный способ возродить человека, единственный способ дать человеку возможность раскрыться в полноте — это его любить; любить не за его добродетели, а несмотря на то, что он несовершенен, любить просто потому, что он человек, и потому, что

человек так велик и прекрасен сам по себе. В это мы можем верить всегда. Мы не всегда можем это видеть, только глаза любви могут нам позволить прозреть это»[9]. Митрополит Антоний называет такое состояние таинством, а местом его совершения — сердце человека. Если монах, говорит он (на наш взгляд, несколько схематизируя), должен полюбить ближнего через Бога, то муж и жена должны полюбить Бога через ближнего. И в обоих случаях они должны исполнить заповедь Христа: «отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мной» (Мф. 16:24). Это отвержение себя есть условие осуществления всякого настоящего брака, в том числе и между язычниками, — брака, который христиане с древних времен признавали действительно браком, а не сожительством. Неразрывный союз мужчины и женщины есть взаимное приношение себя другому и вместе с тем приношение всему человечеству, ибо здесь, пусть даже и вслепую, пусть хоть в малой мере, но осуществляется заповедь о любви и самоотречении. Всякий подлинно состоявшийся брак между нехристианами можно было бы назвать формой «анонимного христианства», или, точнее, не узнавшего себя христианства. И если в будущем (уже постепенно выступающем из тумана) тот, кого Иисус называет «князем мира сего», вновь захочет покончить с христианством, он больше не будет взрывать храмы или превращать их в коровники, но примется за разрушение или размывание семьи, которое, впрочем, уже идет полным ходом.

Но что делать с браком, если любви в нем нет? Если ее вообще никогда не было? Или если муж более привязан к матери, чем к жене? Или жена из-за страха беременности или просто затянувшейся непрощенной ссоры отказывается жить со своим мужем? Или муж, открыв измену жены, начинает испытывать к ней непреодолимое, почти физиологическое отвращение?

Прежде всего надо сказать, что в христианстве нет какого-то золотого ключика, которым открывается потайная дверь всех запутанных ситуаций, того, что задешево продается сейчас в популярных журналах. Евангелие учит только «перемене ума» или, для начала, изменению взгляда, смотрящего не только вовне, на «сучок в глазу у другого», но вовнутрь, на «живущий во мне грех» (Рим. 7:17). Грех не присущ браку в его «райском» виде, но грех неотъемлем от каждого из нас, изгнанников из рая, и он, разумеется, проявляет себя, и весьма активно, также и в браке, в особенности же в стихии «непреображенного» эроса. И тогда ограничение этой стихии, и даже отказ от нее помогает сохранить и обновить супружеский союз, ибо в этом случае мы

возвращаемся к той его основе, которая часто, особенно на первых порах, бывает подавлена полом. Всякий кризис может быть преодолен через жертву, в данном случае это может быть жертва чувственностью. «Хотеть — это дело тел, а мы ведь с тобою души», — говорит Марина Цветаева, и стоит освободить душу от бремени «хотения» или хотя бы обуздать его, как она начнет распрямляться сама по себе. Трудно быть единой плотью, ибо греховность нашей натуры ищет разрыва, обособления, подчинения себе другого, и в том неслыханном «приближении» к нему, которое бывает только в браке, в нас пробуждаются все темные и светлые силы. Влечение одной плоти никогда не бывает без чувства отталкивания, как и любовь, построенная только на влечении тел, всегда рискует, споткнувшись о первый же камень, свалиться в пропасть.

«Потом возненавидел ее Амнон величайшей ненавистью, так что ненависть, какою он возненавидел ее, была сильнее любви, какую имел к ней» (2 Цар. 13:15), — говорится о сыне Давидовом Амноне и его сестре Фамари, которую он сначала «полюбил... до того, что заболел из-за нее» и, хитростью заманив в свою палатку, взял силой. Этой любовью, заболевающей ненавистью, уже изначально заражена жизнь пола, когда она лишена малейшего прикосновения духа, ибо ненависть к другому иногда чревата отвращением к себе, когда она выражает восстание нашего духа против того искаженного образа, в котором я не хочу себя видеть. И потому всякая любовь, добытая насильно или купленная на рынке живого товара, кончается так, как у Амнона, приказавшего слуге: «Прогони от меня вон и запри дверь за нею» (13:17).

В браке, когда он построен только на желании обладания, именно этот комплекс чувств часто приводит к его распаду. Поэтому всякий подлинный брак требует преображения пола, восприятия его как выражения личности другого; в какие-то критические моменты преображение пола может потребовать даже отказа от него. Но семья при этом сохраняется, а не разрушается, у нее даже появляется «второе дыхание». Семья — это не только пол, но и потомство, но и дом, но и община, спаянная единым духом, как и вся жизнь, согретая общим теплом. Построение семьи как «малой Церкви», по известному выражению святителя Иоанна Златоуста, может спасти ее от распада. «И ненавижу ее и люблю. Это чувство двойное» (Катулл) исчезает, когда понемногу отступает «диктатура пола» и начинается диалог личностей на равных. Без такого диалога, а точнее, без *таинства общения*, по сути, невозможен и брак. Из

него можно исключить общее ложе и даже страстную влюбленность (которая, если не увядает, перерастает во что-то другое), но нельзя исключить этого причастия тайне другого и телом, и духом, и всей жизнью, в каком-то смысле одной на двоих, потому что брак в полном смысле есть именно соучастие в тайне. Укоренившееся, окопавшееся в себе одиночество (которого не бывает в подлинном монашестве, если оно — «*наедине с Богом*»), то унылое одиночество наедине со своими удобствами или хворями, кошками или огородом, тесным углом или счетом в банке (встречаем ли мы его у закоренелого холостяка, в причудах старой девы, в надломленности потерпевших крушение любовников) — «нехорошо... человеку» (Быт. 2:18), ибо слишком легко засасывается воронкой всепоглощающего и фанатичного служения «себе, единственному», которое иной раз даже и при христианнейших убеждениях заставляет нас работать лишь собственной «плоти и крови». Человек так устроен, что чем больше он отдает себя в дар другому (в особенности, когда этот «Другой» пишется с заглавной буквы), тем более обретает самого себя. «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф. 16:26).

Не всякому, однако, удается найти Другого в браке, за неимением брака или возможности его сохранить, да и не у каждого хватает рассудительной мудрости, чтобы найти центр мироздания не в себе, но в другом, ближнем. Поэтому помнящим о том, как «нехорошо» (в библейском смысле), как искусительно одиночество, вполне уместно было бы порекомендовать усыновление или удочерение ребенка как форму служения, а точнее богослужения жизнью. Сколько же одиноких и засыхающих человеческих душ, не говоря уже об устроении детских судеб, могло бы расцвести любовью, а стало быть, и «вступить в брак» со Христом на этом пути. Это может касаться и пар, душевно или физиологически неприспособленных к браку как соединению противоположных полов. Конечно, пока христианство будет приниматься всерьез, оно не сможет благословить однополую любовь, тем более, что гомосексуализм вызывается не только природой, но более всего модой, обычаем, нравами, привычкой, иной раз, даже диктатом среды. Двери Церкви ни для кого не должны быть закрыты, однако каждый должен входить в них, стряхнув с себя ветхого человека, а в случае с людьми «нетрадиционной сексуальной ориентации», как их называют, это отвержение себя становится многократно более трудным, но, стало быть, и тем более благодатным.

Почему бы двум, одинаково ужаленным однополой любовью, но разных полов, не соединиться для того, чтобы только на основе дружбы, взаимной симпатии, общей веры создать семейный очаг, в котором уже не тлеет «угрюмый, тусклый огнь желанья», но горит тихий огонек неплотской ласки, нерастраченной нежности? И почему бы такой семье не взять в свой дом сирот, не стать на деле отцом и матерью? Возможность служения и подвижничества, пусть и несообразная с логикой мира сего, не закрыта ни от одного человека, в каком бы «звании» он ни был призван к нему. Тот, кто хочет служить «сатурналиям» плоти, будет справлять их до тошноты, не интересуясь тем, приходил ли на землю Христос или нет, но если однажды Он войдет в его жизнь, какой бы темной она ни была, что Он сделает с ней? Ведь чем гуще тьма, тем теснее и круче должен быть выход из нее, но, как сказано в Евангелии, о тех будет больше радости на небесах, чем об обухоженном, ревниво оберегаемом одиночестве, даже и без видимых плотских грехов.

Брак и пол — эта связь не столь уж нерасторжима, как думают, ибо возможен брак и без пола, точнее, без телесного воплощения эроса даже и среди самых нормальных существ. Среди католиков, как мы говорили, вступивших во второй брак после развода, но однажды поставленных перед жестким выбором: полноценная жизнь в Церкви или полноценная супружеская жизнь, есть и такие, которые выбирают первое, годами живя под одной крышей как брат с сестрой. Есть и такие, разумеется, их единицы, которые вступают в брак с намерением остаться девственными на всю жизнь и живут именно одной семьей, но без пола, реализуя таким образом свое призвание к браку, хотя воздержание вовсе не дается им легко. Или, например, супружеская чета Жана и Люсет Алленгрен, двух французов, которые, родив одну дочку, а затем, не имея больше детей, открыли новое призвание в своем браке: они стали усыновлять брошенных, психически неполноценных детей. Таким вот образом они вырастили, поставили на ноги семнадцать детей, дав образование тем из них, кому можно было дать[10]. Брак есть также и это, уже не говоря о том, что брак существует, а иногда даже и по-настоящему расцветает к старости, когда угасает пол, но остается огромное наследие «единой плоти» и души, накопленное в течение долгой жизни.

Любовь есть главное призвание человеческой жизни, она начинается с узнавания тайны личности, и это призвание исполняется, когда любовью мы открываем богоподобие другого; как все, что дается от Бога, брачная любовь не может быть бесплодной. Будучи целью самой по себе, она выражает себя во мне, приносит плод «сам тридцать или

больше». Речь не идет, в данном случае, лишь о детях, но о том плоде, который должна дать малая Церковь. Как «время и место», событие и средоточие любви, брак должен излучать любовь и вовне; домашняя церковь должна быть очагом гостеприимства и теплоты, которые должен чувствовать всякий, вступающий на ее порог. Как любовь матери и отца к ребенку есть первое и очевидное проявление ласки Божией к человеку, посылаемой через семью, так и теплота семейного очага, обогревающего других, должна стать средоточием этой ласки.

И еще одно призвание есть у христианской семьи — быть хранилищем и проводником памяти. «У Бога все живы», — говорит нам вера и мудрость Церкви, но в чьей же памяти сохраняется эта жизнь на земле? Семья — это не только общее ложе, но, договаривая вещи до конца, и общая могила и «вечная память», певаемая не только на панихидах, но и несомая в сердце детей, внуков, правнуков. Однако великим вопросом эсхатологии остается вопрос о том, что будет с браком в той новой жизни, которая ждет нас за гробом, и не только с браком, но и с отцовством, материнством, сыновством, со всякой человеческой близостью. Может ли «одна плоть», о которой говорит Писание, быть рассечена после распада тела? Может ли мать не узнать детей своих, а сын или дочь забыть лица родителей, ибо, если Бог есть любовь, по словам апостола Иоанна, то любовь тленная и целиком земная превратится в пепел, а нетленная осолится огнем Божиим.

«Ибо в Царстве Небесном... единственность брачного союза раскроется в общении со всей Церковью, и мы поймем, почему брак — это евхаристическое таинство»[11].

Все главные моменты нашего существования часто сопряжены с опытом брака; начиная с детства, когда взаимная любовь родителей является наилучшей средой для нашего возрастания, до последних дней нашей жизни, когда мы уходим из нее и теплота мужа или жены, любовь детей провожают нас до последнего дыхания. «Смягчи последней лаской женскою мне горечь рокового часа», — писал Пастернак незадолго до кончины. Узнаем, «постигнем ли мы всем своим существом» в этой ласке лик Христов, склонившийся над нами и обращающий «роковой час» в час встречи и упования?

«Любовь никогда не перестанет», — дерзнем перефразировать Павлово пророчество, хотя и влюбленность угаснет, и тела состарятся, и влечения, о котором сказано, как о проклятье — «к мужу твоему влечение твое» (Быт. 3:16) — больше не будет. Любовь не всегда бывает в начале пути, для христианина главное, чтобы она была в его итоге, в его завершении, в исполне-

нии всей его жизни, той жизни, которая «пребывает в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос» (Гал. 4:19).

Примечания

[1] Эту пропорцию следует считать приблизительно равной, коль скоро мы учтем, что вступление в брак на Западе, которое в среднем происходит значительно позже, чем в России, есть не только любовное, но в значительной степени и «экономическое предприятие», связанное, как правило, с приобретением общего жилища, что требует усилий и жертв, определением своего места в жизни, независимостью от родителей, как, впрочем, и с риском утомительного и дорогостоящего бракоразводного процесса. И если каждый третий брак распадается даже при всех этих скрепах (которые пока очень слабо действуют в России), это говорит о достаточно серьезном кризисе института семьи.
[2] *Митрополит Антоний Сурожский.* Таинство любви. Беседа о христианском браке. СПб., 1994. С. 4.
[3] *С. С. Аверинцев.* Брак и семья: Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи. «Православная община», №41, 1997. С. 85.
[4] *Митрополит Антоний Сурожский.* Назв. работа. С. 8.
[5] *Karol Wojtyla.* Amour et Résponsabilité. Paris, 1978. P. 127.
[6] «Счастливой любви не бывает, но есть наша любовь на нас двоих» (*фр.*).
[7] Например «Письма Ольге» Вацлава Гавела, отчасти даже «Голос из хора» Абрама Терца или бесчисленные и безвестные лагерные писема.
[8] См.: *С. Троицкий.* Христианская философия брака. М., 1995. С. 184—185. «Ни Церковь, ни государство не являются источником брака. Напротив, брак есть источник Церкви и государства. Брак предшествует всем общественным и религиозным организациям. Он установлен уже в раю, установлен непосредственно самим Богом. Бог приводит жену к Адаму, и Адам сам объявляет свой брачный союз независимым от какой бы то ни было земной власти, даже и власти родителей (Быт. 2:24, ср. Мф. 19:6). Таким образом, первый брак был установлен Божией милостью».
[9] *Митрополит Антоний.* Назв. работа.
[10] *Robert Masson.* Montjoie. Paris, 1988.
[11] *Nicolas Lossky.* Le marriage, le sacrement et vie quotidienne. Supplement SOP 155, 1991.

*ИОАНН МИРОЛЮБОВ**

ЕДИНОВЕРИЕ: ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН ИЛИ АКТУАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОСТИ?**

Можно назвать несколько причин, которые вызывают интерес к настоящему форуму православноверующих старообрядцев. С одной стороны, значительная часть старообрядцев всех согласий всегда весьма болезненно переживала трагедию русского церковного разделения, ибо всякое раздирание Тела Христова не может не ранить душу искренне верующего человека. С другой стороны, часть т.н. старообрядцев-беспоповцев сознает аномальность своего церковно-канонического устройства, сложившегося в силу исторических событий XVII века, и прилагает определенные усилия к изучению возможности восстановления церковной иерархии и полноты Святых таинств.

Ушедшее столетие давало реальные надежды на восстановление русского церковного единства, но оно же было ознаменовано новой серией трагических расколов и разделений. Обстоятельства времени должны заставить сегодня всех русских православных христиан внимательно относиться к любой инициативе, способствующей, достижению церковного единства, высоко ценить любые конкретные результаты в этом направлении. С особенной зоркостью следует обратиться к историческим попыткам достижения церковного единения, критически их переосмыслить, сопоставить с проблемами современности. Таким образом, внимание к такому русскому церковно-историческому феномену, как единоверие, обусловлено и актуальными, насущными проблемами дня сегодняшнего. При этом, заранее следует оговорить, что непременным условием действенности любых шагов на пути к

---

* Старший наставник Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины, доктор теологии.

** Доклад, прочитанный на конференции «200-летие старообрядных приходов в лоне Русской Православной Церкви». Орфография оригинала сохранена.

церковному единению является искренность и взаимное доверие, желание честно извлечь уроки из прошлого, как бы горько и болезненно эти уроки сейчас ни воспринимались.

Первое, что необходимо признать при историческом изучении единоверия, что само это церковное движение далеко не вполне выполнило изначально возлагаемые на него задачи, а сам термин в историческом сознании старообрядцев имеет скорее отрицательное, чем позитивное смысловое значение. Причина этого кроется в обстоятельствах возникновения единоверия, формулировке поставленных перед этим церковным движением задач, и конкретных способах их реализации. Традиционные или современные традиционалистские старообрядческие источники обычно склонны сравнивать единоверие с унией, прочно вошедшей в православное сознание как явление негативное[1]. К сожалению, для таких параллелей имеются исторические причины. Можно сказать, что сама по себе абстрактно замечательная идея унии (от лат. unio — союз, единство, объединение) в конкретном воплощении при попытке соединения римо-католичества и православия (Лионская, Ферраро-Флорентийская, Брестская унии) имела по крайней мере два однозначно отрицательных аспекта: во-первых, от православных требовался значительный и недопустимый вероучительный компромисс, впрямую искажающий догматическую традицию Древней Церкви, (проблема filioque, исключительная сакрализация папского престола и т.д.); во-вторых, введение унии обуславливалось внешнеполитическими обстоятельствами и происходило под прямым и жестким принуждением светских властей. Поскольку же принятие старообрядцами единоверия имело под собой не только безусловные идеальные мотивы (восстановление церковного единства), но и внешнее принуждение, это обстоятельство позволяло идейным противникам перехода в единоверие искать соответствующие аналогии в истории заключения церковной унии с Римом. Православное Российское государство XVIII—XIX веков в силу своей особой природы не знало отделения церковных проблем от сугубо светских, государственных — отсюда попытки преодоления церковного раскола использованием полицейских и даже военных сил, экономическое и правовое давление на старообрядцев, в особенности на представителей состоятельных слоев, вынуждающее их принимать единоверие помимо внутренних убеждений, в сущности — насильно. Следовало бы при этом заметить, что при органическом единстве в Российской империи светских и церковных властей, политика внутреннего отношения к старооб-

рядцам определялась все же светской императорской властью (при этом, конечно, находились церковные иерархи, всячески ей потакающие), поэтому гораздо важнее сегодня обращаться не к историческим обстоятельствам введения единоверия, а к внутреннему содержанию, «идеологии» этого церковного движения. С другой стороны, невозможно не считаться с *исторической памятью* старообрядцев, дорожащих ею и болезненно воспринимающих ее игнорирование.

Обратимся непосредственно к идеям единоверия, сформулированным задолго до утверждения Священным Синодом «Правил единоверия», представленных в 1800 году московским митрополитом Платоном (Левшиным). Еще в 60-е годы XVIII столетия новгородский митрополит Димитрий (Сеченов) и псковский епископ Гедеон (Криновский) представили на рассмотрение Священного Синода свои заключения о возможности совершения богослужений в православных храмах по старому обряду на условиях церковного единения. Их выводы сводились к следующим четырем положениям: 1) желательно в Церкви иметь полное согласие ее членов не только в делах веры, *но и в обрядах;* 2) при единстве веры *«по снисхождению к совести немощных»* в Церкви может быть дозволено употребление «различных обрядов, при православном знамении последних»; 3) *дозволение* употреблять старые обряды *не входит в противоречие* с клятвами собора 1667 года, как принесенными не на обряды и «не за обряды»; 4) употребление старых обрядов может быть спасительно лишь в лоне Православной Церкви[2].

Из этих положений не требовал бы никаких комментариев лишь пункт 4, если бы не известные расхождения во мнениях при определении критериев истинности и границ Православной Церкви (при любом расколе каждая сторона остается в твердом убеждении, что вне Церкви находится именно противная сторона). После снятия клятв соборов 1666/67 годов Поместным Собором РПЦ 1971 года неактуальным становится и обсуждение пункта 3, хотя его неискренность способна воздействовать на совесть старообрядцев и доныне: ведь само по себе осуждение за непослушание церковной власти и удаление в раскол было бы правомочно, если бы собственно раскол имел место до московских соборов 1666/67 годов, а не был бы спровоцирован их деяниями и фактически совершен их клятвами.

Главная же ущербность изначально заложенных в установление единоверия идей видится в первых двух положениях. Практически они объявляют учреждение единоверия делом *вре-*

менным, конечной целью которого является полная *унификация* русских церковных обрядов, а старый русский церковный обряд признается лишь *терпимым* и явно *ущербным*. Можно сказать, что вся дальнейшая история единоверия, в которой даже на протяжении XIX столетия обретается немало светлых и искренних сторон, была борьбой с этими первоначально неверными установками, их полным переосмыслением, вплоть до совершенно иных и порою противоположных выводов.

Если «Правила единоверия» 1800 года содержали в себе явно дискриминационные нормы по отношению к придерживающимся в лоне РПЦ старых обрядов (запрещен переход из новообрядчества в единоверие, преподание Святых тайн единоверческими священниками, новообрядцам допускалось лишь в исключительных обстоятельствах и т.д.), то постепенно эти нормы либерализуются. Но и при некотором изменении «Правил единоверия» в 1881 году подтверждалось, что «учреждение единоверческих церквей последовало по снисхождению Православной Церкви для облегчения отторгшимся от нее пути возвращения в лоно Церкви»[3].

Взгляды на единоверие как учреждение временное и направленное в конечном счете на унификацию обрядов (т.е. замену старых новыми), при категорическом отказе признать равные возможности в употреблении обоих обрядов, вплоть до манифеста о веротерпимости 1905 года, высказывались совершенно откровенно. Так, в учебнике для духовных семинарий наиболее авторитетного по тем временам исследователя старообрядчества профессора Санкт-Петербургской духовной академии П. С. Смирнова «История русского раскола старообрядства» дается такое определение: «Единоверие есть условное единение старообрядцев с Православной Церковью: во имя союза с Церковью "старообрядцы" принимают от нее законное священство. Церковь же дозволяет им содержать "старые" обряды и книги»[4]. Из этого определения следует:

1) единение носит *условный* характер, причем полному единению, очевидно, мешает отсутствие обрядового единообразия; 2) старообрядцам лишь *дозволяется* держаться старого церковного обряда; 3) двукратное употребление кавычек по отношению к старому обряду должно, видимо, подчеркнуть заблуждение старообрядцев, что они придерживаются более древних обрядов. Не менее откровенны рассуждения профессора П. С. Смирнова в том же учебнике, по которому обучались все будущие священнослужители, о попытке единоверцев в 1877—1878 годах не-

сколько смягчить «Правила единоверия» 1800 года. Напоминая, что смысл утверждения единоверия по митрополиту Платону состоит в том, чтобы, *снисходя* к отторгшимся от Церкви, *облегчить путь возвращения* в нее, предложения единоверцев не могут быть удовлетворены полностью, так как будут способствовать расширению «влияния единоверия на православие, а не на раскол» и в них видится «желание сближения не единоверия с православием, что было бы согласно с назначением единоверия, а православия с единоверием, что не одно и тоже»[5].

Следует заметить, что снисходительное или даже подозрительное отношение со стороны Священного Синода к единоверию было обусловлено не столько предвзятым отношением к древним русским церковным обрядам (их древность подвергалась сомнению или вовсе отрицалась), а скорее догадками, что среди единоверцев имеют хождение вместе с идеями церковного единства и идеи обособления единоверческих приходов, вплоть до создания независимой или автономной единоверческой иерархии.

Эти догадки имели под собой определенную почву. Мысли, о создании собственной иерархии высказывались и до официального учреждения единоверия, и в течение всего XIX столетия. Особую остроту принимали полемические выступления петербургского единоверческого священника Иоанна Верховского, не только резко критикующего в 60-е годы существующие «Правила единоверия» («платоновское единоверие безжизненно, бессмысленно, пусто, лживо»), но и открыто призывающего к учреждению самостоятельной иерархии, объединяющей единоверцев со старообрядцами всех согласий), учащего, что нужно не единоверие, а «*соединенство* святое и *без упрека древлеправославное*»[6]. Однако истоки «центробежных» настроений в единоверии, мотивы предпринимаемых попыток восстановления собственной автономной иерархии следует искать прежде всего в неканоничности устройства самой Синодальной Церкви, утере в ней под давлением государства древних традиций соборности, и воцарению духа казенности и замкнутости духовенства в особое сословие.

Установление начал веротерпимости в 1905 году привело единоверие в качественно иное состояние. Уже в 1906—1907 годах Четвертый миссионерский съезд в Киеве и 6-й отдел предсоборного присутствия декларировали равночестность старого и нового обрядов, а вскоре происходит и отмена дискриминационных пунктов в «Правилах единоверия». Единоверие престало быть «движением в одну сторону»: решениями Поме-

стного Собора РПЦ 1917—1918 годов разрешался даже переход всей новообрядческой общины в единоверие, учреждался единоверческий епископат (викарный).

Исторические события, сопутствующие возвращению РПЦ к православному каноническому устройству, прервали естественный ход внутрицерковного строительства. Тема единоверия в мятежные годы Гражданской войны и большевистских репрессий, к сожалению, оказалась практически не охваченной церковно-историческими исследованиями. Между тем, роль единоверческих церковных деятелей в смутное для России время начала XX столетия представляется нам весьма назидательной для современности. Имея перед собой идеал древнерусского церковного устройства, единоверцы избежали крайностей русской церковной смуты в виде обновленчества, сотрудничества с антицерковной властью и т.д. Общая историческая судьба многих архиереев того времени (новообрядческих, единоверческих, старообрядческих), их взаимное общение свидетельствуют о близости их духовных идеалов, о том, что лишь безбожные антихристианские силы могли помешать тогда подлинному восстановлению русского церковного единства.

Обращаясь к сегодняшней действительности, можно констатировать, что несмотря на весьма скромное свое нынешнее положение, единоверие живо, и из состояния вынужденного антицерковным режимом анабиоза оно вышло с определенным потенциалом оживления своей деятельности, хотя провести генетическую связь между сегодняшним единоверием и историческим, платоновским становится все труднее. Радикальным образом изменились многие обстоятельства, определяющие весь ход церковной жизни. Изменилось само единоверие, изменилось его положение в Русской Церкви, должны измениться и вновь определиться его цели.

Прежде всего, самым существенным образом изменилось положение Русской Православной Церкви в Российском государстве. Коренным образом церковное сознание и мироощущение верующих изменили события XX столетия: кровь мучеников за веру, глумление над святынями, почти всеобщее забвение родных корней, манкуртизм, возрождение язычества, нашествие неокультов, псевдорелигиозных и сатанинских учений, всеобщая моральная деградация и нравственная распущенность, манипулирование массовым сознанием, насаждающее культ порока, наживы и агрессии и т.п. Перед Церковью встала проблема поисков своего места в больном, зомбированном обществе, обозначилась задача сохранения и передачи нравственных христианских цен-

ностей в секулярном мире. Встала и проблема *значения церковного обряда*, домашнего церковного уклада в повседневной жизни современного православного человека.

Интересно, что пытаясь представить читателю психологически *ущербный* образ старообрядчества, профессор П. С. Смирнов приводит как бы обобщенный взгляд со стороны старообрядцев на современное ему общество: «Современное состояние общества, есть состояние упадка; современные порядки жизни государственной, общественной и домашней есть зло: раскол чуждается этих порядков в понятиях и сторонится по возможности на практике, в будущем ожидает еще больший упадок»[7]. Но мы видим, что этот эсхатологический взгляд на окружающий мир ныне свойственен сознанию далеко не только старообрядцев. Ценности православного вероисповедания плохо вписываются в новый «мировой порядок», поэтому христианство пока в нем лишь терпимо.

Дух современной цивилизации одинаково чужд старообрядцам и новообрядцам; действительность настойчиво призывает православноверующих русских людей думать сегодня не только об общих исторических корнях, но и о единстве православной веры, православного мироощущения. Сейчас становится ясно, что враг у русских православных людей общий. Чуждаться церковного единства, избегать попыток к преодолению разобщенности ныне, по-видимому, могут только люди духовно неразвитые, недалекие, либо сознательно выполняющие задачу разрушения Русской Церкви и русского национального самосознания.

О близости духовных идеалов РПЦ и старообрядчества сегодня говорит не только схожее восприятие действительности, но и спонтанное возвращение к древним канонам церковного искусства, принципам соборности, активной роли в церковной жизни мирян. В русском церковном народе пробуждается глубокий интерес к своему прошлому, церковной старине. Предпринимаются попытки понять и переосмыслить историю, разгадать причины роковых трагедий. Приходит понимание того, что раскол XVII века — явление во многом закономерное, кроющееся в глубинах национального менталитета, особенностей национальной психологии.

Современное старообрядчество представляет собой сегодня картину весьма разнородную, мозаичную. И не столько из-за прежнего деления на изолированные друг от друга согласия (в этом как раз произошла определенная консолидация, и многие мелкие течения практически исчезли), сколько из-за разобщенно-

сти, потери связей даже внутри одного согласия. События уходящего столетия лишили старообрядчество своей социальной опоры — классов, владеющих частной собственностью. С исчезновением имущих слоев и традиционной русской деревни старообрядчество потеряло и главное свое отличие от остального православного мира — сакральность быта, непоколебимость домашних устоев, особенности семейного воспитания. Более чем трехсотлетнее бремя гонений развили в старообрядчестве целый ряд новоприобретенных качеств — помимо явно позитивных, нередко упоминаемых многими исследователями и публицистами, также и такие, которые по меньшей мере вызывают неоднозначную оценку (замкнутость, недоверчивость и т.д.). Некоторые согласия тяготеют к филетизму (так называемое «поповство»), некоторые даже к сектантству, переосмыслению святоотеческого учения (в так называемом беспоповстве).

Можно сказать, что в возрождении, очищении от вынужденно приобретенного в лихие годы сегодня нуждаются и старообрядцы, и новообрядцы. Что касается старообрядчества, то его позитивное значение для сегодняшнего Православия можно оценивать в нескольких аспектах — как со стороны существа хранимых духовных ценностей, так и со стороны опыта выживания в секулярном мире.

После фундаментальных работ профессоров Н. Ф. Каптерева, Е. Е. Голубинского (†1912) и других церковных историков, более никто не берется оспаривать древность, по крайней мере, большинства хранимых старообрядцами русских церковных чинов, обрядов и обычаев. Но для понимания изначальных движущих сил старообрядчества важно осознание того факта, что раскол XVII века произошел *не из-за обряда, а по причине изменения духовного идеала* русского церковного общества того времени. Это особенно хорошо видно на примере существенного и принципиального изменения всех форм церковного искусства. Тем более замечательно нынешнее возвращение к каноническим формам церковного искусства — в иконописании, архитектуре, частично в пении, и т.д. В XVII веке перестраивалось мироощущение русского человека, секуляризировался быт, усваивались ценности западного мира. Одновременно происходил передел многих сторон церковной жизни, в том числе и канонических: менялись принципы устройства и управления Церковью, подвергались забвению начала соборности, избираемости духовенства, между духовенством и паствой воздвигалась сословная стена. Как сегодня (проблема ИНН), так и в прежние времена, христи-

анское самосознание болезненно воспринимало утерю «степеней свободы» — закрепощение крестьянства, паспортизацию, запись в сословия и т.п. Можно назвать и другие факторы, способствующие в свое время распространению старообрядчества, но при этом нельзя не увидеть, что они *сегодня* уже не разделяют русских людей, а скорее *объединяют*.

К началу XXI столетия хорошо видно, что характерной особенностью русской церковности является традиционализм. Поэтому в известной мере правы были многие историки русского народа, приходящие к заключению, что старообрядчество есть самобытное проявление русского православного самосознания. Природа Церкви Христовой не интернациональна, а многонациональна; *единство Церкви может проявляться и в ее многообразии*, отражающем национальные особенности. Обрядоверие есть серьезная церковная болезнь, но свойственна она была многим сторонникам нового обряда не в меньшей мере, чем сторонникам старого. К счастью, современное церковное сознание, кажется, готово принять идею о безболезненном *сосуществовании* в единой Церкви нескольких богослужебно-обрядовых традиций.

При этом, однако, не следует упрощать саму схему разделения догмата, как некой неизменной составляющей, и обряда, как составляющей вариативной, меняющейся. Конечно, обрядовая сторона, церковной действительности постоянно менялась, но всегда находилась в соответствии с догматом, служила его выражением. Форма не есть содержание, но она не может быть и случайной по отношению к содержанию. Форма должна быть адекватна содержанию, тем более форма церковного обряда, несущего в себе огромную дидактическую и психологическую нагрузку.

Нынешнее возрождение интереса к старым русским церковным обрядам во всей их совокупности основано, видимо, не столько на их научно доказанной древности, сколько на особом духовном притяжении, одухотворенности, возможности говорить о них не столько категориями эстетическими, сколько собственно религиозными, не душевными, а духовными.

Русский церковный раскол XVII века дал много уроков последующим поколениям. Назовем два из них, не единственных, но достаточно важных. Во-первых, *особенности национально-религиозного самосознания* в церковном строительстве ни в коем случае не следует игнорировать. Не следует этими особенностями излишне обольщаться, их идеализировать, так как они могут иметь и свои негативные черты. На эти черты постепенно мож-

но влиять, корректировать, но не считаться с ними нельзя[8]. Во-вторых, изменение любых внешних форм выражения вероучения (богослужебных исследований, церковной утвари и т.д.) может выражаться введением нового, но *не отрицанием прежнего*. Иначе говоря, процесс изменения внешних форм выражения вероучения есть процесс постепенный, *эволюционный, а не революционный*.

Другой стороной старообрядчества, способной оказаться полезной в сегодняшних условиях церковной и общественной жизни, есть исторические уроки его существования, примеры адаптации к самым нелегким условиям быта, примеры взаимопомощи и самоорганизации. Особое значение сегодня может иметь изучение опыта организации труда и домашнего быта старообрядческих предпринимателей. Оставаясь традиционалистами в семейном укладе и консерваторами по своим религиозным убеждениям, эти люди сумели таким образом организовать свои промышленные предприятия, что там применялась самая современная по тому времени технология производства, организация труда и быта работников. Ни русскому обществу прошлого, ни, рискнем добавить, мусульманскому обществу сегодняшнего дня не приходило в голову, копируя технологию Запада, перенимать и *духовные идеалы*. Становление православного предпринимателя сегодня немыслимо без обращения к опыту прошлого, без восстановления национально-религиозного самосознания.

Итак, начало нового тысячелетия для русского народа ознаменовано не только тем, что современный человек, увы, мыслит, воспринимает и оценивает окружающий мир иначе, чем в предшествующих поколениях, но и принципиально иным положением Церкви в обществе, возникновением принципиально иных проблем в самой Церкви, в частности, проблемы поиска соответствующих православному вероучению уклада жизни, модели поведения (лучше сказать — выживания) в современном секуляризованном обществе, отвергающем всякую религиозную мотивацию поведения. Но осознание духовного кризиса общества способствует переоценке исторического достояния, позволяет преодолевать предвзятость в оценке исторических фактов. Возможным результатом выхода из общественного кризиса является переоценка духовных ценностей, очищение исторической памяти и национального самосознания, возвращение к Традиции. Возвращение же к Традиции маловоцерковленным сознанием нередко вульгаризируется, проявляется в виде церковного радикализма (в том числе и в виде возвращения исключительно к прежним внешним формам, воспринимаемым, в зависимости от

глубины исторической памяти, весьма субъективно) или «православного фундаментализма», основанием, которого служит чаще всего вовсе не Православие и даже не христианство. История старообрядчества (за исключением, разумеется, радикально настроенных согласий и сект), особенно первых двух десятилетий XX столетия, хранит в себе много уроков сочетания верности Традиции с восприятием нового, отрицания духа новой секулярной цивилизации с усвоением полезных достижений этой цивилизации.

Возвращаясь к современному положению единоверия в РПЦ, прежде всего следует уяснить, что оно стоит перед необходимостью осмыслить свое состояние, определить новые цели и перспективу, *найти новое обоснование своему существованию*. Глубина христианского сознания, а не прагматический расчет направляет сегодня сердца искренних ценителей православного богослужения к его древним формам. Само по себе это может происходить, а в известной мере и происходит, вне исторического старообрядчества и независимо от него. Но, с другой стороны, и в старообрядческом церковном обществе находится какая-то его часть, пусть пока и не самая значительная, которая не только глубоко скорбит о русском церковном разделении, но и ищет пути его преодоления. Таким образом, перед вчерашним единоверием стоит ныне своего рода дилемма: считать себя лишь *литургическим движением*, самопроизвольно возникающим в недрах воцерковляющегося народа, или вновь развиваться в виде особой церковной структуры, имеющей генетическое основание в историческом (платоновском) единоверии и ставящей своей задачей, помимо собственного развития и привлечения интереса всей Церкви к древним русским богослужебным формам, еще и установление конструктивного диалога с историческим старообрядчеством для нахождения в нем сочувствия к своей деятельности и возобновления интереса к поиску церковного единства. Впрочем, вероятно возможен и поиск какой-то промежуточной формы, сочетающей в себе черты того и другого. Ясно, однако, что если современное единоверие будет осознавать себя скорее литургическим движением, то и в этом случае должна возродиться какая-либо *форма внутренней организации*, позволяющая устанавливать общение, формулировать и обсуждать возникающие проблемы и, что чрезвычайно важно, иметь *периодическое издание*, способное публиковать не только хроникальные или исторические материалы, но и поддерживать соответствующие дискуссии. Во втором случае речь может идти уже об

организации в какой-либо форме *канонической структуры*, то есть союза приходов РПЦ, придерживающихся старого обряда и канонических правил, имеющих большую или меньшую степень *внутренней автономии* относительно других приходов[9]. С учетом принципиально изменившихся за столетие обстоятельств, это потребует *нового экклесиологического осмысления* положения единоверческих приходов в лоне РПЦ.

Серьезными недостатками современного единоверия представляется нам отсутствие вообще какой-либо формы организационного объединения и соответствующего нынешнему времени канонического обоснования бытия единоверческих приходов. При безнадежном устаревании прежних правил существования единоверия, в реальности любой единоверческий приход сейчас находится в полной зависимости от симпатий или антипатий к нему местного архиерея. Отсутствие регулярного взаимного общения привело к тому, что до сих пор отсутствует концепция современного единоверия, не сформулированы его цели и задачи, соответствующие потребностям сегодняшнего времени. Как следствие — существенное разномыслие среди самих единоверцев относительно своего места и роли в РПЦ. Нам приходилось видеть единоверческие приходы, стоящие на высокой степени понимания происходящего в окружающей действительности и глубоко интегрированные в основной контекст духовной жизни современного Православия, но есть случаи, когда доминирует установка на протекционизм, в сущности, ничем не отличающаяся по своему характеру от аналогичной установки в старообрядческих согласиях.

В качестве позитивного примера, когда литургическое благочестие успешно сочетается с благочестием бытовым, с высокой напряженностью духовной и интеллектуальной жизни прихода, а верность древним церковным традициям не приводит к изолированности от общецерковной жизни, можно привести поморскую общину в городе Ири штата Пенсильвания (США), принявшую в середине 80-х годов церковную иерархию и Святые таинства от Русской Православной Зарубежной Церкви[10]. Эта община в своей деятельности руководствуется *особым уставом*, отличным в некоторых важных деталях от типового устава, приходов РПЦЗ (так называемого «нормального устава»). В частности, согласно своему уставу, община полностью распоряжается своим материальным имуществом, имеет право сама избирать себе священнослужителей и даже решением общего собрания выходить из подчинения Архиерейскому Синоду РПЦЗ

(в случае вероучительных или канонических разногласий). Духовенство Ировской общины состоит в каноническом подчинении старообрядческому епископу Даниилу, выступающему против изоляционистских тенденций в управлении Зарубежной Церковью. Интересно отметить, что Ировская община, категорически избегает применения к себе определения «единоверческая», так как по своему происхождению и по мотивам и условиям присоединения к РПЦЗ принципиально отличается от единоверческих общин XIX столетия. Такое мнение представляется имеющим под собой серьезное основание — вместе с формулировкой новых целей единоверия, переосмыслением его задач, разработкой новых правил существования, целесообразно скорректировать и название этого церковного движения, претерпевающего качественное видоизменение. Поскольку соборным признанием равночестности старых и новых церковных обрядов РПЦ фактически снимает с определения «старообрядческий» какую-либо негативную смысловую нагрузку, находящиеся в лоне РПЦ приходы, где богослужения совершаются по дониконовским книгам и чинопоследованиям, вполне могут называться *старообрядческими* или *старообрядными*.

В своей деятельности будущему объединению старообрядных приходов РПЦ, если, таковое будет создано, предстоит немалый труд во многих направлениях церковной жизни. Помимо участия в решении ранее упомянутых нами теоретических и практических задач (обоснование возможности сосуществования в Церкви нескольких исторических форм богослужения и необходимости церковного единения, раскрытие православному народу красоты древнего богослужения и т.д.), можно обозначить и некоторые другие области, где мнение единоверцев могло бы иметь определенный вес. Так, например, голос союза старообрядных приходов мог бы обратить более пристальное внимание священноначалия РПЦ на форму совершения богослужений в древних исторических храмах, многие из которых являются общенациональной святыней. Беда состоит в том, что зачастую никакой проблемы при богослужениях в таких храмах вовсе не видится, хотя многие истинные ценители церковного искусства проявляют озабоченность: не всякое произведение церковных композиторов уместно под древними сводами старинных храмов, не говоря уже о зачастую вызывающей одежде хористов и хористок. Речь здесь идет если не о переходе на дониконовский чин в таких храмах, то хотя бы о соблюдении чувства меры и гармонии.

Существует еще одна серьезная проблема в РПЦ, озабоченность в решении которой могли бы высказать и единоверческие приходы — это вопрос о *погружательном крещении*. Несмотря на многократные напоминания Святейшего Патриарха и местных архиереев, поворот к канонически правильному совершению Святого таинства происходит недопустимо медленно, со множеством оговорок и отговорок. Между тем, вопрос о неправильном совершении таинства Святого Крещения остается сегодня, зачастую, главным соблазном для находящихся вне РПЦ старообрядцев, желающих церковного объединения или реального сближения. Святоотеческие правила указывают на *одну форму* совершения таинства (трехкратное погружение), а отступления от этой формы, известные из древних источников, православное Священное Предание никогда не считало другими возможными историческими формами, а лишь исключениями, имеющими должное достаточное основание (отсутствие воды, болезнь крещаемого и т.п.). Философы говорят, что исключение подтверждает правило, то есть исключение должно быть исключением, и его невозможно путать с правилом. Когда исключение теряет свое изначальное определение в каком-либо явлении и смешивается с правилом, правомерно говорить уже о *качественно другом явлении*.

Возможно, назревает необходимость создания в недрах одного из отделов Московского Патриаршего структурного подразделения, занимающегося сбором информации о непрерывно умножающихся в православной среде церковных разделениях и расколах. Такая информация нуждается в систематизации и серьезном анализе. Многое в зарождении и развитии большинства церковных разделений современности угадывается заранее и может быть изучено типологически, при этом важным может оказаться детальное знакомство с историей старообрядческого раскола. Современная богословская наука должна вновь углубленно заняться фундаментальными для православной догматики понятиями о Церкви, ее сущности, таинствах и необходимости единства. Требуется дать взвешенную оценку неологизму «экклесиологическая ересь» и ответить на другие вопросы, вызываемые и современными разделениями. Опыт исторического единоверия может оказаться при этом полезным; как, например, можно называть «сергианство» экклесиологической ересью, лишающей Церковь благодати, если под эту оценку гораздо больше подходит «обер-прокурорство», в благодатности которого из новообрядцев никто нисколько не сомневается.

Время покажет, значительны ли духовные силы у нынешних ревнителей древнего благочестия, не пройдет ли увлечение внешней стороной, пусть и совершенной, в ущерб внутреннему содержанию. С нашей стороны, хотелось бы пожелать сторонникам старых обрядов в РПЦ помощи Божией и памяти об ответственности перед Всевышним: средства (обряд) не должны заменять собой цели — спасения во Христе Исусе.

Примечания

[1] См., например: «...Единоверие задумано наподобие западной унии». В: Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 94.
[2] См.: «Братское слово», №5, 1883. С. 229—239; «Православное обозрение», 1875. Кн. III. С. 431—432.
[3] См.: «Церковный вестник», №6, 1880. С. 7.
[4] *П. С. Смирнов.* История русского раскола старообрядства. СПб., 1895. С. 207.
[5] *П. С. Смирнов.* Указ. соч. С. 263.
[6] «Братское слово», № 1, 1892. С. 624.
[7] *П. С. Смирнов.* Указ. соч. С. 5.
[8] Объяснять происхождение старообрядчества исключительно невежеством народа равносильно признанию в собственном духовном невежестве, нелюбви и непонимании психологии собственного народа.
[9] При этом следует иметь в виду, что интерес к единоверию со стороны старообрядческих согласий будет в значительной мере зависеть от наличия или отсутствия в этой канонической структуре собственного епископата.
[10] Разделение Русской Церкви на Патриаршую Зарубежную нам представляется обстоятельством временным, испытывающим совесть русского человека, глубину его религиозного сознания.

От редакции

Статья Олега Донских посвящена одной из наиболее острых проблем, которая нередко затрагивается в современных дискуссиях, — вопросу о главенстве личных и общественных ценностей и приоритетов. Данная тема присутствует и в полемике «нестяжателей» с «иосифлянами», и в современных спорах о философии политического и экономического развития России и мира. Царствие Небесное, Церковь и история примирили преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Сегодня мы надеемся, что многовековая православная традиция поможет россиянам осуществить синтез индивидуальных и коллективных устремлений и отказаться от попыток с помощью грубого нажима подчинить общее личному или наоборот.

Вероятно, нам еще предстоит гармонизировать положение индивидуума в жизни общественного организма. Задача эта не была решена ни в далеком, ни в недавнем прошлом. Именно поэтому нам представляется, что вопросы, поднятые Олегом Донских, чрезвычайно актуальны, и редакция журнала призывает читателей принять участие в их обсуждении.

О. А. ДОНСКИХ

СТРАХ ВОЛИ
(средневековый комплекс передовой интеллигенции)

Нине Михайловне Кристесен
посвящается

...Повергните тело мое в пустыни сей, да изъядятъ е зверие и птица; понеже съгрешило есть къ Богу много и не достойно есть погребения.

Преподобный Нил Сорский

Во мне заключилось собрание всех возможных гадостей, каждой понемногу, и притом в таком множестве, в каком я еще не встречал доселе ни в одном человеке...

Н. В. Гоголь

Самый трагический и с внешней стороны неожиданный факт культурной истории последних лет — то обстоятельство, что субъективно чистые, бескорыстные и самоотверженные служители социальной веры оказались не только в партийном соседстве, но и в духовном родстве с грабителями, корыстными убийцами и разнузданными любителями полового разврата...

С. Л. Франк

Каждое из этих высказываний связано с важными событиями русской духовной жизни. Первое — с периодом противостояния нестяжателей и иосифлян (конец XV — первая треть XVI века); второе — с проповедническим выступлением Гоголя (середина XIX века); третье — с появлением сборника «Вехи» (начало XX века). Их, очевидно, объединяет строгое, суровое отношение к греховной человеческой личности, к собственной, в частности. Но совмещены они здесь и по другой причине — причине поразительно неадекватной реакции на то явление, которое они представляют: нестяжательское движение исчезло к

середине XVI века. Гоголь был морально уничтожен. Авторы «Вех» были заклеймлены как ренегаты и оказались практически в полном духовном одиночестве. Это несоответствие глубоко христианской проповеди и реакции на эту проповедь людей, искренность и ум которых не подлежат сомнению, станет отправной точкой этой статьи.

Итак, на Руси, только что сбросившей татарское иго, в государстве, которое за полсотни лет из вассала монгольских владык становится одним из крупнейших в Европе, в Церкви, которая осознает свое значение вселенской и примеривается к тоге Третьего Рима, проявляют себя два в общем-то очень естественных направления духовной жизни. Первое, нестяжательское, выше всего ставит идеал истинно монашеского бытия — уход от мира, отказ от собственности, проникновенное осознание внутренней греховности и потому отказ от вовлечения внешних сил в борьбу с заблуждающимися и еретиками. Духовными отцами нестяжательства были старцы Паисий Величковский и Нил Сорский. Именно слова Нила: «Чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием», — стали стержневыми для движения. Второе, навсегда спаянное с именем великого волоцкого игумена Иосифа, отстаивает идеал строгой и единообразной общежительности, устремленности к спасению душ не только через молитву, но и через активную хозяйственную деятельность, разумную организацию церковной иерархии. Можно по-разному относиться к вождям — святым Нилу и Иосифу, но нельзя отрицать каноничность и внутреннюю правоту каждого из них[1]. Оба направления вполне дополняют друг друга, оба глубоко укоренены в отечественной традиции — Нил Сорский преимущественно продолжает традицию северных пустынников, Иосиф движется в русле московского домостроительства и видит свой идеал в деятельности Феодосия Печерского. Внутреннее содержание этих духовных течений не дает оснований для того разгрома, которому подверглись заволжцы. Г. Федотов так формулирует результат борьбы этих направлений для русской жизни: «Не была непоправимым бедствием... борьба между ними, при всей ее ожесточенности. Настоящее несчастье заключалось в полноте победы одного из них, в полном подавлении другого»[2].

В 1847 году Гоголь публикует «Выбранные места из переписки с друзьями». Можно по-разному относиться к этой книге. Ее напыщенный тон и резонерство, конечно, провоцирует на отрицательную реакцию. Да и чего стоит хотя бы «передаваемая

начальству любовь»[3]?! Вопрос в другом: заслужил ли Гоголь своей книгой те страшные удары, которым его подвергли? Заслужил ли он те обвинения, которые сыплет на него Белинский, называя его «проповедником кнута, апостóлом невежества, поборником обскурантизма и мракобесия, панегиристом татарских нравов»? А какая, собственно, крамола заключалась в его высказываниях? Что нужно обратиться к своей душе и заниматься в первую очередь ею? Что не общество виновно в пороках людей, а они сами? Что каждый должен делать свое дело на своем месте? И поэтому Гоголь «не христианин» (очень трогательное обвинение в устах Белинского) и служит черту. Результат столкновения известен: Гоголь оказался в духовном вакууме и пережил страшный кризис, от которого так и не смог оправиться.

В 1909 году выходит сразу ставший в буквальном смысле «злобой дня» сборник «Вехи», в котором опубликовали свои размышления о русской революции 1905 года несколько крупнейших мыслителей России[4]. Основная идея авторов — начни совершенствование общества с себя, покайся, а потом переустраивай. И каков же накал партийно-общественного негодования, вызванного их выступлениями! Самое поразительное у оппонентов, вышедших на травлю «авторов-ренегатов», изменивших «великому делу интеллигенции», — это полнóе отсутствие попыток понимания. Если взять левейших — Потресова и Ленина, — это объяснимо, поскольку они вообще никого никогда понять не пытались. Но кадеты? В их публикациях можно найти либо академические экскурсы по поводу свободы в истории, как у Максима Ковалевского, либо не очень искреннее возмущение по поводу антипартийной позиции авторов, как у Павла Николаевича Милюкова. А разве были у них сомнения в высоком гражданском и нравственном уровне авторов «Вех»? В их личной честности? В их компетентности? Но ни у кого даже тени мысли не проскальзывает: а вдруг они правы? «Вехи» были утоплены в негодующих выкриках.

Человек говорит: «Я грешен, я не могу судить других, не осудив сначала себя; для того чтобы что-то переделывать в этой жизни, нужно в первую очередь обратиться к себе и научиться отвечать за себя». В ответ этого человека бьют суковатой дубиной. В случае с нестяжателями бьют грубоватые предки от имени веры, могущей заколебаться без должного организационного фундамента. В случае с Гоголем и с «Вехами» — бьют рафинированные и не до конца рафинированные интеллигенты, властно подстрекаемые воспаленной партийной совестью, от имени

угнетенного народа. И ведь справедливо, вроде бы, бьют. Разве не прав Иосиф, когда, защищая монашескую собственность, пишет: «Аще у монастырей сел не будет, како честному и благородному человеку постричися? И аще не будет честных старцев и благородных, ино вере будет поколебание?» И он прав. Нужна материально-обеспеченная организация, плохо будет без нее честному и благородному пострижнику. И разве не прав Белинский, что нужно освободить человека от рабства, а потом уже требовать чего-то от него? Можно ли требовать морали от раба? И разве не прав Милюков, когда говорит, что выступление «Вех» играло на руку консервативным неинтеллигентским силам? Конечно, играло. И несмотря на скандально громкий успех и несколько переизданий, сказанное веховцами было надежно залито бетоном интеллигентско-партийного негодования.

Но все же чувствуется какая-то глубинная неправда во всех этих реакциях, не говоря уже о том, что в результате наблюдаются страшные перекосы в духовной жизни. И это заставляет внимательней вглядеться в то, что происходило.

На первый взгляд, совмещение этих событий, особенно сопоставление «презлых осифлян» (как их называли противники) с демократической интеллигенцией кажется натянутым[5]. Иосифляне ориентируются на сильную княжескую власть, тогда как интеллигенция выступает против самодержавного строя. Но, думается, даже в этом случае любовь-ненависть объединяет их друг с другом теснее, чем приближает к оппонентам. Есть по крайней мере три особенности, которые убеждают в том, что это сопоставление не случайно.

1. Во всех трех случаях сквозит убежденность в безграничных возможностях государственной власти по отношению к человеку, и, следовательно, вполне определенное отношение к природе человека. Иосиф Волоцкий — мудрый государственный муж — убежден, что необходима строгая организация, которая не позволит человеку свернуть с пути спасения. «Прежде о телесном благообразии и благочинии попечемся, потом же и о внутреннем хранении». Он прав, что лишь единицам доступен уход в пустыню и подвижническая жизнь с опорой только на внутренние силы. От организации к душе, а не наоборот. Его идеал — крепкое государство — крепкая Церковь — крепкая вера. В противоположность Иосифу главная забота сорского игумена — личное самосовершенствование. Человек должен видеть и искоренять зло в себе, и спасение его — через эту работу, а не через доскональное выполнение устава. Даже способ подвижничества,

согласно святому Нилу, должен соответствовать натуре человека — «Кийждо вас подобающим себе чином да подвизается».

Интеллигенция во главе с Белинским и Милюковым очень близка в этом пункте церковным государственникам[6]. Человек страдает, и повинен в этом строй, который плодит рабов; человека нужно вести к счастью, для этого нужно снять препоны, не дающие раскрыться добру и красоте человеческой души, и для этого нужно поменять строй. Если Гоголь в ужасе от собственной греховности (хотя бы и преувеличенной), то для Белинского зло — не в человеке, а в обществе. Он в этом отношении четко следует Руссо[7]. Так что Нил и Гоголь искушают человека страшными высотами личной ответственности, а Иосиф и Белинский (первый из практических, второй — из идеалистических соображений) предлагают человеку облегчить личную ответственность, разделив ее с другими.

2. Второй общей особенностью является типизирующее, классовое, общинно-групповое, партийное мышление. Человек рассматривается как представитель определенной общественной группы и как таковой представляет главные черты этой группы. Иосиф вполне в духе Аристотеля рисует собирательный идеальный портрет благочестивого человека — «Ступание имей кротко, глас умерен...» (Для сравнения: святой Нил заведомо признает физические и духовные различия между людьми — «разньство велие имеют телеса в крепости, яко медь от воска», и, разумеется, не выстраивает собирательного типического образа.) Для святого Иосифа еретик также является представителем определенного типа, такого, который заведомо вреден, в принципе не подлежит исправлению и которого надо выжигать каленым железом. Они для здешней жизни погибли навсегда, и относиться к ним нужно соответственно — физически и нравственно уничтожить. Наступая на нестяжателей, Иосиф провозглашает: «Где суть глаголющей, яко не подобаеть осужати ни еретика, ниже отступъника? Се убо явъствено есть, яко не точию осужати подобаеть, но и казнем лютымъ предавати...»[8] Ответ заволжцев: «...Все заволжьские старцы положили тому послáнию старца Иосифа свидетельства от божественнаго Писания спротивно, что некающихся еретиковъ и не покаряющихся ведено заточити, а кающихся еретиковъ и свою ересь проклинающих церковь Божия приемлеть простръгыма дланма, грешных ради Сын Божий воплотися, прииде бо възыскати и спасти погыбших»[9].

Обращаясь к эпизоду с Гоголем, я хочу обратить внимание на одну особенность: Гоголь говорит от себя, Белинский — от имени передового общества, от имени тех, кому «тяжко зрелище

угнетения чуждых ему людей». Гоголь, разумеется, из их числа уже исключен. «Преступление» Гоголя состоит в том, что из «нашего» он становится «не нашим», переходит в один лагерь с «литературным холопом» князем Вяземским[10]. Для Белинского общество разбито на группы, и отдельные люди вполне исчерпываются некоей общегрупповой характеристикой. Одна из таких групп, например — православное духовенство. Ничего доброго в нем нет. Оно «гнусное» и «находится во всеобщем презрении у русского народа», который «по своей натуре глубоко атеистический». Но вершиной группового деления, несомненно, является разбиение по критерию — «наш — не наш»[11]. Наши — передовые, не наши — отсталые, наши — прогрессивные, не наши — ретрограды, и т.п.[12] «Нашим» в кредит приписываются все добродетели, «не нашим» — пороки. Поэтому, кстати, самое страшное преступление — измена классу, группе. Гоголь был «нашими» вседушевно зачислен в передовые люди, в «великие вожди на пути сознания, развития и прогресса», и вдруг громко провозгласил идеалы, которые прямо противоречат главным критериям передового существования — православность и верность трону. Вот и пришлось вождю группы с искренней сердечной болью отчислять Гоголя из числа передовых людей.

Та же ситуация и в начале XX века. (С замечательным дополнением, что авторы «Вех» на примере Азефа и др. прямо описали в качестве одного из пороков передовой интеллигенции ее очень растяжимую моральную терпимость в отношении к «нашим»[13], предсказав тем самым будущую травлю самих себя как «не наших».) В то время, когда вся передовая интеллигенция напрягала все силы в неравной борьбе с силами реакции, «Вехи» выступили с неуместной и несвоевременной проповедью самоанализа и самокритики и подчеркнули факт морального саморазоблачения революционных сил. Партийно мыслящие люди справедливо восприняли выступление «Вех» как измену. «Справедливо», потому что любые партийные цели относятся к социальным группам и только во вторую очередь — к отдельным людям. «Наши» — т.е. партийные труженики левых сил солидарно посчитали, что такое могли написать лишь враги, «не наши». И поехал П. Н. Милюков с лекциями по России громить ренегатов и, конечно же, от имени «всей мыслящей России», из которой он исключил Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка.

3. И, наконец, третья общая особенность названных эпизодов духовной жизни России — партийное мышление требует однообразия. Есть, например, примечательный момент, отличающий

позиции преподобных Нила и Иосифа в отношении Писания и Предания: для Иосифа характерно признание абсолютного авторитета написанных текстов, для него мнение — «всем страстям мать»; Нил Сорский относится к написанному с разумной осторожностью и устанавливает своеобразную градацию авторитетности, ибо «писания многа, но не вся божественна суть». В свой черед, духовная жизнь русской интеллигенции, подобно настроенности иосифлян, состоит в убежденном «прогрессивном единомыслии»[14]. Итак, в первой половине XVI и в начале XX веков в России победили идейные течения, отличительной чертой которых является четкое разделение общества на «наших» и «не наших», чистых и нечистых, ориентация на единомыслие и, соответственно, на истребление общественного зла путем государственных реформ, а не путем личного подвига. (Я думаю, что не случайно эти победы по времени предшествуют в одном случае правлению Ивана Грозного, в другом — коммунистической диктатуре, но на прямой связи здесь настаивать, по крайней мере, опрометчиво)[15]. Для того чтобы убедиться, что сопоставление не случайно, попробуем выяснить метафизические предпосылки расхождений сторон. Еще три цитаты:

> Занеже, государь, по подобию небесныа власти дал ти есть небесный царь скипетр земного царствиа силы да человекы научиши правду хранити... Якоже кормьчий бдит всегда, тако и царьски многоочиты твой умъ съдержит твердо добраго закона правило иссушаа крепко беззакония потокы, да корабль всемирныа жизни, сиречь всеблагаго царствиа твоего, не погрязнет волнами неправды.
>
> Преподобный Иосиф Волоцкий

> Ничто так не подчинено строгости внешних условий, как сердце, и ничто так не требует безусловной воли, как сердце же... Птица любит волю; страсть есть поэзия и цвет жизни, но что же в страстях, если у сердца не будет воли?..
>
> В. Белинский

> Только философский материализм Маркса указал пролетариату выход из духовного рабства, в котором прозябали доныне все угнетенные классы.
>
> В. Ленин[16]

Эти высказывания по времени совпадают с приведенными выше. Первое, принадлежащее Иосифу Волоцкому, предписывает

князю в качестве высшей цели научить подданного хранить верховную правду. И правда, опираясь на «правило доброго закона», позволит иссушить потоки беззакония и неправды. Для Иосифа очевидна абсолютная ценность правды и как божественной истины, и как божественной справедливости[17]. И в этом у него со святым Нилом расхождения нет. Но волоцкий игумен понимает, что в обществе, где царит произвол, никакая справедливость невозможна. Чтобы служить правде, князь должен служить закону. Интересно определение закона как «доброго», потому что оно означает, что возможен и недобрый. Правда же не может быть доброй или нет, она — «правда» без всяких атрибутов.

Если в понимании правды Иосиф и Нил не отличаются друг от друга, то пути к ней они мыслят по-разному. Иосиф убежден, что спасение, личная реализация божественной правды возможно только через Церковь, опирающуюся, в свою очередь, на однозначную соборную интерпретацию Писания. Церковь же он понимает как жесткую и властную организацию[18]. Но церковь как организация может нормально функционировать только в обществе, где соблюдается закон. (Таким образом, сам Иосиф отстаивает идеал законности, и винить его в тиранствах Ивана IV можно не в большей степени, чем Франциска Ассизского в отступлении его последователей от идеала нищенствующего ордена.) Больше того, он считает, что с древности церковные и гражданские законы слиты в одно неразрывное целое, и отделить их друг от друга невозможно[19].

Нил, разумеется, общественной роли Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ни в коей мере не отрицает, но отношение к ней, как и к Писанию, у него более личное, оно опосредуется разумом инока, а не внешним законом[20]. К правде ведет разум — «Егда бы сотворите ми что, испытую прежде божественного писания: я яще не обрящу согласующа моему разуму в начинание дела — отлагаю то, дондеже обрящу»; «самая добрая и благолепная делания с рассуждением подобает творити. Вся действуемая мудрованием предварят: без мудрования бо и доброе на злобу бывает»[21]. Разум для Нила Сорского — это инструмент реализации свободы человека, тот инструмент, который отрицается Иосифом («мнение — второе падение»). Причем, следует еще иметь в виду, что разум у Нила выступает как одно из качеств сердца. Сердце, душа управляет этим могущественным инструментом, реализуя через него свою свободу.

При схожем христианском понимании правды, при согласии в том, что отдельному человеку легко от правды отвернуться

(для Иосифа это очевидно по всему духу его учения, Нил, в свою очередь, осуждает иноков, которые живут «по своим страстным волям»), Святые Отцы расходятся в понимании того, что может заставить человека жить по правде — Церковь или его собственная душа, сердце. Для хозяйственных иосифлян человек в конечном итоге — функция общественного механизма, для заволжских бессеребренников человек целостен, и общественный механизм в лучшем случае — способ реализации этой целостности. Целостность личности достигается только через свободу. Государство — это лишь фон для личного движения к спасению. Для иосифлян важен добрый закон, для заволжцев закон по большому счету безразличен. Чего боится Иосиф — это того, что свобода личности, не ограниченная законом, ведет к гибели государства, а следовательно, к гибели этой самой свободной личности. Личность, по Иосифу, несамодостаточна, она содержит источник собственного разрушения. И этот источник — свобода-вольность, ограничить которую можно только извне.

***

Белинский в приведенном высказывании утверждает идеал свободы-воли как абсолютный, совершенно в духе пушкинского «Затем что ветру и орлу, и сердцу девы нет закона». Больше того, и поэт волен, и это значит, что он выше человеческого суда. За что же можно судить Гоголя, как это делает Белинский? Да еще и с такой страстью? Противоречие здесь очевидно. Оно вроде бы объясняется фактом разделения общества на «наших и «не наших». Белинский прекрасно понимает, что Поэт выше любого разделения. Но, по-видимому, Белинский очень просто отвел бы обвинения в противоречивости, указав на то, что и поэт волен, и критик-гражданин тоже волен. В этом случае обвинения против Гоголя — это не суд над поэтом, а суд над гражданином. Но ведь это означает признание функционального расчленения человека и возможности по-разному относиться к нему в одно и то же время. Либо Гоголь принимается как целостное явление (и это требует соответственного отношения к его произведениям), либо мы препарируем его и отбираем только то, что нам нравится. В пределе это означает, что человек есть совокупность общественных отношений.

Для Гоголя же человек — существо цельное. Он сам свободно перестраивает себя через глубинное осознание своей греховности и, перестраивая себя, он на своем месте в обществе

делает то, что он должен делать в соответствии с тем, как он понимает свои обязанности[22]. И общество, клеточки которого будут заполнены такими людьми, станет хорошим, независимо от всяких специальных реформ. Людьми, свободно подчинившими себя общественному долгу. Итак, в одном случае мы идем к пониманию сущности человека и его общественной роли извне, во втором — изнутри. В одном случае предполагается, что, перестроив общество, можно перестроить людей, во втором — что общество таково, каковы люди, и, лишь перестроив себя, люди перестроят общество. Стоит обратить внимание, что на взглядах иосифлян и интеллигентов лежит своеобразный налет представления о духовной несостоятельности человека. (И это — при абсолютной вере в милосердие Бога у Иосифа и искреннейшей вере в изначальную доброту человеческой души — у интеллигентов.) Здесь проявляется своеобразная диалектика. Гоголь знает, что по природе человек греховен; он не в силах самостоятельно победить в себе зло, ему нужна поддержка Бога. Тем не менее, он настаивает на том, что человек должен бороться со злом, и никто за него это зло не победит. Белинский же убежден, что человек по природе добр, но проявиться добру мешает преступная организация общества. Изменим отношения — и добро почти автоматически победит. Таким образом, естественная доброта души ставится в зависимость от социальных условий.

Коммунистическая (социалистическая) общественная система — это, в конечном счете, реализованная мечта о царстве свободы. А диктатурой она оказалась исключительно потому, что методы достижения цели явно или неявно основывались на предпосылке о вторичности человека в отношении общества. Авторы «Вех» исходили из идеи, что содержание общественных отношений определяется человеком и, соответственно, если люди плохи, то и общество хорошим не будет, пусть даже законы идеальны. Человек не цель, а средство партийной работы. И, отстаивая (против вредных «Вех») идею необходимости партийной борьбы за переустройство общества на новых началах, П. Н. Милюков тем самым отстаивал право относиться к человеку как к средству, что, как известно, является покушением на самоценность и целостность личности.

Итак, первый круг рассуждений явился попыткой показать принципиальное сходство между иосифлянами, интеллигенцией середины XIX века и партийной интеллигенцией начала XX века. Второй круг — попыткой продемонстрировать, что за этим сходством лежит отношение к сущности человека. В отличие от

Нила Сорского, Гоголя и авторов «Вех» в основание взглядов названных общественных групп входит идея права общества, по крайней мере, на часть человеческой личности (разумеется, во имя самой личности).

Но если это и описывает до определенной степени метафизические основания расхождения сторон, оно никак не объясняет страсти, с которой искоренялись противники, а именно это было главным вопросом статьи.

Больше того, можно отметить, что поборники целостности личности по своим взглядам гораздо больше отвечают национальному идеалу, чем их соперники.

В русском сознании, протягиваясь от языческих времен до формирования Московского самодержавного государства, сложился идеал *правды-воли*[23]. Он, по определению, складывается из двух взаимодополняющих понятий *правды* как высшей справедливости и высшей истины (истины сердца, в отличие от истины разума) и *воли* — абсолютной внутренней свободы. При всей своей привлекательности этот идеал парадоксальным образом заставляет общество духовно противостоять реальным законам государства (как конкретному выражению общественной справедливости) и жестко связанной с ними общественно-политической свободе (как выражению вольности). Государственные законы и обеспечиваемая ими свобода личности (подчиненной закону, а не произволу другой личности) в свете *правды-воли* оказываются чем-то несовершенным.

Но если мы действительно обнаруживаем большее соответствие национальному идеалу у Нила и др.[24], то ситуация становится даже более странной и заставляет обратить внимание еще на одну особенность русской истории: начиная с Московской Руси, русский национальный идеал вступает в жесточайшее противоречие с идеализацией государства. С одной стороны — устремленность к правде и воле, которые выше всего, которые являются основой глубинной внутренней свободы (заставлявшей западника Герцена с презрением относиться к мещанству и пошлости, окрашивающей западную жизнь), с другой — преклонение перед жесточайшей тиранией, выделение народным сознанием и воспевание в исторических песнях того же Ивана Грозного. Или так: с одной стороны, вольность души, с другой — государственный монстр, вытеснявший все более или менее самостоятельное. Можно вспомнить переселение в Сибирь при Столыпине, когда одних специальных вагонов построили столько, что потом хватило для бесперебойного обеспечения гулаговских

строек и лесоповалов[25]. Ключевский выразил это в простой фразе: «Государство пухло, народ хирел». С одной стороны — глубинная обращенность к Богу и внутренняя независимость, с другой — глубинная зависимость от духа времени и при этом утверждение вечных ценностей. Почему-то дух времени, по крайней мере с Петра Великого, навевал дымок немецкой и французской интеллектуальной кухни — немецкой диалектики и французского социализма.

Я думаю, что ключом к решению вопроса о трагическом несоответствии между проповедью греховности свободного человека и страшной общественной реакцией на эту проповедь может явиться только вопрос о власти. Именно он выходит на первый план, когда мы говорим о целостности человека. Властные отношения формируют общество. Законный порядок в обществе гарантируется только властью, которая спасает общество от анархии. Власть есть отношение, при котором одно существо, властвующее, по своему произволу распоряжается другим существом, тем самым осуществляя отчуждение чужого «я», т.е. нарушая автономию чужой личности. Эта опасность власти осознается всеми, но противоядия предлагаются разные. В одном случае в виде закона, правовых норм, в другом — в виде ухода от властеотношений. Оба противоядия предлагаются во имя спасения личности, но спасают по-разному. Закон, право подразумевают идеал безвластной организации, где подчинение безлично, а принятие закона безусловно[26]. Ограничивая произвол власти, право делает это за счет того же отчуждения «я», что и власть. Разница в личности-безличности этого отчуждения. Эта разница в действительности огромна, но покушение на свободную волю личности сохраняется.

Второй способ решения проблемы — уход, предлагаемый Нилом. Это не противодействие власти, а индифферентность к ней. Но дело в том, что индифферентность в реальности означает исключение личности из властеотношений. Ведь истинная власть властна только пока она абсолютна. А абсолютность исключает свободу отношения. Если человек признает власть по своей воле, он сохраняет возможность ее непризнания. Но в этом случае слишком очевидна опасность анархии. Ни Нил, ни Гоголь, ни веховцы не выступают за анархию, но признать власть общества как абсолютную не могут, поскольку в этом случае человек лишается свободы и, соответственно, цельности. Остается одно: подвластный человек должен *полюбить* властвующего, а властвующий — подвластного. Эта идея, на первый взгляд, ка-

жется странной, но в действительности, если мы хотим сохранить свободу личности, мы обязаны признать, что это — единственно возможное решение. Власть обеспечивает целостность общества. Любовь также обеспечивает эту целостность. Но власть при этом покушается на целостность личности, тогда как любовь нет. Власть заведомо иерархична, тогда как любовь предполагает отношения равные. Власть сама по себе не налагает никаких обязательств на властвующего, любовь налагает. Любовь исключает предполагаемое властью безусловное отчуждение «я». Конечно, единство на основе любви не является по содержанию тем единством, которое возникает на основе власти, хотя бы внешне это выглядело одинаково. Когда подчинение строится на основе любви, возникают псевдовластные отношения, поскольку «я» подвластного и «я» властвующего не субординированы, как это происходит в истинновластных отношениях. Нил Сорский, например, считает, что его единство с учениками, его учительство строится на основе любви. Он пишет: «И аще кто любовию духовной прилепляется мне...»[27] Отсюда и представленная Гоголем идея, что монарх должен сделаться «одна любовь», в то время как навстречу ему чиновники устремляют поток народной любви. Отсюда и славянофильский идеал монархии. Нельзя любить принцип. Закон можно уважать, но не любить. Право — это принцип, монарх — лицо. Право уважается, монарх может быть любим. Итак, парадоксальную логику этого направления можно представить так: для того чтобы не потерять себя как целостную личность, сохранить свободу воли, человек должен полюбить монарха и сделать эту любовь основой псевдо-властных отношений. В этом ключе и расшифровывается хомяковское определение самодержавия как государственности безгосударственного народа.

Иосиф и партийные интеллигенты понимали, что такой идеал не может служить основой государственного строительства. Для Иосифа неприемлемо государственное строительство на основе необязательных отношений, а отношения любви именно таковы.

В случае же с интеллигенцией ситуация еще интереснее: идея любви по крайней мере по двум причинам подрывает принцип существования ее самой. Интеллигенция в России сформировалась как социальная группа, жестко объединенная идеей негативного отношения к существующей государственной власти. Даже великие реформы 60-х годов принимались в штыки. Соответственно, *полюбить* существующую власть интеллигенция могла только в страшном сне. Идея любви связана с идеей

свободы, вольности. Это Белинский понимает великолепно. Из этого следует, что положить любовь в основу общественных отношений — значит отказаться от идеала права. Принять идеал Гоголя — это подорвать основу своего существования как интеллигента — передового человека с благородным сердцем, перечеркнуть свою жизнь. И здесь ожесточение вполне понятно. Академическим разбором не ограничишься! С «Вехами» та же история. С точки зрения оппонентов, авторы «Вех» обсуждают то, что нельзя обсуждать. Во имя абсолютной личности авторы покусились на идею абсолютности власти. А признание свободы личности устраняет смысл существования людей, которые создают партии с целью изменения структуры государства ради того, чтобы личность стала свободной. Партийная интеллигенция во главе с П. Н. Милюковым отчаянно борется за выживание.

Теперь зададим вопрос: могла ли восторжествовать вторая сторона? Совершенно невозможно, хотя бы по той причине, что, исключив себя из властеотношений, Нил, Гоголь и веховцы тем самым поставили себя вне организаций, вне командной борьбы[28].

И последнее. Судя по словам Белинского, приведенным выше, он очень ценит волю, без которой сердце чахнет и гибнет. Искренен он здесь? Несомненно. Выступает ли он здесь как цельная личность? Разумеется, нет. Потому что делить Гоголя на две половинки он мог только по аналогии с самим собой: искренне требуя воли для себя, осознавая, что без нее он как личность неполноценен, Белинский — личность интеллигентно, добровольно, абсолютно искренне и со всей присущей ему страстью приносит свою волю в жертву себе-гражданину. Он боится, что личность откажется быть гражданкой, и надевает на нее мундир. С оговоркой, что снимет его в будущем царстве свободы. Но это царство несколько позже с полным уважением к великому критику стали строить большевики, и мундир ему пришлось бы снять, независимо от того, что это было бы против его воли, от которой он сам отказался.

Мельбурн, Австралия (опубликовано в:
Australian Slavonic and East European Studies)

Примечания

[1] По этому поводу очень определенно высказался А. В. Карташев, указавший на необъективность оценок историков, в первую очередь светских не в пользу Иосифа (см.: *А. В. Карташев.* Очерки по истории русской Церкви. М., 1993. Т. 1. С. 396), особенно в интеллигентской среде второй половины XIX в. А. В. Первушин резко, несправедливо и антиисторично критикует Карташева в статье «Размышления о Ниле Сорском» (Вестник Русского христианского движения, №128, 1979. С. 1—11), но никак не опровергает тезиса о каноничности позиций как Нила, так и Иосифа.

[2] *Г. П. Федотов.* Трагедия древнерусской святости: Россия, Европа и мы. Париж, 1973. С. 103. Несколько иначе картина представлена у Карташева, который говорит о том, что «идеологическая школа "нестяжательского" меньшинства уснула», а защищали ее позже люди для русского монашества случайные, вроде Вассиана и Максима Грека. Независимо от оценок характера противостояния двух идеологий, одно остается несомненным: если в конце XV — начале XVI в. были два каноничных и необходимых для нормального развития церкви духовных течения, то к середине — концу XVI в. одно практически исчезает.

[3] По Гоголю, монарх должен «сделаться весь одна *любовь*», и его «полномощная власть» должна быть выше закона, должна смягчать закон. В свою очередь, снизу вверх устремляется другой поток любви, которая «должна быть передаваема по начальству, и всякий начальник, как только заметит ее устремленье к себе, должен в ту же минуту обращать ее к постановленному над ним высшему начальнику, чтобы таким образом добралась она до своего законного источника, и передал бы ее торжественно в виду всех всеми любимый царь самому Богу» (*Н. В. Гоголь.* Полн. собр. соч. Изд-во АН СССР. Т. 8. С. 255, 366).

[4] М. О. Гершензон, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк.

[5] Косвенным подтверждением правомерности такого сопоставления может служить выражение С. Франка: «Всероссийский духовный монастырь, который образует русская интеллигенция» («Этика нигилизма». Соч. М., 1990. С. 105). Кроме того важно отметить, что, по объяснимому недоразумению, интеллигенция связывала свои симпатии с *Нилом,* а не с *Иосифом,* тогда как последний представлялся в качестве раболепного слуги самодержавия и т.п.

[6] Слово «интеллигенция» употребляется здесь не в самом общем смысле — «образованная часть общества», а в историко-социологическом — для обозначения специфической общественной группы, сформировавшейся в середине XIX в. и доминировавшей в духовной жизни России. Ни Чаадаев, ни Достоевский, ни Вл. Соловьев, ни Лев Толстой не являются в этом смысле «интеллигентами», поскольку были слишком самостоятельны, чтобы играть по законам группы. А вот Белинский, Писарев, Чернышевский — истинные интеллигенты.

[7] Возражая Пушкину на его «О, люди! Все похожи вы на прародительницу Еву...», Белинский читает ему мораль: «Мы лучше думаем о достоинстве человеческой натуры и убеждены, что человек родится не на зло, а на добро, не на преступление, а на разумно-законное наслаждение благами бытия, что его стремления справедливы, инстинкты благородны. Зло скрывается не в человеке, но в обществе» (Избр. статьи. М., 1978. С. 162).

[8] Перевод: «Где они, говорящие, что нельзя осуждать ни еретика, ни вероотступника? Ведь очевидно, что следует не только осуждать, но предавать жестоким казням...» (Цит. по: Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого. В: Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI в. М., 1984. Подготовка текста «Слова» и комментарии Я. С. Лурье, перевод А. А. Алексеева. С. 334, пер. С. 335).

[9] Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков. В: Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. Подготовка текста и комментарии Н. А. Казаковой. С. 358.

[10] Стоит вспомнить, что в одной из ранних статей Белинский написал: «Если я сказал, что г. Гоголь поэт, я уже все сказал, я уже лишил себя права делать ему судейские приговоры». Но, очевидно, по Белинскому, «поэт» должен быть передовым и прогрессивным, в противном случае судить его можно и должно.

[11] У Белинского, например, это сквозит в таких строчках: «Я не в состоянии дать вам ни малейшего понятия о том негодовании, которое возбудила ваша книга во всех благородных сердцах, ни о тех воплях дикой радости, которые издали при появлении ее все враги ваши, и не литературные — Чичиковы, Ноздревы, городничие... и литературные, которых имена вам хорошо известны». Цит. по: *В. Белинский.* Письма. СПб., 1914. Т III. С. 230).

[12] В очерке Горького о Ленине, написанном к пятидесятилетию вождя и не имеющем ничего общего с позднейшим известным очерком «Ленин», подчеркивается, что Ленин мыслил массами, партиями и государствами и отдельные люди для него просто не существовали: «Ленин — это гильотина, которая мыслит».

[13] Я имею в виду, к примеру, что Азефу, руководителю эссеровских боевиков, который, как выяснилось, был одновременно сотрудником охранного отделения, за его «нашесть» долго прощался известный факт воровства, а припомнили это ему, когда стало известно, что он работал на «не наших». (Статья Изгоева в «Вехах».)

[14] Конечно, интеллигенция много спорит и обсуждает, но в то же время есть ряд положений, которые вне критики и обсуждения; они — духовная основа группового сознания. Во-первых, это, конечно, заведомо негативное отношение к существующей власти. Во-вторых — к Православию. В-третьих, добросовестное следование модным западным учениям, начиная от дарвинизма и кончая марксизмом.

[15] На то, что разгром заволжцев связан с духовной и политической диктатурой, намекает в упомянутой выше статье Первушин, не разрабатывая этого тезиса подробнее.

[16] Ключом к этому высказыванию Ленина, самому по себе не слишком оригинальному, служит известная идея о том, что социализм есть переход из царства необходимости в царство свободы.

[17] Деятельность Иосифа находит прямую аналогию в деятельности великого реформатора католической церкви Григория VII. В. С. Соловьев в рецензии на книгу кн. Евгения Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. — Идея Божественного царства в творениях Григория VII и публицистов его современников» (Киев, 1897) пишет: «Чем же, однако объяснить в таком случае неустанную и необъятную деятельность Григория VII на пользу всего христианского мира? Он сам дает объяснение в тех библейских словах, в которых он перед смертью выразил смысл своей жизни: "Я возлюбил правду и возненавидел беззаконие, сего ради умираю в изгнании". Он действовал не для осуществления какого-нибудь идеала, а *потому*, что возлюбил правду и возненавидел беззаконие. Dilexi justitiam et odi iniquitatem — вот достаточный мотив для деятельности такого человека. Правда не теряет своей силы и накануне Страшного суда, когда ни о каком здешнем идеале не может быть и речи».

[18] Я меньше всего склонен считать иосифлянство в целом чем-то отрицательным, несмотря на негативные явления, с ним связанные. Оно сыграло огромную положительную роль в становлении Русской Церкви как мощной духовной опоры нового самодержавного государства и упорядоченного семейного быта. А. Кизеветтер убедительно показывает, например, что такой важный памятник, как «Домострой», есть выражение семейного идеала, как он понимался иосифлянской партией («Исторические очерки». М., 1912).

[19] «Аще убо святей отцы... от святаго и животворящаго духа наставляеми, и учиниша божественная правила и законы... со всеми же сими и градстяа законы сочеташа...» (Слово об осуждении еретиков. С. 334).

[20] Архангельский по этому поводу трогательно замечает: «Что касается до отношения сочинений нашего писателя [Нила Сорского] к окружающему их живому миру, то отношение это вообще довольно слабое» (*А. С. Архангельский.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев..., СПб., 1882. С. 135). Иначе говоря, оно непрактическое, и, следовательно, ни о каких законах, ни о каком государственном праве Нил не печется.

[21] Разум только тогда полномочен и дает основание для свободы, когда он направляется к высшему. Вассиан Патрикеев, осуждая иосифлян, пишет: «Мудрования бо их не божиим духом водятся, но в тине *земных вещей* валающеся» (*Н. А. Казакова.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.—Л., 1960. С. 255).

[22] Это особенно хорошо видно на примере письма «Что такое губернаторша» из «Выбранных мест».

[23] Подробный анализ этого идеала дается в моей статье «Не в силе Бог, а в правде: метафизические предпосылки русского национального самосознания — *правда-воля*» (Australian Slavonic and East European Studies, v. 10, №2, 1996. P. 73—105).

[24] Хотя на словах, как это видно из приведенной цитаты Белинского, идеал воли разделялся им совершенно.

[25] Я меньше всего хочу здесь критиковать столыпинские реформы, важен сам факт убежденности государства в необходимости переселения крестьян с богатейших в мире черноземов. (Кстати, большая часть переселенцев вернулась в родные места в течение первых трех лет.)

[26] Диалектику власти и права великолепно представил Б. П. Вышеславцев в главе «Смысл и ценность демократии» (Кризис индустриальной культуры. Chalidze Publications, New York, 1982).

[27] Цит по: *Архангельский*. Назв. соч. С 134.

[28] Вассиан Патрикеев как бывший политик внес, конечно, до известной степени дух командной борьбы, но и он в первую очередь опирается только на положительное отношение к себе князя, и как только это отношение меняется, Вассиан погибает.

Игумен ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ИМЯ БОЖИЕ В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

Древнее понимание смысла и значение имени коренным образом отличается от современного употребления имен. В наши дни имя является не более чем опознавательным знаком, необходимым для того, чтобы отличить одного человека от другого. Каждый человек имеет имя, однако изначальный смысл этого имени, как правило, никак не связан с личностью человека: нередко люди даже не знают смысл своего имени. Называя ребенка тем или иным именем, родители обычно выбирают из весьма ограниченного круга имен, более или менее употребительных в их культуре. Ввиду того, что разные люди могут носить одно и то же имя, к имени в каждом конкретном случае прибавляется одна или несколько дополнительных характеристик — фамилия, отчество, второе имя, номер, указание на возраст. Эти дополнительные характеристики необходимы для того, чтобы отличить, например, Петра Ивановича от Петра Сергеевича, Петра Иванова от Петра Сергеева, Жан Поля от Жан Клода, Петра I от Петра III, Джорджа Буша-младшего от Джорджа Буша-старшего и т.д. Изначальный смыл имени Петр (греч. πέτρος — камень) или Джордж (греч. γεώργιος — земледелец) не играет никакой роли ни при выборе, ни при дальнейшем использовании имени.

В древности дело обстояло иначе. К именам относились не просто как к опознавательным знакам или кличкам, необходимым для того, чтобы отличать одно лицо от другого, но как к таинственным символам, указывающим на основополагающие характеристики его носителя и находящимся с ним в прямой связи. Об этом кардинальном отличии современного понимания имени от того, которое господствовало в древности, необходимо помнить при рассмотрении богословия имени в Ветхом и Новом Заветах.

Библейское понимание имени. Имена Божии в Ветхом Завете

Имя имеет в Библии не отвлеченный или теоретический, а жизненно-практический характер, значение имени — не вербальное или словесное, а реальное или действительное[1]. На языке Библии имя — не просто условное обозначение того или иного лица или предмета: имя определяет место, которое его носитель должен занимать в мире[2]. Имя таинственным образом связано с душой: когда имя произносят, оно возносится к душе своего носителя[3]. Ветхозаветное понятие об имени включает не столько набор звуков или букв для отличия одного лица от другого, сколько связь с самим лицом[4]. Узнать имя человека значит войти в связь с человеком[5], познать его внутреннюю суть[6]. Человек в Ветхом Завете воспринимался по принципу «каково имя его, таков и он»[7].

Священное Писание Ветхого Завета[8] открывается рассказом о сотворении Богом мира и человека. В этом рассказе Бог представлен не только как творящий небо, землю, свет, твердь, сушу и воду, мужчину и женщину, но и как нарекающий им имена:

> И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью <...> И сказал Бог: да будет твердь посреди воды <...> И назвал Бог твердь небом <...> И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и явится суша <...> И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями[9].

О сотворении людей несколькими главами ниже говорится: «Мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их»[10]. Процесс творения, согласно этому рассказу, включает в себя два этапа: собственно творение и наречение имени. Нарекая имя той или иной твари, Бог как бы определяет ее место в иерархии тварного бытия, устанавливает ее взаимоотношения с другими тварями. Наречение имени твари означает также подчинение твари Богу.

Сотворив человека, Бог наделяет его правом нарекать имена: Он приводит к человеку всех животных и птиц, «чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем

скотам и птицам небесным и всем зверям полевым»[11]. Дав человеку право нарекать имена тварям, Бог поставил человека над ними, сделал его их властелином, ибо назвать имя какого либо существа, в понимании Библии, означало овладеть им[12]. Как говорит святитель Иоанн Златоуст, имена нарекаются человеком для того, «чтобы в наречении имен виден был знак (σύμβολον) владычества». Златоуст ссылается на обычай людей при покупке рабов менять им имя; «так и Бог заставляет Адама, как владыку, дать имена всем бессловесным»[13]. Право нарекать имена, кроме того, указывает на способность человека прозревать в суть вещей, тем самым уподобляясь Богу и участвуя в божественном творчестве. По словам Василия Селевкийского, давая человеку право нарекать имена животным, Бог как бы говорит Адаму: «Будь творцом имен, коль скоро ты не можешь быть творцом самих тварей <...> Мы делим с тобой славу творческой премудрости <...> Давай имена тем, кому Я дал бытие»[14].

В дальнейшем повествовании Библии многократно упоминается о наречении имени тем или иным людям. При этом нарекаемое имя может указывать либо на будущую судьбу, либо на основные свойства, либо на обстоятельства рождения его носителя, либо на желание нарекающего видеть в человеке те или иные качества. Адам называет свою жену Евой (евр. «жизнь»), «ибо она стала матерью всех живущих»[15]; Ламех называет своего сына Ноем («утешитель»), «сказав: он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли»[16]; детям Исаака и Ревекки наречены имена одному Исав («волосатый»), поскольку он вышел на свет красный и косматый, другому Иаков («запинатель»), поскольку вышел, держась за пяту брата своего Исава[17].

Имя в Библии практически отождествляется с личностью его носителя: слава имени означает славу его носителя, бесчестие имени означает утрату его носителем своего достоинства, гибель имени означает гибель его носителя[18]. В соответствии с этим представлением, воздействие на имя человека означает воздействие на самого человека[19]. Имени придавали почти магический смысл: кто владеет именем, обладает личностью его носителя[20]. Отсюда та важная роль, которую в Библии играет изменение имени. Оно означает утрату человеком самостоятельности, подчинение его тому, кто изменяет имя[21]. В то же время изменение имени может означать вступление в более тесную связь с тем, кто меняет имя. Так например, Моисей назвал Осию, сына Навина, Иисусом прежде чем послать его в землю Хана-

анскую во главе отряда «соглядатаев»[22]: с этим именем сын Навин не только поступает в подчинение к Моисею, но и становится его ближайшим помощником, а впоследствии и преемником.

Когда Сам Бог меняет человеку имя, это является знаком того, что человек утрачивает свою самостоятельность и становится рабом Бога, одновременно вступая в новые, более тесные отношения с Богом. Бог изменяет имя своим избранникам — тем, кому Он оказал доверие, кому поручил какую-либо миссию, с кем заключил завет. После того, как Бог заключает с Аврамом завет о рождении от него множества народов, он становится Авраамом[23], а его жена Сара становится Саррой[24]; Иаков получает имя Израиль («богоборец», или, по другому толкованию, «боговидец») после того, как боролся с Богом и Бог благословил его[25].

Если получить от Бога имя означает подчиниться Богу, вступить на спасительный путь, ведущий к небу, то «сделать себе имя»[26], напротив, значит воспротивиться Богу: это выражение указывает на греховное стремление людей выйти из подчинения Богу, достичь неба без помощи Божией.

Важное значение в Библии имеют родословные — списки имен предков или потомков того или иного человека[27]. Вся Книга Чисел состоит по преимуществу из списков имен, ничего не говорящих современному читателю, но, несомненно, важных для авторов Книги. Необходимость включения родословных списков в Книгу Чисел и другие части Библии была обусловлена тем, что родословная (תולדות — *toledot*) воспринималась отнюдь не просто как перечень имен, помогающий идентифицировать то или иное лицо с помощью добавления к его имени некоторых дополнительных характеристик (Иаков, сын Исааков, в отличие от какого-нибудь другого Иакова). Родословная прежде всего указывала на наследие, которое несет в себе каждый человек; она вплетала имя человека в неразрывную цепь имен, восходящую к отцу всех народов — Аврааму — и через него к Адаму. Быть вписанным в родословную одного из колен Израилевых означало быть полноценным членом богоизбранного народа, а значит — неким таинственным образом присутствовать в памяти Божией: именно в этом, очевидно, заключается смысл повеления Божия Аарону выгравировать имена двенадцати сынов израилевых на ефоде, который первосвященник должен был носить перед Господом «для памяти»[28].

В Библии человек нарекает имена не только себе подобным, но и Самому Богу. Всякое имя, данное человеком Богу, указывает на какое-либо действие Божие по отношению к человеку.

Так например, Агарь нарекла Господа именем «Ты Бог видящий меня», потому что говорила: точно я видела здесь в след видящего меня»[29]. В Библии Бог называется многими именами, такими как אלהים (*Elohim* — «Бог»[30]), אדני (*Adonay* — «Господь мой»[31]), אלשדי (*El Shadday* — «Бог всемогущий», или «Всевышний», буквально «Тот, Кто на горе»), צבאות (*Zebaot* — «Саваоф», «[Господь] воинств»).

В то же время присутствует мысль о том, что Бог неименуем, что Его имя человеку недоступно. Иаков, боровшийся с Богом, спрашивал о имени Божием, но не узнал его. Повествование о встрече Иакова с Богом является одним из наиболее загадочных и таинственных во всей Библии:

> И остался Иаков один. И боролся Некто с ним, до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его, и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал: отпусти Меня; ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль (ישראל); ибо ты боролся (שׂרית) с Богом (אלהים), и человеков одолевать будешь. Спросил и Иаков, говоря: скажи имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? И благословил его там. И нарек Иаков имя месту тому: Пенуэл (פנו אל); ибо, говорил он, я видел Бога (אלהים) лицем к лицу, и сохранилась душа моя[32].

В христианской экзегетике это повествование толкуют по-разному[33]. Наиболее распространенным было такое толкование, при котором под боровшимся с Иаковом понимался Сын Божий[34]. Однако для нас повествование о борьбе Иакова с Богом интересно прежде всего потому, что оно дает многое для понимания библейского богословия имени. Иаков получает от Бога новое имя, что знаменует вступление его в более тесные взаимоотношения с Богом. Однако на вопрос об имени Божием он не получает ответа. В то же время, в ознаменование встречи с Богом лицом к лицу Иаков дает имя месту, на котором произошла эта встреча[35]. Таким образом, все общение Иакова с Богом происходит в сфере имен: Бог благословляет Иакова через наречение ему нового имени; Иаков благословляет Бога через наречение имени месту, на котором присутствие Божие стало для него видимым; но при этом само священное имя Божие остается неназванным.

Мысль о недоступности имени Божия для человека присутствует также в рассказе Книги Судей о явлении Ангела Маною: «И сказал Маной Ангелу Господню: как тебе имя? чтобы нам прославить тебя, когда исполнится слово твое. Ангел Господень сказал ему: что ты спрашиваешь о имени моем? ибо оно чудно <...> И сказал Маной жене своей: видно, мы умрем, ибо видели мы Бога»[36]. Последние слова Маноя показывают, что ему являлся Бог, а не Ангел, следовательно, отказ назвать Свое имя принадлежит Самому Богу.

Священное имя Яхве в Пятикнижии

Перечисленные выше имена, которые человек нарекал Богу, — *Adonay*, *El Shadday*, *Elohim*, *Zebaot*, — следует отличать от имени יהוה (*Yahweh* — Яхве) — того единственного имени, с которым Сам Бог открылся человечеству. Культ этого священного имени занимает в Библии совершенно исключительное место. Книга Исход связывает откровение этого имени с Моисеем, которого Бог избрал для того, чтобы вывести народ израильский из египетского плена:

> И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: «Бог отцов ваших послал меня к вам». А они скажут мне: «как Ему имя?» Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (אהיה אשר אהיה). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (יהוה) послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь (יהוה), Бог отцов наших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам. Вот имя Мое на веки, и памятование Мое в род и род[37].

Понимание точного смысла этого рассказа крайне затруднено. Дело в том, что употребленное здесь еврейское выражение אהיה אשר אהיה (*ehyeh asher ehyeh*), переведенное в Септуагинте как ἐγώ εἰμι ὁ ὤν и на славянский как «Я есмь Сущий», буквально означает «Я есмь Тот, Кто Я есмь»: это устойчивая формула, которая указывает на нежелание говорящего ответить прямо на вопрос[38]. Иными словами, повествование можно понять не как откровение Богом Своего личного имени, а как указание на то, что на человеческом языке нет слова, которое было бы «именем» Бога в еврейском понимании — т.е. неким всеобъемлющим символом, полностью характеризующим его носителя. Ответ

Бога Моисею на вопрос об имени Божием, таким образом, имеет тот же смысл, что отказ Бога назвать своё имя Иакову.

Этимология самого́ священного имени יהוה («Яхве», греч. ὁ ὤν, слав. Иегова, Сущий; в русской и славянской Библиях часто передается, так же как и *Adonay*, словом «Господь»), с которым Бог открывается Моисею, представляет большие затруднения для толкователей. Изначальный смысл имени «Яхве» однозначно установить невозможно, так как даже огласовка составляющих его четырех согласных букв является гипотетической. Дело в том, что после вавилонского плена, во всяком случае, не позднее III века до Р.Х., евреи из благоговения перестали вообще произносить священное имя Яхве, которое стало восприниматься как собственное имя Бога[39]. В устной речи его заменяли на אדני (*Adonay*) или другие имена, а на письме обозначали четырьмя согласными יהוה (YHWH — так называемый священный тетраграмматон), которые, однако, не произносили: даже комбинированное обозначение *Adonay Yahweh* (אדני יהוה — Господь Яхве) читалось как *Anoday Elohim* (Господь Бог)[40]. В III—V веках память о произношении тетраграмматона сохранялась, — греческие авторы этого периода транслитерировали тетраграмматон как Ἰαυοέ, Ἰαουαί (Климент Александрийский), Ἰαῆ (Ориген) и Ἰαβέ (Епифаний Кипрский и Феодорит Кирский), а латинские как *yaho* (Иероним), — однако впоследствии правильное его произношение окончательно забылось. С XVI века на Западе стали употреблять искусственную вокализацию *Yehowah* (Иегова), появившуюся в результате добавления к согласным YHWH гласных из имени *Adonay*, и только в середине XIX века ученые показали, что тетраграмматон следует читать как *Yahweh*[41]. Хотя такая вокализация имени YHWH считается в современной библеистике общепринятой, сохраняются значительные расхождения между учеными в толковании смысла этого имени. Большинство исследователей, тем не менее, сходится в мнении о том, что это имя связано с глаголом היה (*hayah*), означающего «быть», «существовать», «иметь бытие» и что само имя означает «Я есмь», или «Я есмь то, что есмь» (греческий перевод этого имени — ὁ ὤν — указывает на существование: отсюда патристическое видение имени «Сущий» как указания на то, что Бог — источник бытия всего существующего)[42].

Открытым остается также вопрос о времени появления культа имени Яхве у евреев. Приведенный рассказ о явлении Бога Моисею однозначно указывает на Моисея как первого, кому стало известно это имя. О том же свидетельствуют слова Бога,

обращенные к Моисею и зафиксированные в Книге Исход: «Я Господь. Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем: "Бог всемогущий" (אל שדי); а с именем Моим: "Господь" (יהוה) не открылся им»[43]. В то же время уже в Книге Бытия имя Яхве встречается неоднократно: говорится, в частности, о том, что во времена Сифа и Еноса «начали призывать имя Господне» (букв. «имя Яхве»)[44]; что Ной «устроил жертвенник Господу» («жертвенник Яхве»)[45]; что Бог открылся Аврааму с именем «Я Господь» («Я Яхве»)[46]; что Авраам «поверил Господу» (букв. «поверил в Яхве»)[47], строил жертвенники «Господу» («Яхве»)[48], называл Бога «Владыка Господи» («Владыка Яхве»)[49] и «призывал имя Господа» («имя Яхве»)[50]; что Иаков называл Бога «Господом» («Яхве»)[51] и т.д. Все это указывает на то, что имя Яхве было известно Израилю и до Моисея, хотя, может быть, правильное понимание имени Яхве у народа Израильского отсутствовало и именно Моисей был первым, кому Бог разъяснил смысл этого имени[52].

Повествование Книги Исход о синайском откровении Бога Моисею — еще один рассказ, в котором имя Яхве играет центральную роль. На Синае народ израильский через Моисея получает от Бога законодательство, начинающееся с десяти заповедей. Первая заповедь является расширенным толкованием имени Яхве, а вторая заповедь прямо говорит об этом имени:

> Я Господь (יהוה), Бог твой, Который вывел тебя из земли египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов пред лицем Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно[53].

Мы видим, что в первой заповеди Моисеева законодательства имя Божие полагается в исторический контекст: Яхве — Тот Самый Бог, Который сыграл решающую роль в истории народа Израильского, выведя его из Египта. Яхве противопоставляется другим богам и предстает как «ревнитель»[54], т.е. ревниво относящийся к почитанию Израилем ложных богов. Вторая

заповедь содержит запрещение произносить имя Божие напрасно. Смысл этого запрещения заключается в том, что как слава, воздаваемая имени Божию, восходит к Самому Богу, так и бесчестие этого имени означает оскорбление Самого Бога. Имя Яхве практически отождествляется здесь с Самим Яхве.

Хотя значение имени Яхве остается сокрытым и само имя не описывает Бога, именно это имя в еврейской традиции стало восприниматься как собственное имя Бога: все другие имена Божии воспринимаются как толкования священного имени Яхве. Об этом свидетельствует рассказ Книги Исход о явлении Бога Моисею на горе Синай:

> Моисей сказал: покажи мне славу Твою. И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Иеговы (יהוה) пред тобою; и, кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалею. И потом сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых. И сказал Господь: вот место у Меня: стань на этой скале; когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо <...> И, встав рано поутру, взошел [Моисей] на гору Синай, как повелел ему Господь <...> И сошел Господь в облаке, и остановился там близ него, и провозгласил имя Иеговы. И прошел Господь пред лицем его и возгласил: Господь, Господь (יהוה יהוה), Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость в тысячу родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода. Моисей тотчас пал на землю и поклонился Богу[55].

В этом повествовании провозглашение Богом имени Яхве (Иеговы), т.е. Своего собственного имени, является наивысшим моментом откровения. Все другие имена, которые следуют за именем Яхве — «Бог человеколюбивый», «милостивый» и другие — являются лишь толкованиями этого имени, как бы добавляют обертоны к его основному звучанию. Таким образом, две темы — имени Божия и имен Божиих — уже здесь вполне различимы.

В цитированном отрывке присутствует еще одно ключевое понятие Ветхого Завета, неразрывно связанное с понятием име-

ни Божия — слава Божия (евр. כבד — *kabod*). Наивысшим моментом откровения этой славы является провозглашение имени Яхве. Но что такое слава Божия? Адекватно перевести это понятие на современный язык невозможно: в Ветхом Завете в него вкладывали прежде всего представление о таинственном Присутствии Божием, являемом в зримых образах (облака, огня). Так например, слава Божия явилась народу израильскому в облаке, когда народ возроптал на Господа[56]; слава Божия сошла в виде облака на гору Синай и пребывала на ней в течение шести дней: вид славы Божией при этом описывается как «огонь поедающий»[57].

Слава Божия нередко оказывается локализованной в какомлибо конкретном месте или связанной с тем или иным священным предметом: облако славы Божией наполняет скинию завета[58], оно же является над золотой крышкой ковчега[59]. Слава Божия и ковчег тесно связаны: потеря ковчега означает утрату славы Божией[60]. Важность ковчега завета обусловлена тем, что на нем «нарицалось имя Господа Саваофа (יהוה צבאות — *Yahweh Zebaot*)»[61]. Сам Бог избрал это деревянное сооружение местом Своего присутствия и откровения: «Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою <...>»[62] Впоследствии, в таргумической литературе, присутствие Божие над крышкой ковчега будет обозначено термином «Шехина», означающим «присутствие Божие»[63]. Почему именно крышка ковчега, вернее, пространство над ней, стало местом особого присутствия славы Божией, остается неясным. Сирийская патристическая традиция в лице преподобного Исаака Сирина даст свой ответ на этот вопрос, о чем нами будет сказано в свое время.

Если от Книги Исход обратиться к Книге Левит, мы увидим, что и в ней тема имени Божия также занимает важное место. В ней, в частности, содержится многократное запрещение «бесчестить» имя Божие[64]. Похуление имени Божия, согласно Книге Левит, должно быть наказуемо смертью:

> Хулил сын Израильтянки имя *Господне* и злословил. И привели его к Моисею; и посадили его под стражу, доколе не будет объявлена им воля Господня. И сказал Господь Моисею, говоря: Выведи злословившего вон из стана, и все слышавшие пусть возложат руки свои на голову его, и все общество побьет его камнями. И сынам Израилевым скажи: кто будет злословить Бога своего, тот понесет грех свой. И хулитель имени Господня дол-

жен умереть, камнями побьет его все общество. Пришлец ли, туземец ли станет хулить имя *Господне*, предан будет смерти[65].

В этом отрывке интерес представляет не только беспрецедентная строгость, с которой предписывается наказывать за похуление имени Божия, но и тот факт, что имя Господне является здесь синонимом Самого Господа: хулить имя Господне — значит злословить Господа. Более того, в оригинальном еврейском тексте слово «имя» (שֵׁם — *shem*) дважды употреблено без прилагательного «Господне» (добавленного для ясности курсивом в русском Синодальном переводе). Таким образом, «имя» становится синонимом «Бога»; под «именем», конечно же, понимается священное имя Яхве.

Имя Яхве играет центральную роль в Книге Второзакония, особенно в той ее части, которая начинается словами «Слушай, Израиль: Господь (יהוה) Бог наш, Господь (יהוה) есть един»[66] и заканчивается словами «ты будешь святым народом у Господа (יהוה), Бога твоего»[67]. В этом длинном отрывке, являющемся, по мнению многих современных ученых, наиболее древней частью книги Второзакония[68], выражение «Господь (יהוה), Бог твой» встречается множество раз, причем этим именем называет Себя Сам Бог, говоря о Себе в третьем лице.

Во Второзаконии повторена заповедь Божия, данная Моисею: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно», причем к ней прибавлено: «ибо не оставит Господь без наказания того, кто употребляет имя Его напрасно»[69]. Угроза наказания звучит и для тех, кто не имеет страха перед именем Яхве: «Если <...> не будешь бояться сего славного и страшного имени Господа, Бога твоего; то Господь поразит тебя и потомство твое <...>»[70] Страх перед Богом — неотъемлемая составляющая ветхозаветной религии. Поскольку же в библейском понимании Бог отождествляется со Своим именем, страх Яхве, или «страх Господень» (יהוה פחד — *pahad Yahweh*)[71], перерастает в религиозное почитание имени Яхве, к которому предписывается относиться со страхом и трепетом[72].

Ветхозаветный культ имени Божия

Страхом перед именем Яхве проникнут ветхозаветный религиозный культ. Об этом с особенной яркостью свидетельствует повествование из 3-й Книги Царств о строительстве Соломоном

храма. Характерно, что храм Соломонов описывается не как храм Господу, а как храм «имени Господню»:

> Когда священники вышли из святилища, облако наполнило дом Господень; и не могли священники стоять на служении по причине облака, ибо слава Господня наполнила храм Господень. Тогда сказал Соломон: Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле; я построил храм в жилище Тебе, место, чтобы пребывать Тебе во веки. И обратился царь лицем своим, и благословил все собрание Израильтян <...> и сказал: <...> У Давида, отца моего, было на сердце построить храм имени Господа, Бога Израилева; но Господь сказал Давиду, отцу моему: «у тебя есть на сердце построить храм имени Моему; хорошо, что это у тебя лежит на сердце; однако не ты построишь храм имени Моему, а сын твой, исшедший из чресл твоих, он построит храм имени Моему» <...> И стал Соломон перед жертвенником Господним впереди всего собрания Израильтян, и воздвиг руки к небу, и сказал: «<...> Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил. Но призри на молитву раба Твоего и на прошение его <...> Да будут очи Твои отверсты на храм сей день и ночь, на сие место, о котором Ты сказал: «Мое имя будет там», услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем <...> Когда народ Твой Израиль будет поражен неприятелем за то, что согрешил пред Тобою, и когда они обратятся к Тебе, и исповедают имя Твое, и будут просить и умолять Тебя в сем храме; тогда Ты услышь с неба, и прости грех народа Твоего <...> Если и иноплеменник, который не от Твоего народа Израиля, придет из земли далекой ради имени Твоего, — ибо и они услышат о Твоем имени великом и о Твоей руке сильной и о Твоей мышце простертой, — и придет он и помолится у храма сего: услышь с неба, с места обитания Твоего, и сделай все, о чем будет взывать к Тебе иноплеменник, чтобы все народы земли знали имя Твое, чтобы боялись Тебя <...> чтобы знали, что именем Твоим называется храм сей <...>[73]

В этом рассказе обращает на себя внимание, опять же, тесная связь между понятиями славы Божией и имени Божия. Та слава Божия, которая до построения Соломоном храма ассоции-

ровалась со скинией и ковчегом завета, теперь наполняет собой весь храм, причем все, что находится в храме, возвещает славу Божию[74]. Если слава Божия есть опыт божественного присутствия, ощущаемого людьми, которые приходят в храм, то имя Божие является как бы концентрированным выражением этой славы, ее вершиной и кульминацией. Слава Божия действует в имени Божием и через имя Божие. Мы опять встречаемся с тем же пониманием, с которым встречались при рассмотрении рассказа о явлении Бога Моисею на Синае.

И другой важнейший момент. Вся жизнь Соломонова храма сосредоточена вокруг почитания имени Божия: храм называется именем Господним; в храме пребывает имя Господне; в храм приходят, услышав о имени Господнем; в храме исповедуют имя Господне. Священное имя Яхве определяет весь богослужебный строй храма. Даже после того как первый храм будет разрушен и на его месте, после возвращения евреев из вавилонского плена, будет построен второй храм, он будет по-прежнему восприниматься как место, в котором обитает имя Божие[75]. И даже когда вступит в силу запрещение произносить имя Яхве и это имя в устной речи станут заменять на другие (такие как *Adonay* или *El Shadday*), священник единожды в год, в праздник Очищения, будет входить во святилище специально для того, чтобы там — со страхом и трепетом — шепотом произнести над крышкой ковчега это священное имя.

Культ имени Божия занимает центральное место в Псалтири: имя Божие велико, славно, свято и страшно, оно является объектом любви, восхваления, прославления, благоговейного почитания, упования, страха, похвалы. Приведем некоторые наиболее выразительные стихи псалмов, в которых упоминается имя Божие:

- И будут хвалиться Тобою любящие имя Твое (5:12).
- Господи Боже наш! Как величественно имя Твое по всей земле (8:2).
- И будут уповать на Тебя знающие имя Твое (9:11).
- Да защитит тебя имя Бога Иаковлева (19:2).
- Буду возвещать имя Твое братьям моим (21:23).
- Величайте Господа со мною, и превознесем имя Его вместе (33:4).
- Сделаю имя Твое памятным в род и род; посему народы будут славить Тебя во веки и веки (44:18).
- Вечно буду славить Тебя <...> и уповать на имя Твое, ибо оно благо перед святыми Твоими (51:11).

• Боже! Именем Твоим спаси меня (53:3).
• Ибо Ты, Боже, услышал обеты мои и дал мне наследие боящихся имени Твоего (60:6).
• Пойте Богу нашему, пойте имени Его, превознесите шествующего на небесах; имя Ему: Господь (67:5).
• Я буду славить имя Бога моего <...> (68:31).
• Будет имя Его вовек; доколе пребывает солнце, будет передаваться имя Его. И благословятся в нем[76] племена, все народы ублажат его. Благословен Господь Бог <...> И благословенно имя славы Его <...> (71:17—19).
• Совсем осквернили жилище имени Твоего <...> Вечно ли будет хулить противник имя Твое?.. Враг поносит Господа, и люди безумные хулят имя Твое (73:7, 10, 18).
• Нищий и убогий да восхвалят имя Твое (73:21).
• Славим Тебя, Боже, славим; ибо близко имя Твое (74:2).
• Ведом во Иудее Бог; у Израиля славно имя Его (75:2).
• Помоги нам, Боже, Спаситель наш, ради славы имени Твоего (78:9).
• Все народы, Тобою сотворенные, придут и поклонятся пред Тобою, Господи, и прославят имя Твое (85:9).
• Пойте Господа, благословляйте имя Его (95:2).
Да славят великое и страшное имя Твое: свято оно (98:3).
• Свято и страшно имя Его (110:9).
• Призри на меня и помилуй меня, как поступаешь с любящими имя Твое (118:132).
• Господи! имя Твое вовек (134:13).
• Буду превозносить Тебя, Боже мой, Царю мой, и благословлять имя Твое во веки и веки (144:1).

Тема имени Божия проходит через пророческие книги. У пророков Бог описывается как действующий ради имени Своего, клянущийся именем Своим, делающий Себе имя, освящающий имя Свое:

• Ради имени Моего отлагал гнев Мой, и ради славы Моей удерживал Себя от истребления их <...>[77]
• Вот, Я поклялся великим именем Моим, говорит Господь, что не будет уже на всей земле Египетской произносимо имя Мое устами какого-нибудь Иудея, говорящего: «жив Господь Бог!»[78].
• <...> Где Тот, Который вложил в сердце его Святого Духа Своего, Который вел Моисея за правую руку величественною мышцею Своею, разделил пред ними воды, чтобы сделать Себе вечное имя[79].

• <...> Так вел Ты народ Твой, чтобы сделать Себе славное имя[80].

• Но Я поступил ради имени Моего, чтоб оно не хулилось пред народами <...>[81]

• И освящу великое имя Мое, бесславимое у народов, среди которых вы обесславили его, и узнают народы, что Я — Господь, говорит Господь Бог <...>[82]

В одном из текстов пророка Исаии имя Господа представлено как человекообразное существо, имеющее уста, язык, шею, дыхание: «Вот, имя Господа идет издали, горит гнев Его, и пламя Его сильно, уста Его исполнены негодования, и язык Его, как огонь поедающий, и дыхание Его, как разлившийся поток, который поднимается даже до шеи <...>»[83] Впрочем, понятно, что под «именем Господа» здесь подразумевается Сам Господь, вернее, Его действие по отношению к людям, описанное в человекообразных выражениях (так называемый библейский антропоморфизм, употребляемый обычно по отношению к Богу, но в данном случае относящийся к «имени Господа»).

Можно было бы рассмотреть множество других текстов из Ветхого Завета, однако и тех, что приведены нами выше, вполне достаточно для того, чтобы составить общее представление о том, как в ветхозаветной традиции понималось имя Господне. Собственным именем Господним считалось имя Яхве, которое Сам Бог открыл Моисею. Это имя отождествлялось с Богом, оно было неотделимо от Бога. Имени Яхве воздавали благоговейное поклонение, перед ним трепетали, его боялись, на него уповали, его воспевали, его любили. Имя Яхве воспринималось как наивысший момент откровения славы Божией и как точка встречи между человеком и Богом. К прочим именам Божиим, упоминаемым в Библии, тоже относились с благоговением, однако воспринимали их прежде всего как толкования имени Яхве, стоявшего в центре богооткровенной религии. Как писал Вл. Эрн, «внутренняя и безусловная цель Откровения есть священное и страшное Имя Божие в его существе, т.е. в его премирной славе и в неизреченных глубинах его Божественных свойств, а не отсветы и зарницы Имен Божиих, благодатно озаряющие снежные вершины человеческой мысли»[84].

Знание имени Яхве отождествлялось с поклонением истинному Богу, тогда как незнание его означало поклонение ложным богам. Израильский народ считал имя Яхве особой святыней, вверенной ему, и клялся навсегда сохранить верность ему: «Ибо

все народы ходят, каждый во имя своего бога; а мы будем ходить во имя Господа Бога нашего во веки веков»[85]. Хождением во имя Господа здесь названо не что иное как вера в единого Бога — то, что коренным образом отличало религию богоизбранного народа от всех других верований дре́внего мира.

Богословие имени в Евангелиях

В Новом Завете сохраняется в целом такое же восприятие имени, какое было характерно для Ветхого Завета. Евангелие от Матфея начинается с «родословия (греч. βίβλος γενέσεως соответствует евр. תולדות — *toledot*) Иисуса Христа, Сына Давидова, сына Авраамова», т.е. перечня имен предков Спасителя, начиная с Авраама[86]. В Евангелии от Луки родословная Иисуса возводит Спасителя мира к Адаму и Богу[87]. О важности родословных в древности мы уже говорили: приводя имена предков Христа, Евангелист желал подчеркнуть тот факт, что Христос был реальным Человеком, Чье имя вплетено в непрерывную вязь человеческих имен.

Описанные в Евангелиях от Матфея и Луки явления ангела Захарии, Марии и Иосифу также имеют прямое отношение к богословию имени. Во всех трех случаях благовестие состоит из двух частей: ангел сначала говорит о рождении сына, а затем о том, каким именем он должен быть наречен (напомним, что и процесс сотворения мира Богом происходил, согласно книге Бытия, в два этапа). Захарии ангел говорит: «Не бойся, Захария, ибо услышана молитва твоя, и жена твоя Елисавета родит тебе сына, и наречешь имя ему: Иоанн»[88]. К Марии ангел приходит шесть месяцев спустя с аналогичной вестью: «Не бойся, Мария, ибо ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус»[89]. Наконец, Иосифу ангел является во сне со словами: «Не бойся принять Марию, жену твою; ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого; родит же Сына, и наречешь Ему имя: Иисус <...>»[90]

Наречение ангелом имени Спасителю мира имеет особое значение. Буквальный смысл еврейского имени Иисус (ישוע — *Yeshua*) — «Яхве спасает». Таким образом, в самом имени Мессии присутствует священное имя Яхве, которое теперь приобретает дополнительный обертон: подчеркивается не величие, не могущество и не слава Яхве, но Его спасительная сила. Можно сказать, что новозаветное благовестие начинается с наречения имени Богу — имени, которое генетически связано со священным именем Яхве, однако указывает на наступление новой эры

во взаимоотношениях между Богом и человечеством. Отныне Бог для людей — не «ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода»[91], а Тот, Кто «спасет людей Своих от грехов их»[92].

Во всех четырех Евангелиях говорится о призвании Иисусом учеников, однако в Евангелии от Марка указывается на одно важное сопутствующее обстоятельство: трем из двенадцати учеников Иисус дал новое имя — Симона назвал Петром, а Иакова и Иоанна нарек именами Воанергес (сыны громовы)[93]. Слова Христа при встрече с Симоном приведены в Евангелии от Иоанна: «Ты — Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит "камень" (Петр)»[94]. Для чего Иисус нарекает новые имена ученикам? «Он этим показывает, — отвечает святой Иоанн Златоуст, — что Он Тот Самый, Кто и Ветхий Завет дал и тогда имена переменял, назвав Аврама Авраамом, Сару Саррой, Иакова Израилем <...>»[95] Нет необходимости напоминать о том, что перемена имени имела глубокий символический смысл: нарекая новые имена ученикам, Иисус показывал этим, что ученики становились подвластны Ему и вместе с тем вступали в новые, более близкие и доверительные отношения с Ним. Именно те три ученика, которые получили от Иисуса новые имена — Петр, Иаков и Иоанн — были в течение земной жизни Иисуса наиболее приближенными к Нему: только им он позволил быть свидетелями чуда воскрешения дочери начальника синагоги[96], только их удостоил созерцать Преображение[97], только их взял с Собой в Гефсиманский сад накануне Своей крестной смерти[98].

Говоря ученикам о Боге, Иисус часто указывает на то, что Богу известны имена людей. Иисус сравнивает Себя с пастырем добрым, который «зовет своих овец по имени», и они «за ним идут, потому что знают голос его»[99]. Имена Его учеников, по Его словам, «написаны на небесах»[100].

В Своих беседах с учениками и народом Иисус неоднократно говорит об имени Отца. Уже в Ветхом Завете Бог нередко назывался Отцом[101], однако именно в Новом Завете, в особенности, в Евангелии от Иоанна, о Боге говорится *главным образом* как об Отце, во имя Которого Сын пришел на землю, от имени Которого Сын действует: «Я пришел во имя Отца Моего»[102]; «дела, которые Я творю во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне»[103]. Описывается беседа Иисуса с иудеями и эллинами, в ходе которой Он говорит о Своей предстоящей смерти и обращается с молитвой к Отцу: «Отче! прославь имя Твое», — на что голос с неба отвечает: «И прославил и еще

прославлю»[104]. В другой молитве, произнесенной Иисусом во время Тайной вечери и также обращенной к Отцу, Иисус говорит:

> Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое <...> Отче Святый! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы <...> И славу, которую Ты дал Мне, я дал им: да будут едино, как Мы едино <...> Отче Праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня; и Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них[105].

Как в беседе с иудеями и эллинами, так и в молитве Тайной вечери тема имени Бога Отца тесно переплетена с темой славы Божией. Наивысшим моментом этой славы является крестная смерть Спасителя и Его воскрешение Отцом, которое описывается в терминах прославления имени Отца. Сын открывает Своим ученикам имя Отца, тем самым передавая им ту славу Божию, которую Отец дал Сыну. Единство учеников обусловлено тем, что им открыто имя Отца и дана слава Отца. Понятия имени Божия и славы Божией, как мы помним, еще в Ветхом Завете находились в неразрывной связи одно с другим; поэтому не случайно, что и в устах Иисуса они также взаимосвязаны. Не случайно и то, что молитва, которую Иисус дал Своим ученикам, начинается прошением об имени Отца, а заканчивается упоминанием о Его славе: «Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое <...> ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь»[106].

В беседах с учениками и народом Иисус Христос часто говорит о Своем имени. Призвав дитя, Он поставил его посреди учеников и сказал: «Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает»[107]. Он предупреждает о том, что ученики будут гонимы за имя Его: «<...> Возложат на вас руки <...> и поведут пред царей и правителей за имя Мое <...> и будете ненавидимы всеми за имя Мое <...>»[108] Явившись ученикам после Своего воскресения, Он напоминает им о том, что «так написано, и так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах <...>»[109]

В синоптических Евангелиях неоднократно говорится о чудотворной силе имени Иисуса. Иоанн обращается к Иисусу с вопро-

сом: «Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами». На это Иисус отвечает: «Не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня»[110]. Иисус посылает семьдесят учеников на проповедь; по возвращении они с радостью говорят Ему: «Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем», — Он отвечает: «<...> Тому не радуйтесь, что духи вам повинуются; но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах»[111]. Впрочем, Иисус подчеркивает, что не только призывание имени Божия, но и совершение чудес именем Иисуса не является спасительным для человека, если он не приносит добрых плодов или совершает беззаконные дела:

> Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!» войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. Многие скажут Мне в тот день: «Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?» И тогда объявлю им: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие»[112].

В Евангелии от Иоанна тема имени Иисуса является лейтмотивом. Уже в прологе этого Евангелия говорится о Свете истинном, Который «пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими»[113]. Далее упоминается о многих уверовавших «во имя Его» в Иерусалиме в праздник Пасхи[114]. В беседе с Никодимом Иисус говорит: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную <...> Верующий в Него не судится, а не верующий уже осужден, ибо не уверовал во имя единородного Сына Божия»[115]. Веровать *во имя* Сына Божия, таким образом, означает веровать *в* Сына Божия, т.е. признавать Его Сыном Божиим, посланным от Отца.

В Своей последней беседе с учениками Иисус трижды призывает учеников обращаться «во имя Его» с прошением к Отцу. Настойчивость, с которой Он говорит об этом, показывает, что этой Своей заповеди Он придает особое значение:

> Если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне; если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю[116].

> •Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам[117].
>
> •Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите и получите, чтобы радость ваша была совершенна <...> В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас, ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога[118].

В той же беседе Иисус дает ученикам обетование о Святом Духе, причем в первый раз говорит: «Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему <...>»[119]; а во второй раз: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне»[120]. Здесь обращает на себя внимание то, что послание Отцом Духа Святого «во имя» Сына синонимично посланию Духа Святого Самим Сыном «от Отца».

Во всех четырех Евангелиях описан арест Иисуса Христа в Гефсимании, однако только евангелист Иоанн приводит одну важную деталь, ускользнувшую от внимания других евангелистов: когда Иисус вышел навстречу воинам, они вместо того, чтобы взять его, отступили назад и упали ниц. Приведем рассказ евангелиста:

> Итак Иуда, взяв отряд воинов и служителей от первосвященников и фарисеев, приходит туда с фонарями и светильниками и оружием. Иисус же, зная все, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищете? Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я (ἐγώ εἰμι). Стоял же с ними и Иуда, предатель Его. И когда сказал им: «это Я (ἐγώ εἰμι)», — они отступили назад и пали на землю. Опять спросил их: кого ищете? Они сказали: Иисуса Назорея. Иисус отвечал им: Я сказал вам, что это Я (ἐγώ εἰμι); итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут <...> Тогда воины и тысяченачальник и служители Иудейские взяли Иисуса, и связали Его <...>[121]

В чем причина столь неадекватного поведения воинов? Существует предположение, что в ответ на вопрос воинов Иисус произнес то самое священное имя Яхве, буквально означающее

«Я есмь», которое произносить было строго запрещено: услышав это имя из Его уст, иудейские служители и воины пали ниц в страхе и трепете. Во всяком случае, греческое выражение ἐγώ εἰμι (рус. «это Я», слав. «Я есмь»), трижды употребленное евангелистом, вполне соответствует смыслу еврейского *Yahweh*, а если учесть, что это имя было окружено совершенно особым почитанием, то в поведении воинов нет ничего необычного: падение ниц было наиболее естественной реакцией всякого иудея, который бы услышал священное имя Божие.

Рассказ о земной жизни Иисуса Христа заканчивается в Евангелиях описаниями Его явлений ученикам после воскресения. Последнее наставление Христа ученикам перед вознесением по-разному описано у евангелистов-синоптиков. В Евангелии от Матфея Иисус говорит: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле: итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа»[122]. У Марка последнее наставление Иисуса звучит так: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы»[123]. У Луки Христос говорит ученикам следующее: «Так написано, и так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах <...>»[124] Что же касается Евангелия от Иоанна, то в нем последнее наставление Иисуса ученикам вообще не описывается; рассказ же о воскресении завершается словами: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его»[125].

Мы видим, что во всех четырех случаях в той или иной форме упоминается имя Божие. У Матфея говорится об «имени Отца и Сына и Святаго Духа»: эта крещальная формула станет тем зерном, из которого будет вырастать христианская Церковь на протяжении всех веков своего исторического бытия. У Марка подчеркивается особая сила имени Иисусова, благодаря которой уверовавшие во Христа будут совершать чудеса. У Луки говорится о покаянии во имя Иисуса. У Иоанна — о жизни во имя Иисуса, которой удостаиваются уверовавшие в Него. Таким образом, христианская вера, переданная Самим Иисусом Христом в наследие Своей Церкви, немыслима без имени Иисусова,

которое остается в центре евангельского повествования до последних его страниц.

Имя Иисуса в Деяниях и посланиях апостолов

Если от Евангелий обратиться к Деяниям апостольским, то мы увидим, что они являются «книгой о победоносном шествии имени Бога, после преславного восшествия на небо Иисуса Христа»[126]. Вся книга Деяний пронизана удивлением перед могуществом и чудотворным действием имени Иисуса. «Именем Иисуса Христа совершались поразительнейшие знамения пред лицем всего христианского общества, что возбуждало питать во всем обществе христианском веру в неограниченную силу имени Иисуса», — говорит по этому поводу святитель Игнатий (Брянчанинов)[127].

В книге Деяний несколько тем, связанных с этим именем: 1) покаяние, прощение грехов и крещение во имя Господа Иисуса; 2) спасение именем Иисуса; 3) страдание за имя Иисуса; 4) вера во имя Иисуса; 5) чудотворная сила имени Иисуса. Приведем характерный рассказ о беседе Петра и Иоанна после исцеления ими хромого со священниками, старейшинами и саддукеями:

> На другой день собрались в Иерусалим начальники их и старейшины и книжники <...> и поставивши их посреди, спрашивали: какою силою или каким именем вы сделали это? Тогда Петр, исполнившись Духа Святого, сказал им: <...> именем Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли, Которого Бог воскресил из мертвых, Им поставлен он перед вами здрав <...> ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись[128].

Далее повествуется о том, как старейшины и книжники решили с угрозою запретить Петру и Иоанну, «чтобы не говорили об имени сем никому из людей»[129]. Однако апостолы не выполняют указание старейшин «отнюдь не говорить и не учить об имени Иисуса»[130] и продолжают проповедовать и совершать чудеса, молясь Богу: «<...> Дай рабам Твоим со всей смелостью говорить слово Твое, тогда как Ты простираешь руку Твою на исцеление и на соделание знамений и чудес именем Святого Сына Твоего Иисуса»[131]. Апостолов вновь призывают в синедрион, где первосвященники спрашивают их: «Не запретили ли мы вам накрепко учить о имени сем?», на что апостолы отве-

чают: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам»[132]. После диспута с апостолами старейшины вновь запрещают им «говорить об имени Господа Иисуса», а апостолы выходят из синедриона, «радуясь, что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие»[133].

Весьма интересен для нас и рассказ о том, что последовало за обращением Савла, который встретил Господа на пути в Дамаск. После этой встречи Господь явился Анании и приказал ему идти к Савлу, чтобы исцелить его от слепоты. Анания ответил: «Господи! я слышал от многих об этом человеке, сколько зла сделал он святым Твоим в Иерусалиме; и здесь имеет от первосвященников власть вязать всех, призывающих имя Твое». Но Господь сказал Анании: «Иди, ибо он есть Мой избранный сосуд, чтобы возвещать имя Мое пред народами и царями и сынами Израилевыми»[134]. Анания отправляется к Савлу, который принял крещение и тотчас начал в Дамаске «смело проповедовать во имя Иисуса»; придя в Иерусалим, он также «смело проповедовал во имя Господа Иисуса»[135].

Мы видим, что вся деятельность апостолов так или иначе связана с именем Иисуса Христа, которое они проповедуют, за которое страдают, которое считают спасительным, которым совершают чудеса, в которое крестят. В Деяниях рассказывается о нескольких случаях крещения «во имя Господа Иисуса» в результате проповеди апостолов. Так, когда после проповеди Петра в Иерусалиме народ умилился сердцем и спросил «Что нам делать?», Петр ответил: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, — и получите дар Святого Духа»[136]. Проповедуя в доме Корнилия, Петр говорит о Христе: «О Нем все пророки свидетельствуют, что всякий верующий получит прощение грехов именем Его», — после чего обращается к слушателям с призывом креститься «во имя Господа Иисуса Христа»[137]. В Ефесе Павел крестит «во имя Господа Иисуса» тех, кто ранее был крещен крещением Иоанновым[138].

Об имени Иисуса говорится и в соборных посланиях, в частности, у апостолов Петра и Иоанна:

> • Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны[139].
>
> • Пишу вам, дети, потому что прощены вам грехи ради имени Его[140].
>
> • <...> Чего не попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним. А заповедь Его есть та, чтобы мы веровали во имя Сына Его

> Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам[141]. • Сие написал я вам, верующим во имя Сына Божия, дабы вы знали, что вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную[142].

В посланиях апостола Павла тема имени Иисуса Христа занимает весьма существенное место. В частности, 1-е Послание Павла к Коринфянам открывается увещанием к коринфской Церкви «со всеми призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа» по поводу разделений, имеющих место среди них:

> Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений <...> Я разумею то, что у вас говорят: «я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «а я Христов». Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились? Благодарю Бога, что я никого из вас не крестил <...> дабы не сказал кто, что я крестил во имя мое[143].

Далее в том же послании апостол Павел говорит о членах коринфской Церкви, которые омылись, освятились и оправдались «именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего»[144]. В Послании к Римлянам Павел говорит о благодати и апостольстве, полученном им от Христа, «чтобы во имя Его покорять вере все народы»[145], а в Послании к Колоссянам — о том, что необходимо «все делать во имя Господа Иисуса Христа»[146]. Наконец, в Послании к Филиппийцам мы находим один из самых значительных новозаветных христологических текстов, в котором, в числе прочего, говорится об имени Иисуса:

> Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца[147].

Имя, которое Бог Отец даровал Сыну, как явствует из контекста, есть имя «Господь». Темой данного отрывка является обожение человеческого естества Христова: Иисус Христос как

человек, смирив Себя до крестной смерти, возвысил человеческое естество до славы Божией, благодаря чему имя Господа Иисуса Христа-Богочеловека приобрело вселенское значение, став объектом поклонения не только людей, но и ангелов и демонов. Тема вселенского значения имени Христа прочно войдет в христианское Предание. Во II веке она будет продолжена, в частности, в «Пастыре» Ерма. Впоследствии эта же тема прозвучит в аскетической литературе, посвященной молитве Иисусовой.

Богословие имени в Апокалипсисе

Особое значение для богословия имени в Новом Завете имеет Апокалипсис. Эта книга — наиболее таинственная и загадочная среди всех книг библейского канона — возвращает нас в мир ветхозаветных пророчеств, образов и символов. Апокалипсис пронизан мистикой имен и чисел и в этом плане может рассматриваться в контексте древнееврейской богословской традиции, хотя и написан на греческом языке. В частности, все основные аспекты еврейского богословия имени нашли отражение на страницах этой книги.

Апокалипсис открывается обращением от лица Сына Человеческого к Ангелам семи асийских церквей, причем три из них получают похвалу за верность имени Его. Так, Ангелу Ефесской церкви Сын Человеческий говорит: «Ты много переносил и имеешь терпение и для имени Моего трудился и не изнемогал»[148]; Ангелу Пергамской церкви: «Знаю твои дела, и что ты живешь там, где престол сатаны, и что содержишь имя Мое, и не отрекся от веры Моей <...>»[149]; Ангелу Филадельфийской церкви: «Знаю твои дела; вот, Я отворил пред тобою дверь, и никто не может затворить ее; ты не много имеешь силы, и сохранил слово Мое, и не отрекся от имени Моего»[150]. Ангел Сардийской церкви, напротив, получает от Сына Человеческого обличение: «Знаю твои дела; ты носишь имя будто жив, но ты мертв»[151].

Основная тема Апокалипсиса — борьба между Богом и диаволом, Христом и антихристом, Агнцем и зверем, борьба, в которой одни из людей подпадают под власть зверя, другие побеждают его. Результатом победы над антихристом является получение таинственного нового имени, которое не изглаждается из книги жизни. Об этом говорится в обращениях к Ангелам Пергамской и Сардийской церквей: «Побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто

получает»[152]; «Побеждающий облечется в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцем Моим и пред Ангелами Его»[153]. В обращении к Ангелу Филадельфийской церкви имя, получаемое человеком, отождествляется с именем Божиим: «Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уже не выйдет вон; и напишу на нем имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое»[154].

Антихрист в Апокалипсисе описан в виде зверя с семью головами и десятью рогами, причем на головах его написаны «имена богохульные»[155]. Он получает власть над землей на сорок два месяца, в течение которых каждый человек должен принять начертание зверя; не принявшие его предаются смерти:

> И отверз он уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его и живущих на небе. И дано было ему вести войну со святыми и победить их; и дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком и племенем. И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира <...> И он сделает то, что всем — малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам — положено будет начертание на праву руку их или на чело их, и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть <...> Кто поклоняется зверю и образу его и принимает начертание на чело свое или на руку свою, тот будет пить вино ярости Божией <...> и не будут иметь покоя ни днем, ни ночью поклоняющиеся зверю и образу его и принимающие начертание имени его[156].

Оставляя в стороне неразрешимый эгзегетический вопрос о смысле «числа зверя» как не имеющий отношения к интересующей нас теме, обратим внимание на исключительное место, занимаемое понятием имени в приведенном тексте: на головах зверя написаны имена богохульные; он хулит имя Божие; ему поклоняются те, чьи имена не написаны в книге жизни; поклонение осуществляется через принятие «начертания», «имени», «числа имени» или «начертания имени» зверя, которые полагаются на правую руку и чело людей. Образ имени на челе весьма

характерен для Апокалипсиса: имя, помещенное на челе человека, указывает на его принадлежность либо Агнцу, либо зверю. Так, описывается «жена, сидящая на звере багряном, преисполненном именами богохульными», облеченная в порфиру и багряницу; на челе жены написано имя: «тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным»[157]. С другой стороны, говорится о ста сорока четырех тысячах праведников, стоящих рядом с Агнцем, «у которых имя Отца Его написано на челах»[158], что указывает на личную встречу праведников с Богом в эсхатологическом будущем веке[159].

В описаниях эсхатологической славы «победивших зверя» и оставшихся верными Агнцу мистика имени играет существенную роль. Приведем некоторые наиболее впечатляющие видения автора Апокалипсиса, описанные в заключительных главах книги:

> • И видел я как бы стеклянное море, смешанное с огнем; и победившие зверя и образ его, и начертание его и число имени его, стоят на этом стеклянном море, держа гусли Божии, и поют песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца, говоря: велики и чудны дела Твои, Господи Боже Вседержитель! праведны и истинны пути Твои, Царь святых! Кто не убоится Тебя, Господи, и не прославит имени Твоего? ибо Ты един свят[160].
>
> • И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. Очи у Него как пламень огненный, и на голове Его много диадим; Он имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. Он был облечен в одежду, обагренную кровию. Имя Ему: Слово Божие <...> На одежде Его и на бедре Его написано имя: Царь царей и Господь господствующих[161].
>
> • И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я Иоанн увидел святый город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их; и отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло <...> И вознес меня в духе на великую и высокую гору и показал мне великий город, святый Иерусалим,

> который нисходил с неба от Бога: он имеет славу Божию <...> он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать Ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен Израилевых <...> Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца <...> Храма же я не видел в нем; ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец <...> И не войдет в него ничто нечистое, и никто преданный мерзости и лжи, а только те, кто написаны у Агнца в книге жизни <...> И ничего уже не будет проклятого; но престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их. И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков[162].

В этих описаниях сконцентрировано все библейское богословие имени. В центре всего — Агнец, у Которого есть таинственное имя, не известное никому, кроме Его Самого, но есть также и другие имена: «Слово Божие», «Царь царствующих», «Господь господствующих». Вокруг Агнца — рабы Его, у которых на челах написано имя Его: они воспевают имя Его. Атрибуты ветхозаветного культа присутствуют в этом описании, но в обновленном и преображенном виде: вместо ветхого Иерусалима — новый Иерусалим, сходящий с неба и наполненный славой Божией; вместо ветхозаветной скинии — новая скиния Бога со Своим народом; вместо ветхозаветного храма имени Божию — Сам Бог и Агнец; вместо ковчега завета — престол Бога и Агнца. Имена двенадцати колен израилевых, написанные на воротах нового Иерусалима, символизируют ветхозаветный богоизбранный народ; имена двенадцати Апостолов Агнца — новозаветное искупленное Христом человечество, записанное в книге жизни у Агнца.

Апокалипсис является заключительной книгой всей Библии и в этом смысле может рассматриваться как итоговая страница всего библейского богословия имени. Если в Ветхом Завете имя каждого человека воспринимается как всеобъемлющий символ, указывающий на его основные свойства, то в Апокалипсисе говорится о том, что каждый из вошедших в новый Иерусалим людей получит от Самого Агнца Божия новое имя, «которого никто не знает, кроме того, кто получает»[163]. Если в Ветхом

Завете хула против имени Божия каралась смертью, то в Апокалипсисе говорится о «второй», или окончательной смерти хулящих имя Божие и не записанных в книгу жизни[164]. Если в Ветхом Завете Бог открывается как Яхве (Сущий), а в Новом как Иисус (Яхве спасает), то в Апокалипсисе говорится о «новом имени» Агнца[165], которое не знает никто, кроме Самого Агнца[166].

***

Историю почитания имени Божия в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов можно резюмировать следующим образом. На самых ранних этапах Израильский народ в лице своих лучших представителей воздавал поклонение Богу, известному под именем Яхве. После откровения имени Яхве пророку и боговидцу Моисею это имя стало восприниматься как собственное имя Бога. Оно было окружено почитанием; благоговение, с которым к нему относились, было настолько велико, что в эпоху после вавилонского плена его вообще перестали произносить, заменяя другими именами Божиими, воспринимавшимися как истолкование имени Яхве.

В воплощении Бог принял на Себя имя Иисус, буквально означающее «Яхве спасает». После смерти и воскресения Иисуса к Его имени стали относиться с тем же благоговением, с каким в древнем Израиле относились к имени Яхве: имя Иисуса воспринимали как наделенное чудодейственной и исцеляющей силой. Как в древнем Израиле имя Божие отождествляли с Самим Богом и не отделяли от Самого Бога, так и в христианской Церкви имя Иисуса не отделяли от Самого Иисуса: уверовать во имя Его означало уверовать в Него Самого. Имя Иисуса, согласно Апокалипсису, запечатлено на челах уверовавших в Него и не принявших имя зверя: в эсхатологическом будущем веке эти люди получат от Бога новое имя. Прославление имени Божия, начавшееся в ветхозаветные времена и продолженное в христианской Церкви, не прекратится и в будущем веке, где сонмы спасенных будут воспевать имя Божие и во веки царствовать со Христом.

Примечания

[1] *Архимандрит Неофит (Осипов).* Мысли об имени. В: Начала, №1—14, 1998. С. 6.
[2] См.: Словарь библейского богословия под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель, 1990. С. 448.
[3] *J. Pedersen.* Israel. Vol. I. London—Copenhagen, 1926. P. 256.
[4] *У. С. С. Ла Сор, Д. А. Хаббард, Ф. У. Буш.* Обзор Ветхого Завета. Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. Пер. с английского. Одесса, 1998. С. 126.
[5] *W. Eichordt.* Theology in the Old Testament. In: The Old Testament Library I. Philadelphia, 1961. P. 60 ff.
[6] *Епископ Диоклийский Каллист (Уэр).* Сила Имени. Молитва Иисусова в православной духовности. В: Церковь и время, №1(8) 1999. С. 195.
[7] 1 Цар. 25:25. Ср.: *М. Δ. Κωνσταντίνου.* Ρῆμα Θεοῦ κραταῖον. Ἀφιγματικὰ κείμενα ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Θεσσαλονίκη, 1998. Sel. 181. На тему имени в Ветхом Завете см. также: *Протоиерей Виталий Лебедев.* Библейские собственные имена в их религиозно-историческом значении. Пг., 1916.
[8] При рассмотрении Ветхого Завета мы оставляем в стороне данные современной библейской критики относительно возможного авторства и времени написания тех или иных фрагментов Библии как не имеющие решающего значения для нашего исследования. Ветхий Завет рассматривается нами как единое целое.
[9] Быт. 1:5, 8, 10.
[10] Быт. 5:2.
[11] Быт. 2:19—20.
[12] *Л. Буйе.* О Библии и Евангелии. Брюссель, 1998. С. 23.
[13] *Св. Иоанн Златоуст.* Беседы на Книгу Бытия 14, 5 (Цит. по: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 4. СПб., 1898. С. 115).
[14] *Василий Селевкийский.* PG 85, 40 C—41 A.
[15] Ср.: Быт. 3:20; 5:29; 25:25—26 и др.
[16] Быт. 5:29.
[17] Быт. 25:25—26.
[18] См.: *Архимандрит Неофит (Осипов).* Мысли об Имени. С. 51—58.
[19] Словарь библейского богословия. С. 449.
[20] *Л. Буйе.* О Библии и Евангелии. Брюссель, 1998. С. 23; *Н. О. Thomson.* Yahweh. In: Anchor Bible Dictionary. T. VI. New York, 1992. P. 1012.
[21] Ср.: 4 Цар. 23:34; 24:17.
[22] Числ. 3:17.
[23] Быт. 17:1—5.
[24] Быт. 17:15.

[25] Быт. 32:27—28.
[26] Быт. 11:4.
[27] Ср.: Быт. 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 36:1 и др.
[28] Исх. 28:12.
[29] Быт. 16:13.
[30] Букв. «боги» (pluralis majestatis).
[31] Букв. «господа мои» (pluralis majestatis).
[32] Быт. 32:24—30.
[33] Обзор традиционных толкований см. в: *Ф. Н. Козырев.* Поединок Иакова. СПб., 1999. См. также: *Митрополит Филарет (Дроздов).* Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия. М., 1867. С. 65—69; *Д. Щедровицкий.* Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. М., 1994. С. 242—259.
[34] См., например: *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 125 (Сочинения святаго Иустина философа и мученика. Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892. С. 334—335).
[35] Наречение имен местам, с которыми связана память о тех или иных знаменательных событиях, — весьма распространенный в Библии сюжет. Ср.: Быт. 28:19; Исх. 17:15 и др.
[36] Суд. 13:17—22.
[37] Исх. 3:13—14.
[38] См.: *E. Schild.* On Exodus 3.14 — I am that I am. — Vetus Testamentum 4. 1954. P. 296—302.
[39] Ср.: *Архимандрит Феофан (Быстров).* Тетраграмма или ветхозаветное Божественное имя. СПб., 1905. С. 68.
[40] См.: *И. Р. Тантлевский.* Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 419. Ср.: *А. И. Шмаина-Великанова.* Адонай. — Православная энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 307—308.
[41] *И. Р. Тантлевский.* Введение в Пятикнижие. С. 420.
[42] Обзор научных гипотез по вопросу о происхождении имени YHWH см. в: *F. M. Cross.* Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge, Massachusetts, 1973; *J. P. Hyatt.* The Origins of Mosaic Yahwism. — The Teacher's Yoke. Festschrift H. Trantham. Waco, 1949; *J. Kinyongo.* Origine et signification du nom divin Yahvé a la luimière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques. — Bonner Biblische Beiträge 35. Köln, 1970; *T. Mettinger.* In Search of God. Translated by F. H. Cryer. Philadelphia, 1988; *P. D. Miller.* The Divine Warrior in Early Israel. Cambeidge, Massachusetts, 1973; *G. H. Parke-Taylor.* Yahweh: The Divine Name in the Bible. Waterloo, Ontario, 1975; *M. Reisel.* The Mysterious Name of Yahweh. Assen, 1967; *H. O. Thompson.* Yahweh. — Anchor Bible Dictionary. T. VI. New York, 1992. P. 1011—1012; *R. de. Vaux.* The Early History of Israel. Philadelphia, 1978; *R. de. Vaux.* The Revelation

of the Divine name YHWH. — Proclamation and Presence. Festschrift G. H. Davies. London, 1970. P. 48—75.

[43] Исх. 6:2—3.

[44] Быт. 4:26.

[45] Быт. 8:20.

[46] Быт. 15:7.

[47] Быт. 15:6.

[48] Быт. 12:8; 13:18.

[49] Быт. 15:2; 15:8.

[50] Быт. 13:4; 21:33.

[51] Быт. 32:9.

[52] Ср.: *И. Р. Тантлевский.* Введение в Пятикнижие. С. 428—429.

[53] Исх. 20:2—6.

[54] Ср.: Исх. 34:14 («Ибо ты не должен поклоняться богу иному, кроме Господа; потому что имя Его — «ревнитель»; Он — Бог ревнитель»).

[55] Исх. 33:18—23; 34:4—8.

[56] Исх. 16:7—10.

[57] Исх. 24:15—17.

[58] Исх. 40:34—35.

[59] Лев. 16:13.

[60] 1 Цар. 4:21—22.

[61] 2 Цар. 6:2.

[62] Исх. 25:22.

[63] О Шехине см., в частности: *Л. Буйе.* О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988. С. 90—103; *M. Kadushin.* The Rabbinic Mind. New York, 1972. P. 222—261.

[64] См.: Лев. 18:21; 19:12; 21:6; 22:2, 32.

[65] Лев. 24:11—16.

[66] Втор. 6:4.

[67] Втор. 26:19.

[68] См., например: Anchor Bible Dictionary. Vol. IV. New York, 1992. P. 1002.

[69] Втор. 5:11.

[70] Втор. 28:58—59.

[71] Ср.: 1 Цар. 11:7.

[72] «Страх Исаака» — одно из библейских имен Божиих. См.: Быт. 31:42, 53.

[73] 3 Цар. 8:10—43.

[74] Ср.: Пс. 28:9 («и во храме Его все возвещает о Его славе»).

[75] Ср.: 1 Езд. 6:12.

[76] В имени.

[77] Ис. 48:9.

[78] Иер. 44:26.

[79] Ис. 63:12.

[80] Ис. 63:14.
[81] Иез. 20:9.
[82] Иез. 36:23.
[83] Ис. 30:27—28.
[84] *В. Эрн.* Разбор Послания Св. Синода об Имени Божием. М., 1917. С. 30—31.
[85] Мих. 4:5.
[86] Мф. 1:1—17.
[87] Лк. 3:23—38.
[88] Лк. 1:13.
[89] Лк. 1:30—31.
[90] Мф. 1:20—21.
[91] Исх. 20:5.
[92] Мф. 1:21.
[93] Мр. 3:16.
[94] Ин. 1:42.
[95] *Св. Иоанн Златоуст.* Беседа на Евангелие от Иоанна 19, 2 (Цит. по: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 8. СПб., 1914. С. 128).
[96] Мр. 5:37.
[97] Мф. 17:1; Мр. 9:2.
[98] Мр. 14:33.
[99] Ин. 10:3—4.
[100] Лк. 10:17—20.
[101] Ср.: Пс. 102:13; Ис. 9:6; 63:16; Иер. 31:9; Мал. 1:6; 2:10; и др.
[102] Ин. 5:43.
[103] Ин. 10:25.
[104] Ин. 12:27—28.
[105] Ин. 17:6, 11, 22, 25—26.
[106] Мф. 6:9, 13.
[107] Мф. 18:5; Мр. 9:37; Лк. 9:48.
[108] Лк. 21:12, 17. Ср.: Мф. 10:18, 22; 24:9; Мр. 13:13.
[109] Лк. 24:47.
[110] Мр. 9:38—39.
[111] Лк. 10:17—20.
[112] Мф. 7:21—23.
[113] Ин. 1:11—12.
[114] Ин. 2:23.
[115] Ин. 3:16—18.
[116] Ин. 14:13—14.
[117] Ин. 15:16.
[118] Ин. 16:23—24, 26—27.
[119] Ин. 14:26.

[120] Ин. 15:26.
[121] Ин. 18:3—8, 12.
[122] Мф. 28:18—19.
[123] Мр. 16:15—18.
[124] Лк. 24:46—47.
[125] Ин. 20:31.
[126] *А. Ф. Лосев.* Имя. СПб., 1997. С. 7—8.
[127] *Епископ Игнатий (Брянчанинов).* Сочинения. Т. 2: Аскетические опыты. Изд. 2-е. СПб., 1886. С. 252.
[128] Деян. 4:5—12.
[129] Деян. 4:17.
[130] Деян. 4:18.
[131] Деян. 4:29—30.
[132] Деян. 5:28—29.
[133] Деян. 5:40—41.
[134] Деян. 9:10—15.
[135] Деян. 9:27—28.
[136] Деян. 2:38.
[137] Деян. 10:43, 48.
[138] Деян. 19:5.
[139] 1 Пет. 4:14.
[140] 1 Ин. 2:12.
[141] 1 Ин. 3:23.
[142] 1 Ин. 5:13.
[143] 1 Кор. 1:10—15.
[144] 1 Кор. 6:11.
[145] Рим. 1:4—5.
[146] Кол. 3:17.
[147] Фил. 2:6—11.
[148] Откр. 2:3.
[149] Откр. 2:13.
[150] Откр. 3:8.
[151] Откр. 3:1.
[152] Откр. 2:17.
[153] Откр. 3:5.
[154] Откр. 3:12.
[155] Откр. 3:1.
[156] Откр. 13:6—8, 16—18; 14:9—11.
[157] Откр. 17:3—5.
[158] Откр. 14:1.
[159] Ср.: *Протоиерей Сергий Булгаков.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М., 1991. С. 248.

[160] Откр. 15:2—4.
[161] Откр. 19:11—13, 16.
[162] Откр. 21:1—4, 10—14, 22—23, 27; 22:3—5.
[163] Откр. 2:17.
[164] Откр. 20:13—15.
[165] Откр. 3:12.
[166] Откр. 19:12.

Иеродиакон НИКОЛАЙ (САХАРОВ)

АРХИМАНДРИТ СОФРОНИЙ И ДАВИД БАЛЬФУР

Архимандрит Софроний (Сахаров, 1896—1993) известен в православном мире как автор книг «Старец Силуан» (Париж, 1952), «Видеть Бога, как Он есть» (Эссекс, 1985), «О молитве» (Париж, 1991), «Рождение в Царство Непоколебимое» (Москва, 2000) и др. Некоторые из его книг, такие как «Старец Силуан», по своей популярности стали православной классикой XX века. Для всех, кто соприкоснулся, пусть даже отчасти, с духовным наследием отца Софрония, всякое слово о нем может показаться излишним. Его писания — красноречивое свидетельство о духовном богатстве сего замечательного подвижника благочестия нашего столетия.

Жизненный путь отца Софрония охватывает почти все XX столетие. Основные вехи его духовного развития так или иначе переплетались с судьбой человечества в XX веке. При этом его слово оставалось незаменимой духовной поддержкой для разных поколений — они находили в нем ответы на многие вопросы, порожденные противоречиями, конфликтами и трагедиями современной жизни.

Публикуемые в журнале «Церковь и время» письма к Д. Бальфуру — первое из духовных писаний отца Софрония[1]. Предшествующие переписке годы его жизни были ознаменованы напряженным поиском Бога. Отца Софрония не покидала мысль о том, как человек может перейти грань этой временной жизни, ибо, по его словам, «дух человека не принимает идеи смерти»[2]. Сам отец Софроний так описывал свое состояние в тот период: «Все мое бытие было заключено в искании выхода из узких рамок времени и пространства»[3], к познанию Вечного и Абсолютного.

Уже будучи в Париже, отец Софроний поступил в Свято-Сергиевский богословский институт, чтобы глубже постичь христианское мировоззрение. Однако учеба в Институте, несмотря на то, что здесь преподавали выдающиеся представители русского богословия того времени, не смогла удовлетворить его жажды богопознания. В 1925 году он уехал на Афон, где был принят в

братию Свято-Пантелеимоновского монастыря. Напряженный внутренний поиск предшествующих лет подготовил почву к восприятию величайшего духовного явления нашей эпохи — старца Силуана (1866—1938). Отец Софроний, как никто иной, смог понять и оценить по достоинству богооткровение, которого сподобился старец Силуан: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся»[4]. Как пишет отец Софроний, это было воистину событием историческим, определяющим всю нашу эпоху: это было «началом победы, исходом к вселенской любви»[5]. Несмотря на то, что старец Силуан был человеком малограмотным, он сумел разрешить глубочайшие жизненные вопросы, на которые не смогла дать ответ даже богословская элита Парижа. Ныне старец Силуан — прославленный святой Православной Церкви, широко известный и почитаемый во всем мире. Он был причислен к лику святых в 1987 году.

Переписка с Бальфуром отчасти проливает свет на первые годы знакомства отца Софрония со старцем Силуаном, начавшегося в 1930 году. Сам отец Софроний позднее писал об этом: «Это было в те дни, когда я не находил достаточных слов, чтобы принести Богу мою благодарность за встречу мою со Старцем Силуаном. В то время, я был весь под "знаком", (чтобы не сказать неподходящего в данном случае слова — впечатлением) того Света Преображения, в котором Бог показал мне Старца. После семи лет глубочайшего "недоумения"... в котором я находился до этой встречи, мне в Старце было дано подлинно откровение и утверждение»[6].

Переписка отображает пройденный путь аскетической борьбы и внутреннего подвига, которым отец Софроний откровенно делится со своим братом во Христе. Рожденное в недрах Афонской традиции учение, изложенное в письмах, во многом предвосхищает книгу «Старец Силуан». Являясь свидетельством повседневной жизни святогорцев, переписка изобилует содержательными упоминаниями о старце Силуане как современнике и соподвижнике. В ней содержится множество полезных аскетических советов, отличающихся конкретностью.

Из-за свойственной ему скромности отец Софроний при жизни не хотел, чтобы эти письма стали достоянием широкой публики. В них так много откровенного, глубоко личного. Позднее он признался Бальфуру: «Я, по неопытности моей, писал Тебе о самом себе, о том, что я сам мыслил и переживал, о том, как сам я боролся с той или иной страстью... Именно эта неопытность, или, иначе говоря, только начало опыта, и характеризует весь

этот период моей с Тобою связи в молитве. Теперь я многого не сделал бы из того, что позволил себе тогда. Но прошлого не вычеркнешь из жизни, как "факт". Его можно покрыть покаянием, сделать бессильным для вечности, но как факт исторический оно останется именно таковым фактом. Я, конечно, не первый, которому выпадает на долю переживать стыд за свое прошлое, за сказанное неуместное слово или написанное. Да и в том уже находишь себе некоторое удовлетворение, что хотя бы в последующие годы мне было дано усмотреть ранее сделанные ошибки»[7].

В Евангелии сказано: «Не может укрыться город, стоящий на верху горы» (Мф. 5:14), посему было бы неуместным сокрыть духовное богатство, заключенное в этих письмах, «закопать... в землю» талант сей премудрости духовной (Мф. 25:18) или, «зажегши свечу» поставить ее «под сосудом» (Мф. 5:15), предав забвению слово, Святым Духом движимое. Но да исполнится завещанное Господом: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:16). Именно в силу глубоко личного характера и «неопытной» откровенности письма правдиво отражают внутреннее горение духа молодого подвижника, отца Софрония, приоткрывают тайны его сердца, исполненного огнем любви Христовой. Читая их, каждый может почерпнуть нечто на пользу душе во укрепление веры и духовное утешение. При этом публикуемые письма едва ли можно рассматривать в качестве общего руководства к духовной жизни, поскольку сам отец Софроний отмечает: «писанные к определенному лицу в определенных условиях... они во всех отношениях являлись предназначенными для некоторого переходного времени»[8]. Соответственно, содержание писем определялось текущими духовными нуждами их адресата — Давида Бальфура.

Давид Бальфур: краткий очерк жизни и деятельности

Вся жизнь Давида Бальфура была неутомимым поиском истины. Его пытливый ум никогда не позволял ему успокоится на достигнутой цели. Движущей силой в его жизни была, по его выражению, «жажда подлинного бытия»[9].

Давид Бальфур родился 20 января 1903 года в интеллигентной английской семье. Вскоре после рождения сына его родители приняли католичество — это во многом определило религиозное становление молодого Давида. Во время обучения в католической школе он ощутил в себе призвание к священству

и монашеству. После обучения в Риме в 1922 году он стал послушником в бенедиктинском католическом монастыре Фарнбург, недалеко от Лондона. С ранних лет своего духовного развития он проявил интерес к восточному монашеству и в 1926 году переехал в бельгийский монастырь, ныне известный как Шеветонь — католический монастырь, придерживающийся православного типикона. Там он дал монашеские обеты и позднее сподобился священного сана[10].

Божье призвание

В 1932 году произошло событие, которое перевернуло всю жизнь Д. Бальфура. Он посетил Святую гору Афон с целью исследовать некоторые рукописи. Там произошла его судьбоносная встреча со старцем Силуаном и отцом Софронием. Когда Бальфур прибыл в Свято-Пантелеимоновский монастырь, первым на берегу, когда он выходил из лодки, его встретил отец Силуан и проводил его в обитель. Дорогою, как впоследствии рассказывал старец Силуан, у него все время было желание сказать Бальфуру: «Молитесь, и Господь Вас просветит!» Однако старец не решился тогда сказать этих слов, желание же не оставляло его и даже усиливалось. Тогда он, уразумев волю Божию, решил пригласить Бальфура в келью, где сказал ему: «Бог мне внушил Вам сказать — молитесь и Господь Вас просветит!» Для Бальфура, долго мучившегося сомнениями и нерешительностью, разрешить которые он хотел своим умом, — то есть обычным, особенно для современного человека, путем всестороннего логического рассмотрения, — эти простые и, в сущности, самые обыкновенные в нашей жизни слова, были едва ли не откровением. Они указывали ему путь к разрешению тяжких сомнений — путь решительный, хотя, быть может, и сверхъестественный. Еще один схимонах Пантелеимоновского монастыря, живший «на пустынке» в одной версте от обители, уже после отъезда Бальфура с Афона, рассказывал, что он во все время пребывания Бальфура на Святой горе и в Пантелеимоновском монастыре имел весьма сильное желание сказать ему: «Принимайте Православие, оставьте Католичество!» Отец Софроний впоследствии его спросил:

— Почему же у Вас было такое странное желание? Столько посетителей бывает у нас в монастыре — и католиков, и протестантов, и других. При том же не принято у нас, монахов, входить в общение с гостями и вообще посторонними, тем более иноверными.

Пустынник ответил:

— Я видел Бальфура в Церкви и полюбил его, и стало мне жалко его, что он неправославный, и молился я за него, — и вот так пришло мне желание сказать Бальфуру, чтобы он принимал Православие.

Было и у других монахов подобное желание, и многие за него молились. Сам отец Софроний молился за Бальфура в течение нескольких месяцев. И вскоре Господь порадовал его великой радостью.

Иеросхимонах Пинуфрий, уже по отъезде Бальфура, спросил отца Софрония о нем. Отец Софроний ничего не рассказал тогда о Бальфуре, просил только молиться за него, так как Бальфур, уезжая, просил всех монахов молиться о нем. Пинуфрий сначала сказал с некоторой безнадежностью:

— Что же мы будем молиться за католиков; они нам чужды; дай Бог всем спастись...

Однако стал молиться. И что же? Через несколько дней, встретив отца Софрония, он рассказывал:

— Бальфур — необыкновенный человек... представьте, по Вашей просьбе ночью, на каноне, стал я за него молиться, и вдруг молитва за него пошла у меня какая-то особенная, и так овладела сердцем моим, что все эти дни и дома, и в Церкви только за него и молюсь.

Отец Софроний промолчал: он благодарил Бога и удивлялся промышлению Божию. Рассказал он все это старцу Силуану. Старец же много раз повторил: «Бальфур обращен в Православие чудом».

Позднее отец Софроний, вспоминая о тех днях, писал: «Еще далеко не все мне известно относительно Давида Бальфура... но довольно уже, чтобы увидеть, как дивно благодать Божия действует одновременно в сердцах многих людей... быть может, для того, чтобы то, что не сделает один, сделал другой; быть может, для того, чтобы возможно большее число людей привлечь к участию в Божественном деле Христовом — искупления и спасения мира; быть может, для того, чтобы всех нас связать крепко любовью... быть может, потому, что любовь Божия не без правды... я же думаю, что все сие перечисленное далеко не исчерпывает бесконечной премудрости Божиего промысла о нас»[11].

Принятие Православия

Столь сильным и глубоким было у Бальфура переживание промысла Божия, что для него стало очевидным: он должен принять Православие. Именно с этого момента завязалась братская переписка между Бальфуром и отцом Софронием. Руководимый духовной поддержкой отца Софрония и отеческими наставлениями старца Силуана, Бальфур перешел в Православие 12 сентября 1932 года с признанием священного сана. Это произошло в Литве, принял его в каноническое общение с Церковью митрополит Елевферий, Экзарх Московской Патриархии в Западной Европе. Местом нового служения отца Давида стало Трехсвятительское подворье в Париже. Там же он дал монашеские обеты, но уже как православный священник. Постригал его архиепископ Вениамин. При этом владыка дал ему новое монашеское имя — Димитрий и поручил духовному руководству старца Силуана.

Испытания

Вскоре после пострига у Бальфура начались искушения, подвергшие испытанию его верность монашеским обетам и его православную веру вообще. Принятие Православия для католического монаха было связано со многими жертвами. Это не было простым «обращением к Богу». Ведь за спиной у Бальфура были десятилетия глубокой духовной жизни в Католичестве; и его обращение не было следствием интеллектуального выбора, а, скорее, его интуитивного «согласия» на внутренний призыв Бога и Его промысл. Неудивительно, что у него осталось много вопросов и сомнений догматического порядка относительно православной веры. С этими вопросами он и обратился к отцу Софронию как интеллигенту, способному удовлетворить его духовные и умственные искания. Отец Софроний благодаря тонкой духовной интуиции, как никто иной, сумел дать ответы, убедительные даже для такого высокообразованного богослова, каким был отец Димитрий, относительно православного подвижничества. В письмах можно проследить последовательное разъяснение истин Православия и уклонения от них в Католичестве. Так, замечательным примером православной апологетики являются письма, затрагивающие мистический опыт Иоанна Креста — одного из самым популярных католических святых-кармелитов XVI века[12].

Письма середины 30-х годов свидетельствуют о том, сколь самоотверженным был для Бальфура разрыв с католическими друзьями: расценив его поступок как предательство их веры, они отплатили ему отчуждением. С особой болью восприняла уход Бальфура из Католичества и приятие монашеского пострига в Православии его мать. Вдохновение на страдания, на скорби, на несение креста Христова является центральной темой многих писем отца Софрония в тот период. Их цель — зажечь сердце отца Димитрия дерзновенной верой в то, что скорби — суть печать богоизбрания.

С назначением архиепископа Вениамина Экзархом Америки на отца Димитрия было возложено новое послушание — сопровождать своего архиерея в качестве секретаря и переводчика в США. Вскоре он стал свидетелем юрисдикционного дележа между двумя иерархами — митрополитом Вениамином и отделившимся от Московской Патриархии митрополитом Платоном. Этот соблазн стал серьезным испытанием для его еще неокрепшей веры. По возвращении в Европу Бальфур провел шесть месяцев в Лондоне в надежде создать приход — надежде, которой не суждено было осуществиться. Осенью 1935 года, имея целью найти для себя духовное пристанище, отец Димитрий во второй раз приехал на Афон и провел там шесть месяцев в строгом отшельничестве. И вновь — крушение надежд: святогорцы не признавали ни его «католического» крещения в прошлом, ни тем более его священный сан. После этого греческие гражданские власти, всячески препятствовавшие поселению на Святой горе иностранцев, вынудили отца Димитрия покинуть Афон.

Разрыв

О том, что происходило в душе отца Димитрия, нетрудно догадаться. Разочарование, усталость из-за непрекращающихся духовных скитаний, изгнания и странничества заставили его искать более «стабильного» места служения. Ради этого он пошел на духовный разрыв со своим старцем — отцом Силуаном — и пренебрег его советом вернуться в Париж и затем ехать в Англию, чтобы проповедовать там Православие. В письме к отцу Софронию он написал: «Молитесь за меня, не осуждайте меня и имейте в виду, что буду всегда стараться исполнить заповедь — поехать и проповедовать в Англии. Но о способах подготовки, временах и средствах осуществления я твердо решил судить сам, по совету с начальством и с такими духовниками, которых Бог

мне пошлет на месте... Советоваться буду, и приму к руководству общую линию, но больше не могу. Нельзя пользоваться старцем как оракулом»[13]. На это старец Силуан ответил: «Что же он наши молитвы сравнивает с оракулом? Дешево же он нас оценил. Пусть он живет по-своему, как хочет. Опыт его научит. Он потерял веру, а без веры пользы не будет»[14]. Позднее Бальфур говорил: «Если бы я поступил по совету Старца, моя последующая жизнь потекла бы иначе»[15]. О своем преслушании старцу Силуану Бальфур сожалел до последних дней жизни.

Взяв судьбу «в свои руки», он решил остаться в Афинах. Поначалу все складывалось как будто бы удачно: он был зачислен в братию монастыря Пендели близ Афин, поставлен духовником, окончил Афинский университет с отличием, возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем в церковь при афинской королевской больнице — «Евангелизмос». Обладая незаурядными музыкальными способностями, он сумел организовать там профессиональный церковный хор. Во время своих визитов в «Евангелизмос» члены королевской семьи нередко посещали богослужения в больничной церкви, привлекаемые стройным пением руководимого Бальфуром хора. Таким путем отец Димитрий стал приближенным греческого королевского двора, и, как говорили тогда, принимал исповедь у некоторых членов королевской семьи.

Однако Афинское служение отца Димитрия оборвалось так же внезапно, как и другие его начинания. На этот раз событием, неожиданно потрясшим его жизнь, была немецкая оккупация 1941 года. Всего за несколько дней до прихода немцев в Афины, утром 18 апреля, он сумел получить отпустительную грамоту от местного архиепископа, а вечером уже был на пароходе с другими беженцами, плывущими в Египет.

Что произошло позднее — трудно понять однозначно: этот момент остался наиболее загадочным в жизни Бальфура. По приезде в Каир он стал искать для себя новое место служения в Православной Церкви, будучи уже известным архимандритом и духовником. Однако, несмотря на заслуги Бальфура, Греческий Патриархат в Каире отказал ему в приеме, не говоря уже о помощи и поддержке. То, с чем он столкнулся в Патриархии, также покрыто тайной — он впоследствии лишь косвенно намекнул: «Мне было противно стать свидетелем морального растления некоторых из членов неженатого духовенства»[16]. Вероятно, для него, как человека высоких идеалов и глубоко искреннего в своем стремлении к богопознанию, тот соблазн стал

последней каплей, переполнившей чашу терпения. Внутреннее истощение его веры и доверия к Церкви на этот раз достигли своего предела. Сам Бальфур свидетельствовал: «Я потерял веру в то, что Православная церковь является "единственной обладательницей Истины во всей ее полноте"»[17]. Позднее отец Софроний писал, имея в виду, помимо прочих случаев, вероятно, и историю с Бальфуром: «Из моих встреч я имел немало случаев убедиться, что всякое снижение христианства влечет за собою или личные, или общественные катастрофы. Только этим снижением и можно объяснить бегство из церковной ограды многих лиц, искренно ищущих универсальной "кафолической" Правды, и универсальной "кафолической" Истины. Говорю не о развращенных, а о тех, кто глубоко ищет разрешения великих проблем нашего бытия, кто стремится к интегральному и даже абсолютному познанию, естественному для человека»[18].

После пяти месяцев «бездействия» в Каире он сбрил бороду, снял рясу и порвал с Православной Церковью. Не имея ни денег, ни насущного хлеба, ни близких, ни семьи, ни отечества, ни, самое главное, — веры, Бальфур пережил глубокий внутренний кризис, из которого стал искать исхода любой ценой. Позднее он охарактеризовал этот период как «годы бессловесного безбожия»[19]. В Каире ему случилось жить в комнате, из окон которой было видно Британское консульство. Когда он видел своих соотечественников, входивших и выходивших из дверей консульства, у него возникало чувство, что он не может стать одним из них. По сравнению с собственным плачевным прозябанием их жизнь ему казалась стабильной, устроенной, полной уверенности в завтрашнем дне. Под влиянием своего двоюродного брата, который был государственным чиновником в Британском представительстве в Египте, Бальфур обратился в консульство с просьбой предоставить ему работу. Он надеялся, что свободное владение несколькими иностранными языками поможет ему заработать на жизнь.

Будучи принят на работу в Разведывательные службы Британской Армии в Каире, он, к своему удивлению, вскоре был возведен в звание майора. Как человеку, в совершенстве владеющему греческим языком, Бальфуру вскоре был предложен важный пост в Британском министерстве иностранных дел по политическим сношениям с Грецией. В качестве дипломатического лица осенью 1944 года он был назначен в Афины для работы в Британской Армии.

Вне Церкви

По возвращении в Афины, но уже в качестве дипломата, Бальфур возобновил переписку с отцом Софронием. Причиной возрождения в нем религиозного интереса стала трагическая смерть его брата, который погиб в Гонконге в японском концлагере для военнопленных. Это событие возродило в Бальфуре чувство бренности всего земного и переживание трагедии человеческого бытия. Но внутренне он был еще слишком далек от Бога, чтобы разгорелся в нем некогда потухший огонь веры.

Во время первой попытки коммунистического переворота в Греции (декабрь 1944 — февраль 1945 года) на Бальфура выпала весьма ответственная задача — все переговоры Британских политических и военных представителей[20] с греческими властями проходили при его участии как переводчика. Его выдающаяся дипломатическая роль во время политического кризиса в Греции вызвала открытую неприязнь к нему со стороны греческих коммунистов. В прессе появились сплетни и домыслы, обвиняющие Бальфура в шпионаже под личиной священнического служения в прошлом. В газетах появлялись карикатуры, где греческая королевская семья изображалась в качестве марионеток, управляемых Бальфуром. Особой популярностью пользовались фотографии Бальфура — в священническом облачении и в военной форме. Нетрудно представить, с какой болью он воспринимал подобные обвинения. Только теперь, когда публикуются письма, предшествующие его духовному кризису, читатель может воочию убедиться, насколько искренними и глубокими были его духовные устремления в годы его священнического служения. Греческая пропаганда, несомненно, глубоко огорчала Бальфура. Приговоренный к молчанию своим служебным положением, он не имел права ответить на обвинения в шпионаже. Его греческие друзья также с болью сознавали, что бессильны оказать ему помощь и пресечь травлю. Пресса, естественно, рассматривала отсутствие реакции со стороны Бальфура как немое признание за собой вины, с еще большим энтузиазмом вкореняла в сознание греков образ священника-шпиона. Во многом пропаганда достигла своей цели — Бальфура преследовали обвинения в шпионаже до самой его смерти. Даже лондонская газета «Таймс» по случаю кончины Бальфура опубликовала статью о «смерти шпиона».

Эпилог. Бог есть Любовь

После войны жизнь Бальфура, казалось, потекла по «обычному руслу»: дипломатическая работа, брак, семья. По службе ему пришлось много раз переезжать из одной страны в другую, жить во многих городах: Тель-Авиве, Смирне, Генуе, Женеве и др.

За все это время отец Софроний не прерывал связи с Бальфуром. В начале 50-х годов отец Софроний, предвидя в недалеком будущем внутреннюю перемену в своем друге, предсказал: «Ты пишешь: "Так далеко все это от меня теперь... Не знаю, можешь ли ты понять, как далеко отошел я от всех вас?"» А вместе с тем добавил: «А все-таки я вспоминаю с любовью и благодарностью старых друзей, и хочется с ними общаться. Я нескромно думаю, что забыть нашу любовь во Христе совсем ты все-таки не сможешь. Психологически произошло перемещение центра твоего внутреннего мира. Сила новых впечатлений, сильное влияние всего того, что тебя теперь окружает, — все это с годами потеряет свою остроту, и тогда ты снова увидишь, что мы не так далеки от тебя, что нам есть место в твоем сердце, как есть место для тебя и в нашем сердце. Я уже тебе говорил, и, быть может, излишне повторять, что я не забуду тебя. Впрочем, я не смею так сказать, ибо я человек. "Я не забуду тебя" — это слова Бога»[21].

Естественно, сознавая свою ответственность пред Богом за душу Бальфура, отец Софроний никогда не прекращал усиленно молиться за него. И в 1962 году в Женеве произошел последний и уже окончательный поворот во внутренней жизни Бальфура. Как-то ночью он разбудил свою семью и, находясь в необычно взволнованном состоянии, торжественно произнес: «Я вновь верую». Остается тайной, какое Божественное посещение он тогда пережил, но с того момента он усиленно искал воссоединения с Православной Церковью. Более всего жаждал он причащения Святых и Животворящих Таин — Тела и Крови Искупителя. Он незамедлительно отправился к отцу Софронию — своему старому и верному во Христе брату, к тому времени уже игумену Свято-Иоанно-Предтеченского монастыря в английском графстве Эссекс. Их трогательная встреча окончилась глубокой покаянной исповедью Бальфура за все годы его духовного отчуждения, прожитые вдали от Церкви. После этого Бальфур обратился к митрополиту Николаю, Экзарху Западной Европы, с просьбой принять его обратно в лоно Церкви как мирянина. С того момента Бальфур со всяким тщанием хранил верность

Православию до конца своих дней, неизменно причащаясь святых Христовых Таин. Многие вспоминали, как он, молясь за литургией, проливал горячие слезы покаяния. С этого момента возобновился и его духовный контакт с отцом Софронием. Духовническое руководство на этот раз осуществлялось не через письма, а лицом к лицу во время их частых встреч. Именно поэтому в письмах того периода духовные вопросы почти не затрагиваются.

Бальфур продолжил свое служение Православной Церкви, но уже как богослов-мирянин. В 1970-е годы он поступил в аспирантуру богословского факультета в Оксфорде. Его научным руководителем был крупнейший современный патролог — ныне здравствующий епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Под его руководством Бальфур подготовил к изданию некоторые из святоотеческих текстов. Наиболее крупным его вкладом в развитие святоотеческой науки было издание писаний преподобного Григория Синаита и святителя Симеона, архиепископа Солунского.

После продолжительной болезни Бальфур мирно отошел ко Господу 11 октября 1989 года. Так закончился нелегкий жизненный путь этого во многом замечательного человека. Незадолго до смерти Бальфур как-то сказал о своем пройденном духовном поприще: «Я, как неразумный ослик, думал угнаться за двумя могучими конями — старцем Силуаном и отцом Софронием». В последнем письме отец Софроний написал Бальфуру: «Да, мы связаны навсегда всем, что произошло в прошлом за более чем полвека. Бог так много проявлял Свое внимание к судьбам нас обоих, что мы не должны утерять к Нему чувство вечной благодарности»[22].

Примечания

[1] Это вторая подборка писем, публикуемых журналом. Первую, под общим названием «Православие — свидетельство истины», см. в журнале «Церковь и время», №3 (12), 2000.

[2] *Архимандрит Софроний.* Письма в Россию. М., 1997. С. 19.

[3] Там же. С. 22

[4] *Архимандрит Софроний.* Преподобный Силуан Афонский. Эссекс, 1991. С. 20, 59, 89 и др.

[5] *Архимандрит Софроний.* Письма в Россию. С. 28.

[6] *Архимандрит Софроний.* Письмо к Д. Бальфуру от 31 октября 1961 г. В: The Archive of the Gennadeios Library, Athens. G[2].

[7] Там же.

[8] *Архимандрит Софроний.* Письмо к Д. Бальфуру №19 от апреля 1934 г. В: The Archive of the Gennadeios Library, Athens. G[1]. №B-19.
[9] См.: *Д. Бальфур.* Письмо к о. Софронию от 27 сентября (10 октября) 1932 г. В: The Archive of the Monastery of St John the Baptist. M[BS].
[10] О раннем периоде жизни Д.Бальфура и его обращении в Православие упоминает монахиня Силуана (Соболева) в книге «Три встречи» (М., 1997. С. 76—83). В ее повествовании есть некоторые исторические неточности. Так она, называя отца Давида «лордом», по-видимому приняла его за известного политического деятеля начала XX в. — лорда Бальфура, тогда как отец Давид имел более скромное социальное происхождение. Также занимательный рассказ о том, как Давид Бальфур «пожертвовал много денег Римскому Папе» и «основал Шеветонский монастырь для борьбы с Православием», не имеет под собой реальных исторических оснований.
[11] Из письма отца Софрония епископу Вениамину. Письмо не сохранилось. Некоторые отрывки восстановлены благодаря заметкам, сделанным самим Д. Бальфуром. См.: *Д. Бальфур.* Заметки из письма отца Софрония к митрополиту Вениамину. В: The Archive of the Gennadeios Library, Athens. G[1]. Excursus.
[12] Необходимо отметить, что, сознавая приверженность Бальфура духовности кармелитов в прошлом, отец Софроний поначалу вынуждался быть крайне осторожным в своей критике Католичества. Из сохранившихся набросков писем (M^{SB}) очевидно, что в окончательной версии каждого письма отец Софроний скрашивал в более мягкие тона свои изначальные мысли, где он подвергал критике некоторые моменты в аскетической традиции Католичества. Позднее, в 1952 г., в книге «Старец Силуан» отец Софроний более подробно разбирает духовные отклонения, свойственные западной мистике. Этим вопросам посвящены главы «О видах воображения» (см.: *Архимандрит Софроний.* Преподобный Силуан Афонский. Эссекс, 1991. С. 64—70) и «О мраке совлечения» (там же. С. 78—80).
[13] *Д. Бальфур.* Письмо к отцу Софронию №1 от 7 апреля 1936 г. В: The Archive of the Monastery of St John the Baptist. M^{BS} (см. приложение II, 1: «Старец — не оракул»).
[14] *Архимандрит Софроний.* Письмо к Д. Бальфуру №24 от 7 (20) апреля 1936 г. В: The Archive of the Gennadeios Library, Athens. G[1]. №C-11.
[15] См.: *Епископ Каллист (Уэр).* Obituary: David Balfour. In: Sobornost (incorporating Eastern Churches Review). Лондон, 1990. Т. 12, №1. С. 55.
[16] Там же. С. 56.
[17] Там же.
[18] *Архимандрит Софроний.* Письмо к Марии Семеновне Калашниковой (сестре отца Софрония) от 24 августа 1973 г. В: The Archive of the Monastery of St John the Baptist.
[19] *Д. Бальфур.* Письмо к отцу Софронию №5 от 8 апреля 1945 г. В: The Archive of the Monastery of St John the Baptist. M^{BS} (см. приложение II, 5: «Годы безбожества»).

[20] Так, в конце декабря 1944 года он был переводчиком Уинстона Черчилля во время переговоров с греческим правительством.
[21] *Архимандрит Софроний.* Письмо к Д. Бальфуру от 24 декабря 1950 г. В: The Archive of the Gennadeios Library, Athens. G².
[22] *Архимандрит Софроний.* Письмо к Д. Бальфуру от 18 января 1987 г. В: The Archive of the Gennadeios Library, Athens. G².

Архимандрит СОФРОНИЙ (Сахаров)

ИЗ ПИСЕМ К Д. БАЛЬФУРУ

1. О послушании при отсутствии старца

Осень 1932 г.[1]

...Доброе устроение Вашей души — желание занять последнее место новоначального послушника, который служит старшим отцам и братиям — не совсем правильно в Вашем положении. Вы хорошо приписали: «Но если Вы видите какую-нибудь опасность или ошибку в слишком крайнем стремлении унижаться пред ними и служить им, то пишите мне». Это Вы просите старца отца Силуана, но Вы позволили и мне прочитать Ваше письмо, а он, кажется, Вам [об] этом ничего не написал; я же по неразумию своему захотел сказать Вам, что об этом думаю, а именно.

В Вашем добром, по-видимому, намерении действительно скрывается некоторая и опасность, и ошибка. Вместо того, чтобы научиться «смирению, служению и послушанию», Вы научитесь обратному. И не удивляйтесь тому, что я Вам говорю. Безошибочный путь к тому, чтобы научиться вышеуказанным добродетелям вот какой.

Вы сам не ищите ни славы, ни бесчестия, ни власти управлять, ни унижения в самовольном служении. Не только не ищите преимуществ пред ними, но, что у Вас уже есть, имейте в сердце своем готовность с радостию уступить во всем и подчиниться, но в том только и в той мере, в чем и в какой они захотят. Сами же не проявляйте инициативы. Какое они Вам место отведут, то и занимайте. Последнее, среднее — или первое. Если что попросят или прикажут — сделайте. Сами не набивайтесь ни в чем, но и не противоречьте.

Если же Владыка Митрополит Вас поставит начальником, то не противьтесь ему. Самое большее, что разрешается в таком случае, — это сказать приблизительно так: «Владыко Святый,

Ваше благословение и воля — для меня благословение и воля Божия, и я совершенно не дерзаю противиться Вам, но, вполне сознавая свою немощь и неопытность, должен сказать Вам прежде, что послушание, которое Вы хотите возложить на меня, превышает мои силы».

В других случаях, то есть когда Вам поручают дело по Вашим силам, — скажите только с поклоном «Благословите», и все. Не говорите — «я недостоин» или другое что, не отказывайтесь, если и не нравится, не радуйтесь слишком, если по душе.

Во всех случаях только старайтесь не высовываться, а лишь с радостию и простотою, и готовностию выполнить всякую просьбу и поручение, посильное Вам. Если так будете делать, то и Богу, и людям любезны будете и истинному смирению и кротости научитесь, которая состоит в том, чтобы не унывать в унижении и не возноситься в чести[2]. Указанный Вам путь есть высокий, совершенный путь. Искать большего — то есть стремиться к уничижению — не Ваша мера. Чрезмерность же всегда приводит к дурным последствиям (простите меня за откровенность).

Учиться послушанию — отсекать свою волю — это Ваш долг. Смысл здесь такой. Не прилепляясь ни к чему душою, не задумываясь ни о чем по пристрастию — Вы всегда будете блаженствовать, имея душу и ум свободными для богомыслия и молитвы. Когда Вам скажут — сделай то-то и так-то, то Вы свободны от необходимости думать, что и как сделать. А это — т.е. иметь ум свой свободным от помышлений о вещах мира сего — для нас есть самое нужное — иметь чистый от помышлений о всем вещественном, о земном ум, и сердце свободное от пристрастий — необходимо для чистой молитвы.

Второе, к чему необходимо стремиться в послушании, — это навык отсекать свою плотскую волю, который нам необходим для того, чтобы мы легче могли исполнять заповеди Божии, т.к. плотская наша воля (и мудрование) всегда противятся Божией воле (выраженной в заповеди). В сих двух заключен смысл послушания.

Цель подвига — исполнение воли Божией. Цель наша — вечная жизнь — состоит в познании Бога (Ин. 17:3), а не в исправлении нравов. Это, конечно, не значит, что не нужно исправляться нравственно. Но ведь первая и наибольшая заповедь — любить Бога (Мф. 22:37). Когда мы отрываемся от памяти Божией, забываем о Боге — тогда мы погрешаем против этой заповеди (но плотскому человеку — при сопротивлении еще демонов...).

Впрочем, есть еще и третья сторона. Бог дважды не судит. Если Вы делаете за послушание какое-либо дело со всею доб-

росовестностью, то Вы свободны от ответа пред Богом. Отвечает давший Вам приказание, так что совесть Ваша все время пребывает мирною.

Если Вы теперь согласитесь принять к неуклонному руководству то, что сказано, то Вы в кратчайший срок сделаете великий успех в духовной жизни. Следуя указанным путем, Вы увидите, что в старце у Вас не будет той потребности. Вы как бы сами себе сделаете старца из Владыки и собратий своих.

Старец нужен вот для чего.

1) Отсекать в послушнике-ученике всякое проявление личной греховной — плотской воли, направляя ее согласно с волею Божиею.

2) Окормлением (то есть наставлениями) возводить ученика от низших ступеней на более высокие. Давать ему делания, соответствующие его духовному возрасту и силам.

Первое заменяется для Вас — чрез отсечение своей воли пред Владыкою и собратиями по Монастырю.

Второе — чтением святоотеческих творений аскетических (преп. Иоанна Лествичника, Аввы Дорофея, Варсануфия и Иоанна и других, уже имеющиеся у Вас). Но это не может заменить вполне старца (идеального, совершенного), которого, однако, всегда и во все времена было нелегко найти. Кроме того, современные послушники (самочинные, самонадеянные, умные, нетерпеливые, несмиренные, всезнающие) неспособны жить под старцем (настоящим).

Беседа с единодушными (ищущими спасения) так же много помогает нам. Когда все же накопятся недоумения и трудности такие, что человек становится совершенно в тупике, то (если он по устроению сердца и по подготовке своей окажется способным) Господь пошлет ему такого человека (старца) или собеседника, который поможет ему и выведет на дорогу.

Так пространно я изложил Вам то, о чем сначала кратко написал по повелению старца отца Силуана.

Советую Вам, примите к неуклонному руководству указанный Вам путь и делание. Это освободит Вас от раздумий и изысканий у Святых Отцов. Это внесет в Вашу жизнь спокойствие, определенность, уверенность. Это будет незыблемое основание всей дальнейшей Вашей жизни. Помышляйте так: «Если меня ненавидеть будут и даже голову оторвут за то, что я так буду делать, то все равно я иначе делать не могу — отец Силуан мне так приказал, а я пред Богом, за свое послушание ему, чист». Если будут любить и хвалить — говорите, что это за молитвы

отца Силуана: «Это он меня научил, а моя заслуга здесь не велика, я должен так делать, мне нельзя иначе». Так избавитесь от малодушия и гордости.

Владыке Вы можете все это прочитать или рассказать, но другим (отцу Стефану и другим) — никакоже. Скрывайте это от них как тайну, иначе враг все разрушит.

Если Вы теперь уразумеете то, чему нас учит отец Силуан, то это будет для Вас великая польза, и я буду радоваться за Вас. Что же, собственно, надо уразуметь? А вот что: быть послушником, отсекать свою волю пред другим, — это значит свою ношу и заботу отдать другому, сделаться как бы нахлебником, избавиться духовно от черной работы — думать о вещах мира сего. Вам представляется полная свобода заниматься постоянным богомыслием и молитвою «без гнева и размышлений», т.к. дело, если оно делается за послушание, а не по пристрастию, не разоряет душевного мира, а созидает его: и если при этом оно очень простое (например, копать землю, рубить дрова, варить пищу и т.п.), то не мешает творить молитву и во время самой работы. Вот почему истинные монахи предпочитают простую работу.

В ваших условиях могут быть еще некоторые особенности, которые не разрешаются сказанным, но это видно будет потом, а покамест так будем думать и делать...

2. О благодати и душевном-духовном

Афон, 3 (16) декабря 1932 г.[3]

О благодати

Думаю — нет теперь в этом никакой нужды — т.е. указывать Вам на моменты, когда Божия благодать была с Вами. Важнее Вам обратить внимание на другое, *а именно*: и моя ошибка, и Ваша состоит в том, что Вам лучше *забыть* о благодати, а не следить так внимательно за ее действиями. Вы не можете еще смиряться должным образом, поэтому Вам *ощутимо* и не дает Господь ее. Я, помнится, писал Вам в одном из первых писем, чтобы Вы не наблюдали за ее приходами и уходами, ибо по слову Господа — Царствие Божие не приходит с наблюдением[4]. Лучше почитать себя недостойным благодати.

Что же до слов преп. Макария Египетского (приводимых Вами в письме): «Трезвенно внимая умом ожидать, когда Бог прийдет и посетит душу»[5]... Вы это к себе не прилагайте в том смысле, как Вы это делаете, но осмелюсь предложить Вам при-

лагать их к себе в следующих пределах, границах. Когда дурной помысл или страсть Вас боронит, то Вы должны молиться Богу, ожидая от Него помощи в брани или избавления от помысла и т.п. Когда сия помощь или избавление пришло — уж большего (и вообще «ничего особенного») не будем ждать. Не ждите «ничего особенного» — взывайте к Богу, иногда с воплем душевным, иногда в молчании ума — прилепившись к Богу. Это наш долг по заповеди: *Непрестанно молитесь*[6].

...Относительно служения Литургии я думаю, что Вам не нужно в настоящее время напрягаться служить чаще, чем до сих пор Вы служили. Раз условия столь неблагоприятны — то не нужно стараться преодолевать неудобства и препятствия, тем более, что Вы нуждаетесь еще в необходимости сосредоточиться душею и умом на внутренней жизни — а ежедневное или частое служение в настоящее время будет поглощать Ваше внимание. Словом, хорошо и достаточно покамест для Вас служить один-два раза в неделю.

Постель жесткая нужна нам для того, чтобы, когда мы лежим, тело наше не нежилось, не испытывало приятных ощущений, т.к. последние для богобоязненной души подобны блуду да и легко могут породить и самые блудные движения в теле.

Не очень мне нравилось читать, как Вы пишете о своих успехах. Это потому, что крайне вредно чувство удовлетворенности чем бы то ни было в себе. Но я радуюсь за Вас, однако будьте готовы скоро или не очень скоро встретиться с искушениями. Посмотрите у Аввы Варсонофия — он там говорит: «И ты посмел сказать, что у тебя страсти умалились; вот за это у тебя и усилилась брань».

Молитвы 24 Иоанна Златоуста читать, как это делаете Вы — очень и очень хорошо.

О «душевном» и «духовном»

Это термины, встречающиеся в аскетике и даже в Св. Писании (См. Иак. 3:15; Иуд. 1:19; 1 Кор. 2:14—15, 44, 46). Из послания Ап. Иакова видно, что он именует (понимает) под словом «душевный» — «земной», «человеческий», «не Божий»; и даже за то, что это не Божий, называет — «бесовский»[7]. Как и Господь Апостолу Петру сказал: «Отыди от Меня, сатана!»[8]. Сатаною назвал за то, что тот помышлял человеческое, а не Божие. Из послания Апостола Павла (1 Кор. 2:10—16) видно, что он под «душевным» разумеет опять-таки земное, человеческое, свойственное падшему

человеческому естеству; «духовным» же называл благодатное, дарованное Духом Святым: «Новую тварь во Христе». Преподобный Симеон Новый Богослов «духовным» называет водимого Духом Святым[9].

Душевный человек — это человек, живущий в пределах падшего человеческого естества; а духовный — обновленный во Христе благодатию Святого Духа. Это состояние можно считать, (да оно и есть в совершенной степени) вышеестественным.

Плотской человек — предавшийся плотским страстям и греху — находится в состоянии неестественном (для человеческого естества).

Душевному человеку свойственно стремиться к добродетели к Богу, к Правде (это в известной мере). Но сам он — естественными своими силами, хотя и имеет от Бога по естеству дар свободы, не может преодолеть греха, освободиться от насилия дьявольского.

Все эти термины нисколько не изменяют и не расходятся с учением Церкви о Человеке как двухсоставном — из души и тела — так что в этом отношении (как и во многих других) нет разницы в учении Православной и Католической Церквей. И Православная Церковь считает ересью учение спиритуалистов о трехсоставности человека — из духа, души и тела...

С Божиею помощию — при Вашем природном такте и благородстве в обращении с людьми, — я надеюсь, что Вы самым лучшим образом разрешите вопрос, как Вам вести себя с окружающими Вас людьми. Однако хорошо, мне кажется, держаться поодаль — больше замкнуться в себе. Для этого хорошо делать так. Чтобы не оскорбить брата, по заповеди, всегда нужно быть в обращении с людьми простым и веселым. Но самому к беседам *не давать повода и не поддерживать разговора*. Спросят — ответил, с добрым расположением, но самому не нужно задавать вопросы, начинать беседу, поддерживать ее. Нам, монахам, не совсем по пути даже с благочестивыми и святыми по жизни людьми. У нас свой путь...

3. О божественной благодати и свободе человека[10]

...Правду же сказать — мы, уклоняясь в беседы богословского характера, уклоняемся от нашей прямой задачи и от нашего пути (монашеского). Но в некоторой мере это все же необходимо покамест, ввиду особенности *нашего положения*. Впоследствии должны будем удерживать свой ум от стремления его

в эту сторону ради привлечения к сосредоточенному вниманию *внутрь*. Блаженный Диадох пишет: «Уму нашему мучительно трудно продолжительное упражнение в (умно-сердечной) молитве, по причине тесноты и сосредоточенности, необходимых при молитве; в богословие же он с радостию пускается, находя в нем для себя простор и свободу. Но не должно пускать его на этот путь или давать ему чрезмерно восхищаться на нем радостию»[11].

Безусловно принимается синергизм благодати и свободы, но точно того, каким образом происходит их взаимодействие, мы не находим в учении Церкви. [Есть] *согласие* свободы с действием благодати, причем преобладающее или первенствующее значение безусловно принадлежит благодати. В человеке есть естественное предрасположение к добру — добродетели.

Во многих случаях наблюдается в учении Церкви незаконченность, некоторая неопределенность. Но и нужды нет в точном формулировании того, что не может быть не только выражено словом, но и постигнуто духом, ибо неизмеримо богатство премудрости Божией. Непостижимо, например, соединение свободы с предведением, с предопределением, с тем, что без содействия благодати мы не можем творить ничего. Здесь вообще мне представляется не необходимая для спасения точность определения. Поэтому я иногда смотрю на разногласия, не придавая им большого значения, ввиду невозможности для нас точности при пользовании несовершенным сравнительно средством выражения — словом.

Простите меня, скоро придет время, когда я уже не дерзну Вам говорить что бы то ни было подобное, но теперь делаю это против моего желания, как бы должным считаю себя это сделать. Не люблю я этого, потому что любовь по Богу порождает в душе желание смириться пред братом.

Поэтому, например, одни говорят о том, что душа и ангелы — дух, невещественны, и они правы, выражая этим действительную духовность их (по сравнению с веществом). Другие говорят о том, что душа, и ангелы, и демоны имеют некоторую материальную вещественную субстанцию, — и они правы, — желая этим выразить разницу между Абсолютным Духом — Богом — и ограниченным духом — тварью. Возможность правильного понимания теми и другими при различии выражения.

Также и относительно учения о благодати. Люди не могут не только выразить, но и даже понять до конца все сие, и потому не должно быть слишком придирчивым, и не должно стремиться

к точному определению и выражению учения о сих предметах. Наличие некоторой незаконченности, неопределенности, при условии существования указания на существенно важный момент, вполне удовлетворяет нашим нуждам, даже более совершенным образом, чем зафиксирование жизни духа в мертвые формы.

Так вот и относительно учения о благодати — нам существенно важно признать, что человеку дана *свобода*. Конечно, и здесь (то же, что и относительно духовности) должно сказать, что одно дело — абсолютная свобода Бога, и другое дело — относительная свобода разумных тварей. Существенно важно знать, что спасение человека совершается благодатью Божией при обязательном условии соучастия нашей свободы воли. Человек создан Богом без человека, но спасти его [без участия человека] не может.

Быть может, самым важным моментом для нас в данном случае является выяснить несколько (схематично), что надо понимать под свободою. Свобода человека, как мне кажется, заключается в свободе произволения, в возможности «принять или отвергнуть». Иной жизни в самом себе человек не имеет. Ошибка пелагиан прежде всего заключается в том, что они понимали человека свободным в том смысле, что он «*своею силою*» — свойственною его естеству — может не грешить, может творить добро. По мнению православных Отцов, напр., преп. Симеона Нового Богослова, человек без содействия благодати не может преодолеть греха, не в силах победить врага, освободиться от него. Но произволение его сказывается в желании освободиться от постыдного рабства при посильном противлении греху и искании Божией помощи. Взгляды блаж. Августина тоже надо признать несколько крайними. Истина посредине. Человеческому естеству свойственно стремление к добру, к истине, совершенству. Божественный образ в человеке, бессмертное дыхание сказывается даже в отпадшем человеке — и поэтому человека ничто тварное никогда не сможет удовлетворить, вполне успокоить его духа.

Сочетание предведения (Богом) и свободы человеческой непостижимо — неизследимо. Духом мы его ощущаем — а выразить это невозможно. Мне представляется особенно великой и достойной бесконечного удивления в создании Божием именно свобода разумных тварей. Жизни (вечной) в самом себе человек не имеет. Она даруется ему Богом[12]. Это дар благодати Божией; спасение соделывается благодатию Божией, но непременно при соучастии свободного произволения на то со стороны

человека. И, пожалуй, в этом и сказывается свобода человека.

Что же до утверждения пелагиан и особенно Дунса Скота в отношении свободы человеческой, что она достаточна для делания добра, то надо сказать, что делание добра Евангельского, делание правды Божией возможно только в состоянии великой благодати. Так, дары благодати — память смертная, страх, вера, и друг. — только еще удерживают от греха, а делание правды Божией, выражающееся в любви к Богу всем сердцем, всею душою, всею крепостью, и ближнего своего, как самого себя, — это, безусловно, возможно только при великой благодати. Это состояние для человека вышеестественное *обожение*, это значит быть богом по благодати — в этом сущность нашего совершенного спасения. В этом состоянии Дух Божий столь привлекает сладостью своею и столь побеждает человека, что последний уже и не чувствует себя свободным, побежденный до конца любовью Божественной, но тогда он, теряя как бы свою свободу, становится действительно свободным. Мнение католиков о том, что *ощутимое* присутствие благодати совсем не нужно для спасения и для достижения даже высших ступеней духовной жизни, неправильное. Это, я думаю, — ошибка Ваша вследствие неточного понимания чужого языка.

Спасение свое человек познает именно тогда только, когда о сем его извещает, удостоверяет присутствующая в сердце благодать, безусловно, ощутимая.

Когда мы говорим о том, что благодать с человеком, но он ее не ощущает, то это происходит по особому смотрению Божию о нас. Благодать может скрывать свое присутствие, давая человеку в полной силе ощутить наличие у него свободы произволения. Но присутствие ее может быть познано из того, что человек помнит о Боге, воздерживается от греха, противоборствует страстям. В это время все человеку дается с трудом и болезнью. Подобные оставления похожи на то, когда мать, научая ребенка ходить, отнимает от него свои руки, но сама сзади следует за ним с напряженным вниманием, чтобы в нужный момент снова удержать его руками своими от падения.

Я знаю, что Вы не осуждали меня за то, что я говорил много о себе. Как много я пострадал, что не имел наставника верного, то есть такого, который бы удовлетворял мои душевные и умственные запросы хотя бы в некоторой мере. Сколько раз я претыкался и до сих пор претыкаюсь, и иногда почти смертельно. Желание было у меня хотя бы немного в начале Вашего пути оградить Вас от тех вещей, которые принесли мне вред, быть

может, непоправимый. Я хожу среди людей и часто весел на вид, но скорбит душа моя почти до смерти. Хотел бы плакать падши на землю и не вставать до дня судного, но изнемогает душа моя. Много слов мог бы сказать Вам как неоспоримое доказательство истины, но когда-нибудь нужно положить конец моему безумию: то есть говорить о себе.

Только поймите, дорогой батюшка во Христе, что по слову Спасителя, кто ищет своего, тот есть ложь, а кто ищет Божьего или пользы брата своего, тот в истине. Ибо какая неправда есть в том, кто душу свою готов положить за брата своего (т.е. за всякого человека)? Или что большее можно искать? Если спасение в любви, то не есть ли это спасение — когда кто любит до готовности на жертву?

Вы очень хорошо в первом письме из Ниццы говорите о пошлости и проч. Пошлость наша, когда мы не плачем о себе. Пошлы мы, когда нет в сердце нашем сострадания к людям — униженным, больным, несчастным телесно или душевно. Когда у нас сердце немилостивое, гордое. Вот это истинная пошлость для нас (и я в этой пошлости погряз совершенно). Господь да помилует меня за Ваши молитвы.

У Вас проскользнули дважды выражения об отсутствии чувства реальности духовной жизни. Буду рад, когда услышу от Вас, что Вы сознаете, что только духовное есть истинная реальность, а все остальное подобно нереальному сонному видению.

В терминологии аскетической могут встречаться выражения, которые, на первый взгляд, расходятся с учением догматическим, чего, конечно, быть не может, ибо одно от другого неотделимо. Погрешивший в догматике непременно погрешит и в жизни внутренней — нравственной. Поэтому неизбежно приходится принять ту точку зрения, что Истинная Церковь должна истинствовать и в том, и в другом, а погрешившая в чем-либо одном погрешит неизбежно и в другом.

Конечно, здесь мы говорим о Церкви в ее целом. Отдельные же члены ее могут, живя в Церкви, не знать многого и даже в чем-либо ошибаться, не теряя, однако, спасения своего по причине неполноты своего познания, которое, кстати, ни одному человеку в полноте своей и недоступно, а есть только достояние всей Церкви.

То есть я хочу сказать, что для спасения необходимо быть членом истинной Церкви, вне которой невозможно человеку получить ни благодати, ни познаний истинных.

В чем состоит свобода наша?

Быть может, только в том, что мы имеем власть разумно, по убеждению подчиниться закону Божию — действию благодати или наоборот — отвергнуть и закон, и благодать. Не это ли говорит Ап. Павел в «Послании к Римлянам», гл. 6, ст. 18?

4. О покаянии[13]

Так, например, я говорил Вам, что основа духовной жизни — есть *покаяние*, что в страхе Божии и делании заповедей заключается вся мудрость и вся мистика — то есть тайна. Что к достижению высоких устроений или состояний не должно стремиться так, как Вы стремитесь. Что к созерцанию человек возводится Божественною благодатию после покаяния великого и глубокого смирения, и это совершенно неожиданно для человека. Что к богосыновству путь — покаяние. Что любовь Божия приходит после страха Божия — столь сильного, что человек ощущает себя как бы пригвожденным. Это точное выражение в Св. Писании и молитвах — «*всего мя пригвозди* страху Твоему»[14]. Что молиться всегда должно, сознавая себя грешником и проч., как Вы пишете.

В подтверждение моих слов приведу то, что Вы так часто читаете: молитвы ко Причащению — все они проникнуты главным образом духом покаяния и самоуничижения искреннего и глубокого.

Первая молитва — «Несмь достоин воззрети на высоту славы Твоея... и недостоин есмь небесе и земли и сея привременныя жизни»[15].

Вторая молитва — «несмь достоин ниже доволен... ниже моих возгнушайся *скверних* оныя уст и нечистших, ниже мерзких моих и нечистых устен»[16].

Четвертая молитва — сплошь покаяние до зела, почти до отчаяния. «Аще есть ми спасения упование... яко многих зол исполнися душа моя, и несть во мне спасения надежды...»[17]

Седьмая молитва — «От скверных устен... не презри моих словес... Даждь мне дерзновенно глаголати... паче же научи мя, что ми подобает творити и глаголати». И затем начинается перемена, из которой видны результаты покаяния: «Но сие паки *вем*... яко милостию сострастия *тепле* кающияся, и чистиши, и светлиши, и *света* твориши причастники, общники Божества Твоего соделоваяй независнтно... беседуеши им *многажды,* якоже другом Твоим истинным»[18].

Девятая молитва — «*от покаяния* Тебе пришедшия вся, в лице Твоих *другов* вчинил Еси»[19] и проч.

Поэтому то, что Вы написали в своем последнем письме (из Ниццы) о молитве, — очень хорошо. Так и делайте с несомненным сердцем.

Сознавайте себя грешником, приходящим к Спасителю, ничтожною тварью — дерзающей обращаться неисповедимо к Великому Творцу, сознавайте свою нищету и худородие и крайнее недостоинство беседовать к Богу. Если сознаете — это великое добро, выражайте свои молитвы Богу и чувства сердечные своими словами. Хорошо если *ясно*, разумно, сознательно представляете свои духовные нужды и выражаете их с простотою, не выискивая слова, ибо Бог знает сокровенные мысли нашего сердца, и когда нет слов выразить, то молитесь «воздыханиями неизглаголанными»[20].

Оставьте всякие *vide des puissance*, *nuit obscure*[21] и проч. Жалею, что попалась Вам эта книга, — она нам может много повредить. Но этим я не ругаю самую книгу нисколько.

Не думайте, дорогой батюшка отец Давид, каким изложенный Вам вид молитвы является. То есть — есть ли это высший, или низший, или средний вид молитвы. Впрочем, скажу, по преп. Симеону Новому Богослову, это средний вид молитвы. Низший — с воображением. Не сбивайтесь *покамест* с этого вида молитвы. Не думайте также, что если мы с Вами говорим о покаянии как *обязательном* элементе или основании *всей* нашей жизни, то это значит, что не неведомы такие высшие состояния, когда покаяние кончается. Подобно тому, как неизъяснимым образом великий страх Божий, по достижении какого-то крайнего напряжения перерождается в любовь Божию.

Говорю Вам то, в чем уверен, что сам пережил. Но горе мне, окаянному, хочу я, чтобы кончились эти тягостные для меня ссылки на мой ничтожный опыт.

Вот что говорит преп. Исаак Сирин: «Духовное ведение по природе своей позднее делания добродетелей. Тому же и другому предшествует страх и любовь. И опять — любви предшествует страх. Всякий, кто не стыдясь говорит, что можно приобрести последние без делания первых (то есть приобрести ведение прежде делания добродетелей или любовь прежде страха), несомненно, полагает первое основание для погибели души своей. Таков путь Господень, что последние рождаются из первых»[22].

5. О том, как должно подвизаться умом[23]

Ваше искание метафизических понятий о сердце мне не нравится, все это не на пользу, не на созидание, а на разорение.

Объясните мне, как это Вы понимаете? Когда Вы погружаетесь в *nuit obscure* или *vide de puissances* — то Ваш ум совершенно свободный от всякой мысли все-таки где же находится? Там, где и плотяное наше сердце, в груди (левой части) или еще где, или Вы его совершенно нигде не ощущаете, а просто погружаетесь в совершенное безмыслие, в некую пучину? И совсем ли ничего не помышляет Ваш ум или помышляет как-нибудь о Боге? А может быть, и молитву творит? и если да, то какую и как? Словами или только чувством сердца (плотяного) или только умным, не выражаемым никаким словом устремлением к Богу? Видит ли что при этом ум Ваш — или нет? Все это непременно объясните мне, очень прошу, потрудитесь, если возможно. Я тоже над этим тружусь и не себя ради, потому что непосредственно меня это не занимает.

Еще — если можно — напишите в кратких словах, как понимают католики мистику божественного Дионисия Ареопагита.

Вы очень хорошо написали в другом месте письма: «Каноны, ирмосы так сложны и так далеки от того, что бывает в моем уме и *сердце*». То сердце, которое Вы разумели здесь, и имейте в виду. И еще в другом месте: «говорить со Христом, выражая *ясно* то, что *чувствует сердце* (это очень хорошо Вы здесь говорите и правильно разумеете о сердце, где оно и что), развивая это чувство и сознание его значения и силы, упражняясь в легкости такого обращения ко Господу, где сознание *и ум, и сердце дают себе ясный отчет того, что происходит*», — это все Вы хорошо говорите и делаете и с Божией помощию делайте. Обязательно должна быть в молитве согласованность ума и сердца, «сознательность и ясность». И совсем не должно быть *vide des puissances*, *nuit obscure*, *aneantissement de facultés*.

Я еще не читал книгу, но из Вашего письма усматриваю, что Вы неправильные представления обо всем этом себе составили. А если Вы поняли автора так, как он действительно учит, то, значит, и он заблуждается. И Дионисия Ареопагита, значит, католики не понимают. Если же Вы только один еще заблуждаетесь, то это было бы хорошо. Поверьте, дорогой Б., о. Давид, в созерцание и невещественную жизнь входят люди по дару милости Божией другим путем. «Молчание ума» у св. Дионисия Ареопагита никогда не различается с молитвою, но «умное безмолвие» молитвенников есть нечто другое и достигается иным, другим путем, чем у св. Дионисия Ареопагита. Есть общее, есть и различие путей и состояний. Лучше всего в настоящее время Вы оставьте думать об этом. Если сейчас Вам все объяснить, то Вы,

усвоив себе все интеллектуально, не познаете того опытом духовно.

Впрочем, все это, быть может, возникло у Вас потому, что *St. Jean de la Croix* учит противоположному? Но знайте, дорогой, что если он *правильно* учит об «умном безмолвии» — то между нами не будет никакого противоречия. А Вы просто забежали несвоевременно туда, куда не следует еще Вам стараться проникнуть, и, кажется мне, Вы еще не вполне *поняли*, хотя и пишете в своем письме, что Вам все *очень понятно* (О книге *de St. Jean* — Вы говорите, что она «совсем *понятна*» Вам). Впрочем, я человек, быть может, ошибаюсь я, а не Вы, тогда прошу меня поправить. Говорю все это до прочтения книги, основываясь только на Ваших письмах, которые перечитал еще раз и на которые хочу ответить немедленно. Это стремление к совершенству и глубоким «мистическим» познаниям является главною причиною ухода многих с крестного пути христианского на широкий путь, *разгул* сектантов, теософов и т.п. И так нарочно делаю — чтобы остановить Вас, или как Св. Отцы говорят, «схватить за ноги и бросить на землю порывающегося самочинно лететь на небо»[24].

6. О значении чуда

The Old Rectory, 29 января 1962 г.[25]

...Я очень понимаю Тебя, когда Ты пишешь об А[26]. Я ответил ему и на телеграмму из Каира о кончине [его жены] М., и на его письма также. В то время, когда он Тебе писал, он, как видно, еще не получил моих. Но теперь я имею от него ответ.

Тебе могу сказать *открыто* и со всей определенностью. В последнее время я писал ему с меньшим расположением, потому что ожидал от него и от М. — большего.

Ты ведь знаешь, что она была приговорена врачами к смерти. В Лондоне, в госпитале для раковых больных, уже оставили лечение ее лучами, потому что все уже казалось совершенно безнадежным. Швы не держались, внутренности — съедены раком... и многое другое.

Он просил меня молиться с ним о ее излечении. Он просил у Бога чуда. Я с радостью в духе, но великой скорбью в сердце моем стал молиться за нее и за него. В один из дней февраля месяца два года тому назад — я поехал причащать ее. Провел

я у ее постели более двух часов. Молились, говорили, обсуждали; причастил я ее... Возвратившись домой, я на другой день получил письмо от А., что врачи осмотрели М. и решили продолжать лечение лучами. Состояние ее и духовно, и физически заметно улучшилось. Тогда я писал А., что первый «поворот» произошел. Пусть он надеется, что выздоровление возможно, но пусть помнит, что и ему, и ей нужно будет в таком случае изменить радикально жизнь, ибо чудо не совершается для того, чтобы они остались, какими были до чуда.

Через некоторое время, приблизительно две недели, я снова был в Лондоне, чтобы вторично причастить ее. Снова крепко молились и прочее.

И вот, та, которая была совсем уже «развалиной» несколько дней тому назад, встает с постели, на *автобусе* едет в аэропорт, оттуда на авионе[27] в Швейцарию, где ты их встретил. Живут они в горах, ходят гулять, она ест все, веселая и почти жизнерадостная. Затем через некоторое время едут в Париж, там ходят повсюду, по музеям, театрам и так далее... Приезжали в Лондон, чтобы показаться врачам. Врачи не находили следов «метастаза» или возврата. Они едут в Грецию, в Египет... но ничего нет, кроме искания «старого счастья», кроме желания «жить», как это было в прежние годы, до болезни.

А. не сказал ей, что у нее был рак, что она излечена чудом. Он поддерживал в ней убеждение, что прежние врачи ошиблись, что у нее ничего «страшного» не было... И в результате — чудо произошло без всякого коренного изменения в их жизни духовной. Не знаю, сохранила ли она статуэтку Будды, которую я видел у нее в госпитале, и которую она с нескрываемым удовольствием показала мне, как нечто «чудное». В тот час я не хотел ее ничем опечалить и сказал только, что сам я люблю *только Христа*, и не хотел смотреть я на Будду. Ни она, ни А. меня не поняли.

Я не хочу входить в анализ жизни А. и М. Но я всегда считал А. богато одаренным для духовной жизни, и мне всегда было глубоко больно, что он не понял призвания Божия. Он предпочел некий «универсализм», который находит в наше время почву во многих умах. М. была под его влиянием, и конечно, от него я прежде всего ждал понимания, что *универсальность Христа* есть единственная и подлинная универсальность. Что искать что бы то ни было, и где бы то ни было нечто более универсальное могут только те, кому не было дано жить благодатью крещения... Естественным для меня было последовавшее снова ухудшение здоровья Марии. Для меня также было уже невероятно тяжело снова просить Бога, потому что моя первая надежда была обману-

та: они не переродились, не возродились. Ведь молитва за больных, за их выздоровление силою свыше, чудом, возможна только при «обещании» покаяться, т.е. в корне изменить всю жизнь, чтобы слава Божия нашла свое место в них, чтобы вся последующая жизнь их проходила уже в плане именно Божией Славы[28].

Подобно Тебе, и я писал А., что, как ни тяжела его печаль, тот факт, что ему дано пережить М., он должен воспринять как новое призвание к новому подвигу, уже самому великому и торжественному. По его ответу я не вижу, чтобы слова мои нашли отклик в его душе. Все его письмо — плач «душевный», чтобы не сказать — «плотской». Мне также, как и Тебе, хотелось бы увидеть его «восставшим во весь рост», подлинно умудренным опытом... а он говорит о самоубийстве, то есть о намерении своем ускорить уход свой из этого мира, и что только слова М.: «Ты этого никогда не сделаешь», — удерживают его.

Я, конечно, буду ему еще писать, но нет уже в душе моей того вдохновения, которое было еще недавно; нет надежды, что он хочет *восстать*. Он почти по-женски «культивирует» свою скорбь. Сказать ему об этом резко, прямо, решительно будет ли полезно? Я в этом не уверен. И потому отчасти молчу...

Тебе еще придется переживать много раз печаль о том, что не все люди с одинаковой силою стремятся к Богу; много раз страдать от того, что они отказываются нередко идти навстречу Богу, Который их ищет со всякой «нежностью», с совершенно исключительным, божественным смирением, без всякого даже малейшего насилия над ними. Проходя мое духовническое служение, я немного яснее стал видеть, насколько «осторожен» Господь, насколько Он — благороден (прости за выражение сие). Он обращается с нами, как с равными Ему...

Враги человеку домашние его[29] — я понимаю так: всякий человек, который тем или иным образом препятствует нам идти к Богу, враг наш в той мере, в какой он препятствует. И несомненно, самое трудное положение создается именно с самыми близкими, потому что они любят нас, потому что их жизнь связана с нашей тысячею узлов.

Но при всем том я верю в победу Христа, т.е. в Его конечную победу.

Преданный Тебе Софроний

7. О боговоплощении

The Old Rectory, Рождество 1970 г.[30]

...Относительно богословского «мнения» (теологуменон), что «воплощение Слова все равно совершилось бы, независимо от падения Адама», а следовательно, и самый акт творения Мира, телеологически, был предварением этого воплощения, могу сказать, что я лично *не* разделяю его вовсе. Последние десятилетия среди русских богословов это «мнение» постепенно распространялось. Выяснить точно, *кому* принадлежит это «богословское открытие», мне не представляется возможным. Хочу сказать, *кто* впервые высказал его в беседах при встречах[31], которые бывали в России нередко в среде русской интеллигенции, остается неведомым. Но с убеждением начал о нем писать отец Сергий Булгаков[32]. В подтверждение этого мнения он приводил, во-первых, слова Символа веры: «*нас ради человек*, и нашего ради спасения»... Первое положение: «нас ради человек» для него являлось показателем, что акт воплощения все равно совершился бы...[33] Вторым аргументом для него было *одно* выражение св. Максима Исповедника, теперь не могу Тебе указать в каком из его творений; в начале тридцатых годов я в библиотеке Св.-Пантелеимоновского монастыря внимательно остановился на этом тексте и пришел к убеждению, что подобное толкование мысли св. Максима, которое мы видим у Булгакова, является «натяжкой» (тенденциозная интерпретация). Вот и все, насколько я знаю, что можно привести как «учение Святых Отцов»... Покойный Павел Евдокимов был горячим последователем отца Сергия Булгакова. Он считал его самым великим из богословов нашего времени. Принял он и «Софиологию» отца Сергия... И сам, богато одаренный поэтическим даром (в положительном и отчасти отрицательном смысле), он сделал немало богословских открытий. Соглашаюсь, что для многих европейцев Евдокимов и Оливье Клеман являются наиболее блестящими выразителями Православия.

В моей книге «Старец Силуан» я тоже останавливаюсь на этом моменте, поскольку предо мною стояла задача указать на неразрывную связь нашего догматического видения с духовным или аскетическим актом. Там я говорю, что:

«Цель (последний смысл) тварного мира не в его бытии самом по себе, в самом себе, ради самого себя, в своем образе бытия, а познание тварью (своего) Творца и обожение твари...

Причиною сотворения мира является преизбыточествующая благость Божия и никак не необходимость воплощения Бога-Слова; иными словами: воплощение Бога-Слова никак не являлось *необходимым* для Самого Слова, и творение мира никак не являлось только предварительным актом воплощения Бога...

Снисхождение Слова не есть показатель самодовлеющей ценности мира, но цель или смысл этого снисхождения открывается в Имени, которое воспринял воплотившийся Бог-Слово: *Иисус — Спаситель* — "и наречешь Ему имя: Иисус; ибо Он *спасет* людей Своих (от грехов их)" (Мф. 1:21).

...Образ данного эмпирического бытия не есть реализация божественного идеального мира, т.е. такая реализация, без которой и самое Божественное Бытие явилось бы ущербленным, несовершенным.

...Воплощение Бога-Слова не есть завершение теогонического процесса, т.е. завершение развития в Самом Божестве, и в этом смысле необходимое для Самого Бога, для полноты Его Бытия...»[34]

Я полагаю, что та новая богословская тенденция, которую Ты отметил в сочинениях Павла Евдокимова, идет в параллель с совершающейся повсюду «секуляризацией», «обмирщением». Она, несомненно, богословски оправдывает этот процесс, связанный с утерей правильного понимания «богословия», которое, по существу, занято главным образом учением о Боге, у нас христиан, о Святой Троице. Конечно, возможно до известной степени подходить ко всякому явлению с «богословской точки зрения», но современное движение переходит все разумные грани; отсюда: богословие красоты, богословие пола (секс), богословие революции и подобное... Отсюда же тенденция придать тварному миру абсолютную ценность; у многих, особенно «ученых», полный развод (*divorce*) с проблемой «потустороннего мира», проблемой победы над смертью, воскресением.

Не стоит задерживать Тебя с изложением моих взглядов, о которых Ты знаешь из книги «Ст. Силуан»...

С любовью *А. Софроний*

Примечания

[1] Письмо-черновик не датирован, его первые страницы утеряны. Видимо, по этой причине отец Софроний не отправил письмо. О его намерении написать более подробно о послушании он упоминает в письме к Д. Бальфуру №4 от 3 (16) сентября 1932 г. (№А-4 согласно G^1).
[2] См.: *Преподобный Иоанн Лествичник.* Лествица. Гл. 8, 3. Сергиев Посад, 1908. С. 102.
[3] Продолжение письма №11 от 3 (16) декабря 1932 г., согласно M^{SB}.
[4] См. Лк. 17:20.
[5] *Преподобный Макарий Египетский.* Духовные беседы, послания и слова. Беседа 33-я. Сергиев Посад, 1904. С. 247.
[6] 1 Фес. 5:17.
[7] См.: Иак. 3:15.
[8] См.: Мф. 16:23.
[9] См.: *Преподобный Симеон Новый Богослов.* Слово 14. Пер. (свт.) еп. Феофана. 2-е изд. М., 1892. С. 141.
[10] Продолжение письма №12 (№В-11 G^1), согласно рукописи M^{SB}, не вошедшее в окончательную версию.
[11] См.: *Блаженный Диадох, епископ Фотики.* Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного. В: Добротолюбие. М., 1900. Т. 3. С. 68. Текст дается в переводе отца Софрония.
[12] M^{SB} добавлены и зачеркнуты слова: «как и временная».
[13] Отрывок 1-й из письма 13 (№ В-12 G^1), согласно рукописи M^{SB} , не вошедший в окончательную версию.
[14] *Преподобный Симеон Метафраст.* Молитва третья по Святом Причащении. В: Канонник. М., 1986. С. 511.
[15] *Святитель Василий Великий.* Молитва первая ко Причащению. Там же. С. 491.
[16] *Святитель Иоанн Златоуст.* Молитва вторая ко Причащению. Там же. С. 493.
[17] *Преподобный Симеон Метафраст.* Молитва четвертая ко Причащению. Там же. С. 498.
[18] *Преподобный Симеон Новый Богослов.* Молитва седьмая ко Причащению. Там же. С. 501—503.
[19] *Святитель Иоанн Златоуст.* Молитва девятая ко Причащению. Там же. С. 505.
[20] См.: Рим. 3:26.
[21] «Пустота (душевных) сил, мрачная (мистическая) ночь» (*фр.*).
[22] *Преподобный Исаак Сирин.* Подвижнические слова. Слово 5-е. Сергиев Посад, 1893. С. 33.
[23] Отрывок 2-й из письма 13 (№В-12 G^1), согласно рукописи M^{SB}, не вошедший в окончательную версию.
[24] См.: Древний Патерик. Гл. 10, 159. Изд. 2-е. М., 1891. С. 159.

[25] Из коллекции G^2.
[26] А. — общий знакомый о. Софрония и Д. Бальфура, жена которого, Мария, умерла незадолго до этого.
[27] «Самолет» (*фр.*).
[28] Ср.: Лк. 17:10—19.
[29] Мф. 10:36.
[30] Из коллекции G^2.
[31] Приписка на полях: «в Москве, главным образом, а также и в Петербурге».
[32] См.: *Протоиерей Сергий Булгаков.* Агнец Божий. Париж, 1933. С. 191—205
[33] См. там же. С. 193.
[34] См.: *Архимандрит Софроний.* Преподобный Силуан Афонский. Эссекс, 1991. С. 65—66, отчасти 47.

С. Н. ГОВОРУН

ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ И ЕГО ТРАКТАТ ПРОТИВ НЕСТОРИЯ И ЕВТИХИЯ

Эпоха

Эпоха, в которую жил Леонтий Византийский, связана с именем императора Юстиниана (525—565). Это была кризисная для Византийского государства и Церкви эпоха после Халкидонского собора и последовавшей за ним антихалкидонской реакции, которую в той или иной степени поддерживали императоры, предшественники Юстиниана. Взойдя на престол, Юстиниан должен был решить несколько проблем, которые были связаны с христологическими спорами и которые он унаследовал от своих предшественников.

После IV Вселенского собора Империя столкнулась с трудностями, угрожавшими самой ее целостности. Непрестанные набеги персов на восточные области значительно подрывали авторитет центральной власти среди народов, населявших Сирию, Месопотамию, Палестину и Египет, где было особое сочувствие к монофизитству и где деятельность монахов-монофизитов, активно проповедовавших соответствующее учение, приносила все более ощутимые плоды. Эти монашеские круги все больше влияли и на христианизированные арабские племена, кочевавшие по просторам между Персией и Византией.

Юстиниан, желая решить эту государственную проблему и вернуть влияние центральной власти в восточных регионах и Египте, понимал, что возвращение в Церковь монофизитов и, как следствие этого, восстановление целостности Империи, не может быть достигнуто любой ценой, в данном случае ценой игнорирования постановлений Халкидонского собора. «Энотикон» (482) императора Зинона (474—491), которым тот пытался примирить монофизитов и православных, запретив любые споры по поводу постановлений Ороса IV Вселенского собора, не принес Церкви мира, но, наоборот, стал причиной тридцатилетней схизмы между Восточной и Западной Церквами. Церковный мир, таким обра-

зом, можно было строить только на основе Ороса IV Вселенского собора. С другой стороны, к восстановлению Православия Юстиниана подвигал не только политический расчет и неудачный опыт «Энотикона». Этот император значительно лучше своих предшественников разбирался в богословской проблематике своей эпохи, не сомневался в православности халкидонского Ороса и чувствовал своим прямым долгом восстановление и защиту Православия, которое для него было неразрывно связано с халкидонским богословием.

Действия Юстиниана, направленные на решение перечисленных выше проблем, обусловили возникновение так называемого «неохалкидонства». Это направление преследовало три главные цели: богословскую, церковно-каноническую и государственную. Богословская задача неохалкидонства состояла в том, чтобы показать, что христология святителя Кирилла Александрийского ни в чем не противоречит богословию IV Вселенского собора, что это суть звенья одной и той же Традиции, и противоречия между ними лишь кажущиеся. Церковно-каноническая задача неохалкидонства состояла в том, чтобы привлечь в Церковь как можно больше отпавших от нее монофизитов. Больше всего надежд было на возвращение в Церковь таких умеренных монофизитов, как севириане. Для этого нужно было убедить их, что богословие Халкидонского собора полностью согласно с учением Кирилла Александрийского. Кроме того, монофизитское движение в то время еще не успело приобрести четкой иерархической структуры, поэтому нужно было спешить помешать такой организации. Достижение вышеперечисленных целей способствовало бы достижению также государственной цели, которая состояла в возвращении влияния Империи в промонофизитски настроенных регионах.

Одним из наиболее видных представителей неохалкидонства был Леонтий Византийский.

Личность Леонтия

Проблема идентификации личности Леонтия Византийского[1] до сих пор окончательно не решена. На основании источников, можно назвать несколько Леонтиев, которые жили в рассматриваемый нами период и могли бы считаться авторами так называемого «Леонтьева корпуса». Первый исследователь проблемы идентификации Леонтия Византийского Ф. Лоофс (Fr. Loofs), насчитал двадцать возможных лиц, которых можно было бы

отождествить с Леонтием Византийским. Мы ограничимся здесь рассмотрением наиболее вероятных вариантов.

1. Леонтий Скиф из окружения Иоанна Максентия, который в 519 году ездил в Рим к папе за утверждением богословской формулировки «Один из Святой Троицы, пострадавший плотью». Он упомянут в числе прочих в письме императора Юстиниана к папе Гормизду, датированном 29 июня 519 года. Здесь, в частности, сообщается: «...имена монахов суть Ахилла, Иоанн, Леонтий и Мавритий»[2]. Еще раз имя Леонтия Скифа появляется среди имен скифских монахов, подписавших письмо к африканским епископам[3].

2. Апокрисиарий Леонтий «Иерусалимский», который принимал участие в богословских спорах между православными и монофизитами в 532 году, а также был участником Константинопольского собора 536 года при патриархе Мине. В послании Иннокентия Маронийского к солунскому священнику Фоме[4], в котором повествуется о собеседованиях 532 года, говорится в том числе о некоем «господине Леонтии, монахе и апокрисиарии отцов из святого града (Иерусалима)». Также в документах собора 536 года Леонтий упоминается как «Божьей милостью монах, творящий слово в защиту иже в пустыне святых отцов»[5].

3. «Оригенист» Леонтий, о котором сообщает Кирилл Скифопольский в житии преподобного Саввы Освященного. Здесь, в частности, говорится, что при игумене Новой Лавры Агапите из обители было изгнано четыре монаха, «тайно нашептывавших учения Оригена»[6]. Их предводителем был некий Нонн Палестинец, который «мудрствовал согласно учениям безбожных эллинов, иудеев и манихеев, на основании которых составляли свои небылицы о предсуществовании Ориген, Евагрий и Дидим». Среди изгнанных был также Леонтий.

4. Леонтий «Пустынник» (Ἐρημίτης), имя которого упоминается в двух кодексах (Vatic. 2195, Laud. 92).

Как уже было сказано, первым из исследователей, которые занимались систематическим изучением церковной письменности, связанной с именем Леонтия, был Ф. Лоофс. Результатом его исследований стал фундаментальный труд «Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz». Leipzig, 1887. Лоофс утверждал, что во всех приведенных случаях речь идет об одном и том же лице.

Это мнение, несмотря на отдельные критические замечания таких исследователей как Мюллер, Ругамер, Юнглас (Möller, Rügamer, Junglas), практически не оспаривалось, пока Эдуард Шварц[7] не доказал, что Леонтий Византийский и Леонтий Скиф — это разные лица. Главным аргументом в пользу этого было то, что Леонтий Скиф был далеко не столь глубоким богословом, как Леонтий Византийский, а также не знал или знал недостаточно хорошо греческий язык. Последнее видно из того, что он просил Дионисия Малого перевести на латынь некоторые письма святителя Кирилла Александрийского[8]. Согласно утверждениям Шварца, Леонтий Византийский является тем самым «оригенистом», о котором говорит Кирилл Скифополит. Однако он отказывал ему в авторстве приписываемых Леонтию Византийскому трудов, доказывая, что их настоящим составителем был Леонтий «Пустынник». В. Грюмель (V. Grumel) в вышедших в 1926 году статьях[9], исключив всякую связь между Леонтием Скифом и Византийцем, выступил против различения Леонтия Византийского и «Пустынника», а также против того, что произведения, приписываемые Леонтию Византийскому, принадлежат «Пустыннику». Действительно, эпитет «пустынник» встречается только в двух позднейших рукописях, тогда как еще в VII веке были известны отрывки из произведений «Леонтия, *монаха* Византийского». Также святой Иоанн Дамаскин, который жил в том же монастыре, что и Леонтий, приводит множество цитат из его произведений и при этом называет его «Леонтий Византийский»[10]. Существуют и другие доказательства в пользу того, что Леонтий Византийский и Леонтий Пустынник — одно лицо[11].

Существуют также веские доказательства, не оставляющие сомнений в том, что Леонтий Византийский и Леонтий «Оригенист», о котором сообщает Кирилл Скифополит, тоже одно лицо[12]. Так, например, Леонтий характеризует Нонна как «благочестивого и божественного мужа»[13]. О том, что эта фраза относится именно к Нонну, говорит приписка к данной фразе в ватиканском кодексе текста. Другим доказательством является то, что Кирилл Скифополит в своем житии именует Леонтия «Византийским» или «Византийцем» (Βυζάντιος). Во многих других кодексах Леонтий тоже упоминается как «Византиец»[14].

Что касается отождествления Леонтия Византийского и Леонтия «монаха и апокрисиария отцов из святого града», который упоминается в связи с богословскими собеседованиями с монофизитами, организованными Юстинианом, то поначалу ни у кого из исследователей не вызывало сомнений, что это одно

лицо. Первый в этом усомнился L. Duchesne[15]. Позже, в 1944 году, Марсель Ришар (Marcel Richard) начал публиковать серию своих статьей[16], в которых пытался доказать, что Леонтий Византийский и Леонтий Апокрисиарий, которого он назвал «Иерусалимским» и которому приписал авторство трактатов «Против монофизитов» и «Против несториан», не одно и то же лицо. Вначале к мнению Ришара мало кто прислушивался, но после публикации Мойллером своих статей[17] данную позицию разделили также Хелмер[18], Перроне[19] и авторы многих современных богословских словарей.

Однако, как показали последние исследования отца Ильи Фрачеа и Д. Б. Эванса (D. B. Evans), Леонтий Византийский и Леонтий «Иерусалимский» — это одно и то же лицо[20]. Это видно, например, из того, что богословие трактатов «Против несториан» и «Против монофизитов», автором которых Ришар считает Леонтия «Иерусалимского», нисколько не противоречит, как пытается доказать Ришар, богословию прочих трактатов, приписываемых Леонтию Византийскому, но составляет единое целое.

Таким образом, Леонтия Византийского, по всей видимости, можно отождествлять с Леонтием «Пустынником», Леонтием «Оригенистом», о котором писал Кирилл Скифопольский, и Леонтием «Иерусалимским», но следует отличать от Леонтия Скифа.

Жизнеописание Леонтия Византийского

Главный источник наших сведений о жизни Леонтия Византийского — произведения самого Леонтия, а также «Житие преподобного Саввы», автором которого является Кирилл Скифопольский.

Леонтий Византийский родился в Константинополе между 480 и 485 годами. В юности, по всей видимости, в период своего обучения в Константинополе Леонтий оказался под несторианским влиянием. Осознав свои несторианские заблуждения, он «ссылает себя» в Палестину. Там он поступает монахом в Новую Лавру. С этой обителью он будет связан всю свою жизнь.

Чтобы понять, как Новая Лавра повлияла на жизнь, а также на некоторые богословские взгляды Леонтия, необходимо вернуться к истории основания этого монастыря. В Великой Лавре, основанной преподобным Саввой Освященным (†532), произошло разделение монахов на «оригенистов» и «антиоригенситов». Первых обвиняли в «оригенизме» не столько за приверженность

учению александрийского богослова, сколько за любовь к знаниям и философствованию «о мире, материи, душе, умных природах лучших и худших, воскресении, суде, воздаянии, страданиях Христовых»[21]. «Антиоригенисты» же считали, что исследование подобных вопросов противоречит идеалам монашеской жизни и поэтому обвиняли своих оппонентов в «оригенизме». Противостояние между двумя монашескими партиями привело к тому, что в 486 году часть монахов восстала против преподобного Саввы, обвиняя его перед Иерусалимским патриархом Саллюстием в том, что «он неспособен управлять местом (монастырем) из-за своей великой неотесанности»[22]. Чтобы поднять авторитет преподобного Саввы, патриарх рукоположил его в священный сан и возвел в архимандриты. Однако это не остановило монахов, и они продолжали выступать против своего игумена. Несмотря на то, что против преподобного Саввы выступило достаточно большое число монахов — около шестидесяти человек, — патриарх Илия настоял, чтобы он оставался игуменом обители. Тогда монахи, не желавшие смириться с этим, решили сами покинуть монастырь. Это произошло в 507 году. Ими была основана Новая Лавра, во главе которой стал игумен Иоанн; он игуменствовал семь лет. В 514 году его место занял Павел. При нем в монастырь был принят Леонтий вместе со своим наставником Нонном. Павла через шесть месяцев сменил Агапит — ученик преподобного Саввы и «антиоригенист». Он решил очистить Новую Лавру от «оригенистов» и первым делом изгнал из нее четырех главных монахов-«оригенистов» во главе с Нонном Палестинским. Среди изгнанных был и Леонтий. Спустя некоторое время изгнанные монахи обратились к Иерусалимскому патриарху с ходатайством о возвращении в обитель, однако, при вмешательстве того же Агапита, патриарх не позволил им вернуться в монастырь. Тогда они поселились в Педиаде. Приблизительно через пять лет игумен Агапит скончался и на его место был избран Мамас, который принял изгнанных монахов обратно в обитель. Вернувшись в Новую Лавру, Леонтий занялся усиленным изучением святоотеческих произведений и философии.

Возвращение Леонтия в монастырь по времени совпадало с началом полемики между Севиром Антиохийским и Юлианом Галикарнасским относительно нетленности тела Христова. Споры между ними, которые велись в Александрии, достигли Палестины, и многие здесь приняли позицию Юлиана и афтартодокетизм. В связи с этим Леонтий впервые выступает публично со своим словом «К тем из нас, кто присоединился к растленному

учению афтартодокетов». Этот диалог является хронологически первым произведением Леонтия и относится к 521—527 годам. Вскоре после этого Леонтий пишет еще один трактат: «Торжество истины над достойным отметения и древним нечестием несториан и его отцов».

В 528 году император Юстиниан, в рамках начатой им кампании по изживанию в границах Империи язычества, иудейства, самаритянства и всякого рода ересей, распорядился уничтожать все самаритянские синагоги и запретил восстанавливать их. В следующем году самаритяне восстали против власти и объявили императором своего предводителя Юлиана, который поселился в Неаполе Палестинском. Самаритяне начали сжигать христианские храмы и дома. Это восстание было жестоко подавлено полководцем Феодором. При этом было уничтожено около 20 тысяч самаритян. Чтобы прекратить их дальнейшее уничтожение, Иерусалимский патриарх Петр (524—552) возложил на преподобного Савву миссию упросить императора помиловать восставших, а также облегчить для всех жителей Палестины бремя налогов. В апреле 531 года преподобный Савва отправился в Константинополь. В числе сопровождавших его лиц был и Леонтий.

После отъезда преподобного Саввы в сентябре того же года Леонтий остался в Константинополе. Здесь он более тесно сошелся с «оригенистами» Феодором Аскидой и Дометианом, которые имели большое влияние при императорском дворе. С ними он был знаком, еще живя в Новой Лавре. Тогда Дометиан был игуменом близлежащего монастыря Мартирия, а Феодор занимал одно из ключевых мест в Новой Лавре.

Во время пребывания в столице делегации преподобного Саввы имели место инициативы Юстиниана по возвращению в лоно Церкви некоторых умеренных монофизитов. По всей видимости, в рамках этих инициатив Леонтий издает свое слово «Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия о божестве и человечестве Христа». В начале 532 года Леонтий выпускает сборник слов под названием «Опровержение и торжество над всеми ересями». Эти слова Леонтия были замечены и по достоинству оценены как в патриаршей резиденции, так и при дворе. Патриарх Евсевий приблизил Леонтия к себе, и вскоре тот вошел в круг богословов, которым Юстиниан поручает вести диалог с монофизитами. Весной 532 года император организовал в Константинополе собеседования между православными и севирианами. С этой целью он позво-

лил приехать в Константинополь некоторым сосланным ранее монофизитским епископам, которые поселились во дворце «Ормизда». Их оппонентами с православной стороны стала группа богословов из шести человек, в состав которой вошел и Леонтий — «монах и апокрисиарий отцов из святого града (Иерусалима)». По всей вероятности, в этот период Леонтием были написаны следующие трактаты: «Разрешение Севировых силлогизмов», «Тридцать глав против Севира» и «Против монофизитов».

Следующее упоминание о Леонтии датируется 536 годом. С этим были связаны следующие события. В 535 году изгнанный с александрийской кафедры Севир прибыл по приглашению Юстиниана в Константинополь. Здесь ему удалось привлечь на свою сторону Константинопольского патриарха Анфима, что вызвало недовольство и возмущения среди православных. В результате вмешательства Римского папы Агапита Анфим был удален с престола. Вместо него 13 апреля 536 года был избран Мина, который тут же созвал собор для осуждения бывшего патриарха Анфима, Петра Апамейского, Севира Антиохийского и монофизитского монаха Зоора. На заседаниях собора, который начался 2 мая, было разрешено присутствовать в качестве наблюдателей 87 православным монахам из Константинополя, Антиохии и Иерусалима. В их числе был также Леонтий Византийский. Вместе с прочими он подписал три либеллума, изданных собором: Ad Justinianum I, Ad Menam, Ad Agapetem[23], в составлении которых принимал самое деятельное участие. В первых двух документах Леонтий упоминается как игумен Новой Лавры. При этом остается неизвестным, каким образом и когда точно он стал им. Скорее всего, приблизительно в тот же период, между 533—536 годами, было составлено последнее произведение Леонтия — «Против несториан».

Осенью 537 или весной 538 года Леонтий возвращается в Палестину. Здесь ему, как игумену Новой Лавры, пришлось участвовать в следующих событиях. В сентябре 537 года умер игумен Великой Лавры Мелита и его преемником стал Геласий, который тут же начал гонения на «оригенистов». Часть монахов Великой Лавры вынуждена была просить убежища в Новой Лавре. Чтобы решить проблему противостояния между монашескими партиями, Леонтий обратился с просьбой о посредничестве к Софронию, игумену монастыря святого Феодосия и архимандриту «всех киновий святого града». Однако из этого ничего не вышло. Тогда «оригенисты» решили силой захватить Великую Лавру. Но, как пишет Кирилл Скифополит[24], благодаря

чудесному вмешательству святого Саввы их попытка оказалась безуспешной. В это время в Иерусалиме оказался Константинопольский патриарх Евсевий, который возвращался с собора в Газе (конец 539 — начало 540 года). Леонтий обратился за содействием в разрешении вопроса к нему. Евсевий, желая положить конец противостоянию в Великой Лавре, вынудил игумена Геласия либо принять изгнанных монахов обратно, либо изгнать из обители самых непримиримых «антиоригенистов». Геласий избрал второе и «выслал из Лавры Стефана, Тимофея и других четырех братьев»[25]. Что касается Леонтия, то он отправился вместе с Евсевием в Константинополь. Это было в 540 году. А в 543 году, когда было издано распоряжение Юстиниана, направленное против оригенизма, Евсевия и Леонтия уже не было в живых[26].

Произведения

Большинство современных исследователей согласны, что Леонтию Византийскому принадлежат следующие произведения:

1) Λόγοι γ' κατὰ τῶν νεστοριανῶν καὶ εὐτυχιανῶν («Три слова против несториан и евтихиан»):

— Πρὸς τοὺς ἐξ ἡμετέρων προσθεμένους τῇ κατεφθαρμένῃ τῶν ἀφθαρτοδοκητῶν, διάλογος («К тем из нас, кто присоединился к растленному учению афтартодоков, диалог»);

— Τῆς ἀπορρήτου καὶ ἀρχοειδεστέρας τῶν Νεστοριανῶν ἀσεβείας καὶ τῶν ταυτῆς πατέρων φωρὰ καὶ θρίαμβος («Торжество истины над достойным отметения и древним нечестием несториан и его отцов»);

— Τῆς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀνθρωπότητα ἐναντίας δοκήσεως Νεστορίου καὶ Εὐτυχοῦς, ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή («Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия о божестве и человечестве Христа»).

2) Ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σεβήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν («Разрешение Севировых силлогизмов»).

3) Τὰ τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σεβήρου («Тридцать глав против Севира»).

4) Ἀπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας σύνθετον τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ μαρτυρίαι τῶν ἁγίων καὶ ἀνάλυσις τῶν δογμάτων αὐτῶν («Вопросы к утверждающим, что Господь наш Иисус Христос имел одну составную природу, свидетельства Святых и анализ их догматов»), или Κατὰ τῶν μονοφυσιτῶν («Против монофизитов»).

5) Κατὰ τῶν δύο ὑποστάσεις Χριστοῦ λεγόντων, τὴν δὲ οἱανοῦν σύνθεσιν ἐπ'αὐτοῦ οὐχ ὁμολογούντων («Против утверждающих, что Христос имел две ипостаси, но не исповедующих в Нем единого составления»), или Κατὰ τῶν Νεστοριανῶν («Против несториан»).

Как уже было сказано в разделе, посвященном личности Леонтия, часть рукописей с этими произведениями была подписана именем Леонтия Византийского, а часть — именем Леонтия Иерусалимского. Как мы выяснили, это было одно и то же лицо. Именем Леонтия Византийского были подписаны следующие рукописи:

1. Cod. Vat. gr. 2195, бывший Calumnensis 34, XII века.
2. Cod. Oxon. Bodl. Laud. gr. 92 B, X века.
3. Cod. Parisinus Bibliothecae Nationalis supplementi graeci 163, XVIII века.
4. Cod. Genovensis Bibliothecae Missionis Urbanae «Sancti Caroli» gr. 27, XI века.
5. Cod. Berolinensis Philippicus 80 (olim Philippicus 1484, Meermannianus 152, Claromontanus 175), XVI века.
6. Cod. Parisinus Bibliothecae Nationalis gr. 1335 (Mazarin reg. 2503), XIV века.
7. Cod. Venetus Marcianus gr. Z 575 (849), XV века.

Имя Леонтия Иерусалимского стоит в следующих рукописях:

1. Cod. Venetus Marcianus gr. 69, XII—XIII веков.
2. Cod. Vaticanus Palatinus gr. 342, XVI века.
3. Cod. Monacensis gr. 67, XVI века.
4. Cod. Monacensis gr. 92, XVI века.
5. Cod. Paris. Suppl. gr. 1288, XVII века.

Греческий текст трактатов Леонтия впервые был издан в 1844 году кардиналом Анжело Маи (Angelo Mai): Spicilegium Romanum X (Romae, 1844), а затем переиздан в греческой серии Патрологии Миня, в 86-м томе: coll. 1193—2100. Сейчас в серии «Corpus Christianorum. Series graeca» Брайян Дели (Brian Daley) готовит критическое издание текстов Леонтия.

В средние века Ф. Туррианусом (Turrianus) был сделан латинский перевод трактатов Леонтия. Впервые он был издан Канизиусом (Canisius): Antiquae lectiones, Ingolstadt, 1603, 1—171, и переиздан Баснаджем (Basnage): Lectiones antiquae, I, Amstelodami, 1725, 525 et cetera. По признанию первого издателя трактата, перевод он получил от Антония Поссевина: «Praeter libros, quos nunc primum publici juris facimus ex schedis Francisci

Turriani, doctrissimi ac clarissimi theologi de societate Jesu, beneficio et liberalitate R. P. Antonii Possevini, qui schedes illa Turriani male,nescio ubi,quo ab aqua,quo a blattis et tineis passim acceptas, nobiscum candide communicavit, scripsit Leontius de Haeresibus»[27].

В прошлом Леонтию Византийскому ошибочно приписывались следующие трактаты:

1. Λεοντίου σχολαστικοῦ βυζαντίου, σχόλια φωνῆς Θεοδώρου τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου, τήν τε θείαν καὶ ἐξωτικὴν φιλοσοφήσαντος γραφήν («Леонтия схоластика, византийского, схолии на слова Феодора, боголюбивейшего аввы и мудрейшего философа, любомудрствовавшего на темы Божественных и внешних писаний»), или Περὶ τῶν αἱρέσεων (de sectis) («Против ересей»).

2. Πρὸς τοὺς προσφέροντας ἡμῖν τινα τῶν 'Απολιναρίου ψεύδως ἐπιγεγραμμένα εἰς ὄνομα τῶν ἁγίων πατέρων («К предлагающим нам один из трактатов Аполинария, ложно приписываемый Святым Отцам»), или Κατὰ τῶν ἀπολιναριστικῶν ψευδῶν («Против аполлинаристских заблуждений»).

3. Проповеди: Εἰς τὴν Μεσοπεντηκοστὴν («На преполовение Пятидесятницы») и Εἰς τὴν ἁγίαν Παρασκευήν («На Святую Пятницу»).

Трактат против Нестория и Евтихия

Предлагаемый ниже текст является переводом отрывков из первой книги, входящей в сборник «Три слова против несториан и евтихиан». Составление этого сборника в том виде, в каком он дошел до нас в «Патрологии» Миня, не принадлежит самому Леонтию, но латинскому переводчику его трактатов Ф. Турриануcу. В рукописной традиции эти три «слова» существуют раздельно — между ними помещены другие произведения Леонтия.

Первое «слово» из сборника самим Леонтием озаглавлено следующим образом: «Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия о божестве и человечестве Христа»[28]. Оно разделяется на следующие части:

Пролог (Προθεωρία), PG 86, 1273 A_1 — 1276 D_4,
I глава, PG 86, 1276 D_5 — 1280 B_{10},
II глава, PG 86, 1280 B_{12} — 1284 A_{10},
III глава, PG 86, 1284 B_1 — 1285 B_{14},
IV глава, PG 86, 1285 C_1 — 1289 B_1,
V глава, PG 86, 1289 B_2 — 1293 B_{10},

VI глава, PG 86, 1293 B_{12} — 1297 C_4,
VII глава, PG 86, 1297 C_5 — 1305 D_2,
Эпилог, PG 86, 1305 D_5 — 1308 A_8.

Трактат построен на основе вопросов и ответов: каждая глава — это один вопрос и ответ на него. В конце «слова» Леонтий поместил подборку из 82 святоотеческих изречений, относящихся к разбираемой им теме. Это главным образом цитаты из Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и Кирилла Александрийского.

Вторая книга сборника носит название «К тем из нас, кто присоединился к растленному учению афтартодоков, диалог». Она построена в форме диалога между еретиком и православным.

Наконец, третья книга называется «Торжество истины над достойным отметения и древним нечестием несториан и его отцов». Это произведение написано в форме проповеди и направлено исключительно против несторианства.

Богословие Леонтия

Христологию Леонтия Византийского можно считать полноценным выражением церковного учения о Христе. Она является творческим развитием христологии предшествовавших Отцов Церкви. Богословский метод Леонтия заключался в выяснении точного значения таких терминов как «сущность», «природа», «ипостась», «лицо», «индивидуум», «субъект» и т.д. В этом главными его предшественниками по праву могут считаться каппадокийцы, а главным последователем — святой Иоанн Дамаскин. Продолжая традицию каппадокийцев, Леонтий широко опирается на философию, избегая, однако, соблазна заменить истины, данные в Откровении, философскими построениями. Ранее считалось, что Леонтий использует в своих трудах главным образом философию Аристотеля, однако сейчас среди исследователей распространено мнение, что он был знаком с Аристотелем через неоплатонизм и, главным образом, через Порфирия[29].

Главным достижением Леонтия Византийского можно по праву считать богословие «воипостасного», которое, как уже было сказано, стало результатом попытки истолкования христологии IV Вселенского собора с применением богословского языка Кирилла Александрийского. Богословие Леонтия о «воипостасном», с одной стороны, ни в чем не отступало от правила веры, начертанного IV Вселенским собором, и, с другой, было продол-

жением христологии Кирилла Александрийского. Оно, с одной стороны, оправдывало богословие Кирилла для православных, доказывая, что в нем нет противоречий с Оросом IV Собора, и, с другой стороны, показывало монофизитам, что Отцы Собора ни в чем не отступили от богословия Кирилла, находясь с ним в полном согласии.

Халкидонский собор провозгласил ипостасное соединение двух природ Христа в одном лице (πρόσωπον) — в лице Бога Слова. Согласно постановлениям Собора, во Христе произошло соединение двух *совершенных* природ — совершенного божественного и совершенного человеческого естества. При этом Собор оставлял необъясненным, каким образом человеческая природа Христа могла оставаться совершенной, не имея своего собственного лица. Ответ на этот вопрос был дан в богословии «воипостасного».

Известно, что общей ошибкой как несториан, так и монофизитов было представление о лице и природе человека как едином целом, в котором одно не может существовать без другого. Если говорить о монофизитах, то такое ошибочное отождествление было причиной их нежелания принимать две природы во Христе: «Если вы говорите о двух природах во Христе, тогда обязательно должны говорить и о двух ипостасях. Если о двух ипостасях, то тогда и о двух лицах, двух Христах, двух Сынах, и обретаетесь таким образом мудрствующими то же, что и Несторий...»[30] Леонтий, верный традиции православной христологии, выступает против такого отождествления. Он различает как во Христе, так и в человеке ипостась и сущность, которую называет также «воипостасным»: «Ипостась и воипостасное — это не одно и то же». «Ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное — сущность». То есть, ипостась отвечает на вопрос «кто?», а сущность, или воипостасное, — «что?» Однако не все, что в человеческой природе отвечает на вопрос «что?», является воипостасным. На этот вопрос отвечает также то, что является «сопутствующим» (συμβεβηκός): «Сопутствующее означает то, что имеет свое бытие в другом и не мыслится само в себе. Таковыми являются все качества — как те, которые именуются существенными (οὐσιώδες), так и те, которые называются «насущественными» (ἐπουσιώδες), из которых ничто не является сущностью, то есть ипостасной вещью (πράγμα ὑφεστώς), но всегда созерцается вокруг сущности (περὶ τὴν οὐσίαν), как, например, цвет в теле и как разумение в душе». «Сопутствующее» не является «воипостасным».

Очень важно, что Леонтий называет человеческое лицо, особенное у каждого человеческого существа, отличающее его от всякого другого существа, то, что в человеке отвечает на вопрос «кто?», — ипостасью, производя в нем таким образом такое же разграничение между ипостасью и природой, как и в Святой Троице. Хотя у святителя Кирилла Александрийского термины «лицо» и «ипостась» почти равнозначны, между ними все же существует определенная разница. В отношении Христа Кирилл предпочитает использовать слово «ипостась», которое для него звучит как «реально существующее», «настоящее»[31]. Что же касается слова «лицо» (πρόσωπον), то оно для Кирилла обозначает больше внешнюю форму вещи, чем ее суть[32]. При этом следует помнить, что для Кирилла «ипостась» и, следовательно, «лицо» практически означают природу. Как пишет Леонтий Византийский, «святой Кирилл употреблял слово ипостась иногда по отношению к простому сущему (то есть природе)... а иногда... по отношению к лицу»[33]. Основной противник Кирилла, Феодорит Кирский, говоря о соединении природ во Христе, избегал слова «ипостась», предпочитая слово «лицо»[34]. Леонтий, однако, полностью отождествлял эти термины и говорил, что ипостась Слова во Христе можно называть «либо лицом, либо ипостасью...» Это отождествление понятий было подтверждено V Вселенским собором: «Если кто единую ипостась Господа нашего Иисуса Христа понимает как имеющую значение множества ипостасей и благодаря этому пытается ввести в таинство Христа *две ипостаси, то есть два лица...*»[35] Таким образом, отнесение без каких-либо специальных оговорок к человеку слова, которым со времен каппадокийцев было принято обозначать Лица Святой Троицы, говорит о том, что между человеческой ипостасью и Божественными Ипостасями устанавливается сходство. Об этом сходстве говорит, например, следующий факт. Одним из важнейших доводов православных полемистов против отождествления природы и ипостаси во Христе, которое допускали монофизиты, было различение между тремя Ипостасями и Божественной Сущностью в Святой Троице, которое принимали и противники Православия. Сходным также является определение Божественных Ипостасей и человеческой ипостаси, равно как Божественной Природы и человеческой природы. Известно классическое определение ипостаси и сущности в Святой Троице, данное Василием Великим: «как общее относится к частному, так сущность относится к ипостаси»[36]. Подобное определение дает и Леонтий Византийский — только теперь уже в отношении Христа

и человека вообще: «Мы называем ее (человеческую природу) природой не по причине связи между частями (ибо нет ничего, что угрожало бы их целостности даже в единстве), но в значении общего и видового — в отличие от частного и особенного».

Обозначая человеческую природу либо во Христе, либо в человеке словом «воипостасное», Леонтий определяет тем самым взаимоотношение природы и ипостаси. Это помогает ему опровергнуть доводы несториан и монофизитов. Последние, исходя из положения, что «не существует природы безыпостасной», то есть природы без лица, подразумевали: без ее собственного лица. Однако такое истолкование первой фразы было ничем не обосновано. Как пишет Леонтий: «кто говорит: "нет природы безыпостасной" — выражает ис̀тину». Однако, это еще совсем не значит, что природа может быть только со своим лицом. То есть, например, в случае Христа Его человеческая природа обязательно должна иметь свое человеческое лицо. Определив природу как «воипостасное», Леонтий избавил ее от необходимости быть «воипостазированной» только в свою ипостась. Природа может быть «воипостазированой» в любой ипостаси, никогда при этом не оставаясь «безыпостасной». Леонтий иногда позволяет себе называть ее «безыпостасной», но и это в смысле «имеющей другую ипостась»: «Безыпостасное называется так не потому, что не является сущим, но потому, что имеет ипостась в другом»[37]. Будучи воипостазированной в «другую», не «свойственную» ей ипостась, природа ничего не теряет, оставаясь совершенной природой. Человеческая природа во Христе, хотя и не имела особого человеческого лица, оставалась совершенной, то есть полной природой: Христос оставался совершенным человеком.

Будучи воипостазированной в ипостась Христа, человеческая природа уже не существует «сама по сѐбе»: «ее невозможно созерцать саму по себе, но лишь вместе с другой природой, с которой она сосуществует». Она могла бы существовать независимо, если бы имела свою ипостась, что и наблюдается в каждом человеке. Это говорит о том, что самостоятельность существования природы определяется ипостасью.

Отсюда вывод, что в онтологическом отношении ипостась выше, чем сущность: «Ипостась — это и природа, но природа — еще не ипостась». Различаются и логосы бытия природы и ипостаси. Ипостась в онтологическом плане имеет то превосходство над природой, что имеет «логос бытия самой по себе», тогда как «природа получает просто логос бытия».

Как уже было сказано, главной своей задачей Леонтий видел определение терминов и понятий, относящихся ко Христу и человеку вообще. В этой связи он пытался дать ответ на вопрос, который остается актуальным и для современного диалога с монофизитскими церквами. Вопрос состоит в следующем: почему нельзя считать, что во Христе одна природа, пусть даже состоящая из человеческой и божественной природ — по аналогии с человеческой природой, которая, хотя и состоит из двух разновидных сущностей — тела и души, — считается одной природой? На этот вопрос Леонтий отвечает в пятой главе настоящего трактата. Он говорит, что человеческая природа, несмотря на то, что состоит из разновидных сущностей, может называться одной природой, потому что принадлежит общему человеческому виду. Однако в отношении Христа мы не можем этого сказать, потому что не существует общего вида «Христов», которому были бы причастны отдельные «Христы».

Несмотря на все разъяснительные попытки Леонтия и других неохалкидонских богословов, их усилия, к сожалению, не привели к сближению православных и монофизитов, а потому и не оправдали расчетов Юстиниана. Севириане и феодосиане, которым главным образом было адресовано неохалкидонское богословие, продолжали настаивать на своем. Они оказались не в состоянии принять различения ипостаси и воипостасного. В трактате «De sectis» монофизитам приписываются следующие слова: вы (православные) мыслите одинаково с Несторием, «когда говорите о двух природах — будь они воипостасными или безыпостасными. Если они воипостасные, тогда вы вводите два лица, двух Христов и двух Сынов»[38].

Что касается полемики Леонтия Византийского с несторианством, то она касалась главным образом способа соединения природ во Христе. Для Нестория это соединение было просто сосуществованием вместе двух природ, но не их реальным соединением в ипостаси Слова. Оно было поверхностным: «по действию» (κατ' ἐνέργειαν), «по мнению» (κατὰ γνώμην), «по благоволению» (κατ' εὐδοκίαν), «по достоинству» (κατ' ἀξίαν). Для Леонтия все эти характеристики не отвечают действительности. Соединение природ во Христе произошло «по сущности» (κατ' οὐσίαν) и является «существенным и воипостасным соединением» (οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις). Такое соединение имеет следующие характеристики. В Иисусе Христе в одно целое сошлись две «части», или природы: «божество» и «человечество». При этом «душа и тело — это не части Христа, но части частей». Соединившиеся

природы пребывают неизменными и не смешиваются одна с другой. Единение природ во Христе подобно единению души и тела человека в единой человеческой ипостаси. Также оно подобно соединению лучины и огня в светильнике. В последнем, например, случае соединение настолько тесно, что «можно говорить о деревянном огне и огненном дереве, так что дерево причастно светлости огня, а огонь через лучину причастен тучности земли». Это происходит не из-за преложения природ, участвующих в соединении, но благодаря обмену свойств этих природ.

Леонтий называет это соединение также соединением «по ипостаси» (καθ' ὑπόστασιν). Эта характеристика принадлежит святителю Кириллу Александрийскому[39]. Однако Феодорит Кирский определяет ее «как чуждую и инородную Божественным Писаниям и истолковавшим их Отцам», а также как приводящую «к смешению плоти и Божества»[40]. Согласно Феодориту, это происходит потому, что Кирилл смешивает понятия «природы» и «ипостаси»[41]. Леонтий использует характеристику «по ипостаси» с целью оправдать Кирилла и употребленное им выражение. Употребление выражения «по ипостаси» означает для Леонтия, с одной стороны, то, что соединение природ во Христе осуществляется в единой ипостаси Слова, а с другой, что соединились две разновидные сущности, которые и после соединения сохранили свои свойства.

В завершение сказанного, для характеристики роли, которую сыграло понятие «воипостасного» для разъяснения православного понимания способа соединения природ во Христе и для опровержения заблуждения несторианства и монофизитства, можно привести слова профессора Власия Фидаса: «С помощью богословия воипостасного объясняется ипостасное соединение двух природ в одном лице Христа, так что при этом устраняется опасность уклонения в монофизитство, а также показывается самостоятельность человеческой природы, так что при этом устраняется опасность уклонения в несториаство»[42].

Оригенизм Леонтия

В описании Кирилла Скифопольского Леонтий Византийский предстает как убежденный и даже фанатичный оригенист. Кирилл вообще говорит о Леонтии только в контексте его оригенистических взглядов, совершенно не упоминая о главной теме его богословия — защите Православия от нападок несториан и монофизитов.

Как известно, Святые Отцы и церковные писатели по своему отношению к Оригену делились на три группы:

1. Антиоригенисты. Сюда относились, например, Петр Александрийский (†311), Мефодий Олимпийский (†310/311), Диодор Тарсийский (†390/394), Феодор Мопсуестийский (†428), Аполлинарий Лаодикийский (†390), Епифаний Кипрский (†403), Анастасий Римский (†402), Феофил Александрийский (†412), Антипат Бострийский († после 455) и др. Они категорически отвергали все творчество Оригена, не видя в нем ничего положительного.

2. Оригенисты. Среди них можно назвать таких, как Памфил (†309), Евсевий Кесарийский (†339), Дидим Слепец (†398), Руфин (†410), Иоанн Иерусалимский (†417), Синесий Птолемиадский (†413/414), историк Сократ (†439).

3. Между этими группами, занимавшими крайние позиции, находились богословы, которые, отвергая заблуждения Оригена, брали у него все полезное. Среди них можно назвать Афанасия Великого (†373), Василия Великого (†379), Григория Богослова (†390), Григория Нисского (†394), Иоанна Златоуста (†407), Амвросия Медиоланского (†397), Викентия Лиринского (†450) и др.[43]

Очевидно, что Кирилл Скифопольский принадлежал к первой группе. Что касается Леонтия, то его нельзя отнести полностью ко второй группе, как того хотелось бы Кириллу Скифополиту. Он, скорее, относится к третьей, с тем отличием от прочих ее представителей, что, очевидно, в молодости он все же был чрезмерно увлечен оригенизмом, который таким образом оказал некоторое влияние на его богословие[44]. Он не был фанатичным сторонником Оригена, тем более в позднейший период своей жизни, когда он во многом отошел от юношеских увлечений и полностью предался полемике с несторианами и монофизитами.

Таким образом, оригенизм Леонтия был преувеличен Кириллом Скифополитом, который, к тому же, пришел в Новую Лавру уже после смерти Леонтия (приблизительно в конце 543 года) и, не зная его лично, основывался на рассказах монахов-антиоригенистов[45]. А их рассказы вряд ли были объективными[46].

Существует еще один аргумент, который позволяет считать сведения Кирилла предвзятыми. Начиная с Мефодия Олимпийского, в церковной письменности выработался определенный шаблон полемики с оригенизмом, от которого последующие антиоригенисты, в том числе и Епифаний Кипрский, и Иероним, редко когда отступали. Этот шаблон, содержащий определенный набор аргументов, почти без изменений переходил из столетия в

столетие. Поэтому часто случалось, что, выступая против какого-либо конкретного оригениста, его противник мог приписать ему то, чего тот никогда не говорил. По утверждению отца Илии Фрачеа[47], именно это произошло в случае с Леонтием Византийским и обвинениями против него и некоторых других монахов Новой Лавры, выдвинутыми Кириллом Скифопольским. Так, в трудах Леонтия нет ни одного пункта из учения Оригена, в котором обвиняет его Кирилл. Напротив, Леонтий опровергает учение о предсуществовании человеческих душ[48]. Более того, под либеллумом, осуждающим оригенизм и направленном палестинскими монахами Иерусалимскому патриарху Петру, стоит его подпись.

Очевидно, когда Кирилл выдвигал обвинения против Леонтия, то имел в виду нечто другое, чем классический оригенизм, а именно попытки углубиться в тайны веры, в том числе, прибегая к помощи внешней мудрости. В другое время, например, в эпоху каппадокийцев, в этом не было бы ничего предосудительного, однако во времена Юстиниана это выглядело подозрительно и могло навлечь обвинения в оригенизме. Сам Кирилл дает понять, что критерием разделения между оригенистами и антиоригенистами в среде палестинских монахов была «ученость» первых и «простота» последних, а не собственно учение Оригена. Если судить по этому критерию, Леонтий имел все основания быть причисленным к оригенистам[49]. Непримиримая позиция Кирилла Скифопольского по отношению к Леонтию объясняется также полемическим накалом эпохи ожесточенных оригенистических споров. Иначе невозможно дать объяснение тому огромному влиянию, которое произведения Леонтия оказали на последующую церковную письменность, а также тому обстоятельству, что его называли «блаженным», «пустынником», «всемудрым»[50] — эпитеты, которыми его наделяли последующие авторы, жившие во времена, когда оригенистические споры уже прошли.

Безусловно, нельзя отрицать и некоторых влияний оригенизма на богословие Леонтия. В произведениях Леонтия можно встретить достаточное количество заимствований из авторов, в отношении которых известно, что они были оригенистами. Это относится главным образом к Евагрию Понтийскому. Однако, нельзя впадать и в другую крайность, преувеличивая влияния Евагрия на богословие и особенно христологию Леонтия, как это делает Эванс, который утверждает, например, что Христос в описании Леонтия тождественен Уму Христа (Νοῦς) Евагрия Понтийского[51].

Библиография

Jacobus Basnage. Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive Henrici Canisii lectiones antiquae... Amsterdam, 1725. I.

Brian Daley готовит критическое издание творений Леонтия в Corpus Christianorum. Series graeca.

H. Canisius. Antiquae lectionis... 6 vols, Ingolstadt. 1601—1604. IV. I, 1603.

F. Diekamp. Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus dem Wende des siebenten und achten Jahrhunderts. Münster, 1907. P. 155—164.

M. Geerard. Clavis Patrum Graecorum. III. Turnhout. 1979. P. 6813—6820.

J.-P. Migne. PG LXXX, 1268—1396. P. 1901—1976.

Innocentius von Maroneia. Epistula de collatione cum Severianis. In: Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO). Berlin—Leipzig—Strasbourg, IV, 2 (1914). P. 169—184.

Kyrillos von Skythopolis. Vita Sabae: Kyrillos von Skythopolis XLIX, 2. Berlin, 1939. S. 85—200.

B. Altaner. Der griechische Theologe Leontius von Byzanz und Leontius der skythische Mönch. In: Theologische Quartalschrift, 127, 1947. S. 147—165.

B. Altaner, A. Stuiber. Patrologie. Freiburg, 1978. S. 509—511, 658 и далее.

H. U. von Baltasar. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1961.

G. Bardy. Paul de Samosate. Etude historique, Spicilegium sacrum Lovaniense. Fasc. 4. Louvain, 1929.

A. Basdekis. Die Christologie des Leontius von Jerusalem, Seine Logoslehre. Münster, 1974.

H. G. Beck. Kirche und theologische Litratur im byzantinischen Reich. München, 1959.

Он же. Leontius von Byzanz. B: RGG IV. Tübingen, 1960. S. 323—324.

H. Bracht. Leontius di Bisanzio. In: Dizionario degli Istituti di Perfezione. Roma, 1978. P. 599—601.

I. Caraza. Doctrina christologica a lui Leontius de Byzance. In: Studii Teologice 19 (1967). P. 321—333.

A. Casamassa. I tre libri di Leonzio de Bizantino contro i nestoriani e i monofisiti. Bessarione. XXV. 1921. P. 33—46.

B. Daley. The Origenism of Leontius of Byzantium. In: Journal of Theological Studies, 27 (1976). P. 333—369.

R. Devreesse. Le florilège de Leontius de Byzance. In: Revue des Sciences Religieuses, 10 (1930). P. 545—576.

Он же. Essai sur Théodore de Mopsueste. Studi e Testi, 141. Vatican, 1948.

Fr. Diekamp. Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemaine Koncil. Münster, 1899.

Он же. Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. In: Orientalia Christiana Analecta, 117, Roma, 1938.

R. Draguet. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924.

L. Duchesn. L'Eglise au VIe siécle. Paris, 1925.

A. Ehrhard. Review of Friedrich Loofs. Leontius von Byzanz, etc. In: Literarischer Handweiser, XXVII, 1888. S. 504—508.

Его же: Zur Katalogisierung der kleineren Bestände griechischer Handschriften in Italien. In: Centralblatt für Bibliothekswesen, X, 1893. S. 189—218.

W. Elert. Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Berlin, 1957.

V. Ermoni. De Leontio Byzantino et de eius doctrina christologica. Paris, 1895.

D. B. Evans. Leontius of Byzantium. An Origenist Christology. Washington, 1970.

Он же. Leontius of Byzantium. An origenistic Christology. DOS 13, 1970.

Он же. Leontius and Dionysius the Areopagite. In: Byzantine Studies 7, 1980. P. 1—34.

I. Fracea. Ὁ Λεόντιος Βυζαντινός. Βίος καὶ Συγγράμματα (κριτικὴ θεώρηση). Ἀθήνα, 1984.

F. X. von Funk. Review of Friedrich Loofs. Leontius von Byzanz, etc. In: Theologische Quiarialschrift, LXX, 1888. S. 316—319.

A. Georg. Studien zu Leontius. Halle a. S. 1902.

G. Glaizolle. Un empereur théologien: Justinien. Lyons, 1905.

J. E. Grabe. Spicilegium sanctorum patrum ut et haereticorum seculi post Christum natum I, II et III. Oxford, 1700.

P. T. R. Gray. The Defence of Chalcedon in the East (451—553). Leiden, 1979.

A. Grillmeier. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg, II/2 1989. S. 190—241.

V. Grumel. La sotériologie de Léonce de Byzanz. Echos d'Orient, XL, 1937. P. 385—397.

Он же. Léonce de Byzanz. Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1903—1950: IX, 1926. P. 400—426.

Он же. Le surnaturel dans l'humanité du Christ viateur d'après Léonce de Byzanz. Mélanges Mandonnet, Paris, 1930, II. P. 15—22.

Он же. L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur. Echos d'Orient, XXIX, 1926. P. 393—406.

Antoine Guillaumont. Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens. Patristica Sorbonensia 5, 1962.

E. Hammerschmidt. Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontius von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abu Quarra. In: Ostkirchliche Studien, 4, 1955. S. 147—154.

S. Helmer. Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962.

M. Jugie. La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzanz et quelques autres théologiens byzantins. In: Revue des sciences philosophiques et théologiques, X, 1921. P. 548—559.

J. P. Junglas. Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Breslau, 1905. Berlin. 1907. Paderborn, 1908.

Fr. Loofs. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griech. Kirche, I: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887.

Он же. Review of Wilhelm Rügamer. Leontius von Byzanz, etc. In: Byzantinische Zeitschrift, V, 1896. S. 185—191.

Он же. Review of V. Ermioni. De Leontio Byzantino et de eius doctrina christologica. In: Byzantinische Zeitschrift, VI, 1897. P. 417—419.

Он же. Leontius von Byzanz, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig, 1897—1914, XI. 1902. S. 394—398.

Он же. Review of Johannes Peter Junglas. Leontius von Byzanz, etc. In: Theologische Literaturzeitung, XXXIV, 1909. S. 205—209.

Он же. «Selbstdarstellung». In: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig, 1925—1929, II, 1926. S. 119—160.

J. J. Lynch. Prosopon and the Dogma of the Trinity. A Study of the Background of the Conciliar Use of the Word in the Writings of

Cyrill of Alexandria and Leontius of Byzantium. Forham University, 1974.

Он же. Leontius of Byzantium. A Cyrillian Christology. In: Theological Studies, Washington, 36, 1975. P. 455—471.

J. Meyendorff. Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969.

Ch. Moeller. Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle. In: Aloys Grillmeier—Heinrich Bacht (Hrsg.). Das Konzil von Chalkedon. I. Würzburg, 1951. S. 637—720.

W. Möller. Review of Friedrich Loofs. Leontius von Byzanz, etc. In: Theologische Literaturzeitung, XII, 1887. S. 336—339.

A. Orbe. La Epinoia. Algunos preliminares historicos de la distinción κατ' ἐπίνοιαν. En torno a la filosofia de Leontius. Roma, 1955.

S. Otto. Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontius von Byzanz. München, 1968.

L. Perrone. La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553). Brescia, 1980.

Он же. Leontius di Bisanzio. In: Dizionario patristico e di antichita cristiane, 1984. P. 1928—1930.

Он же. Il «Dialogo contro gli aftartodoceti» di Leontius di Bisanzio e Severo di Antiochia. In: Cristianesimo nella storia, 1. 1980. P. 411—442.

S. Rees. Leontius of Byzantium and His Defence of the Council of Chalcedon. Harvard Theological Review, XXIV, 1931. P. 111—119.

Он же. The «De sectis». A Treatise Attributed to Leontius of Byzantion. In: Journal of Theological Studies, 40, 1939. P. 346—360.

Он же. The Life and Personality of Leontius of Byzantium. In: Journal of Theological Studies, 41, 1940. P. 263—280.

Он же. The Literary Activity of Leontius of Byzantium. In: Journal of Theological Studies, 19, 1968. P. 229—242.

H. Reindl. Der Aristotelismus bei Leontius von Byzanz. München, 1953.

M. Richard. Leontius et Pamphile. In: Revue des Sciences Philosophique et Théologique, 27, 1938. S. 27—52.

Он же. Le traité «De sectis» et Leontius de Byzance. In: Revue d'Histoire Ecclésiastique, 35, 1939. P. 695—723.

Он же. Leontius de Byzance était-il origéniste? In: Revue des Etudes Byzantines, 5, 1947. P. 31—66.

Он же. Léonce de Jérusalem et Léontius de Byzance. In:

Mélanges de science religieuse, 1, 1944. P. 35—88.

Он же. Le Néo-chalcédonisme. Mélanges de science religieuse, III, 1946. P. 156—161.

Он же. Les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècle. In: ebd., I. P. 721—748.

Он же. Le florilége du cod. Vatopédi sur le corruptible et l'incorruptible. In: Muséon, 86, 1973. P. 249—273.

W. Rügamer. Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians. Würzburg, 1894.

Ed. Schwartz. Kyrillos von Skythopolis. Leipzig, 1939.

Он же. Zur Kirchenpolitik Justinians. In: Gesammelte Schriften, Berlin, 1938—1963, IV, 1960. S. 276—328.

J. Speigl. Der Autor der Schrift «De sectis» über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians. In: Annuarium Historiae Conciliorum, 2, 1970. S. 207—230.

H. Stieckelberger. Substanz und Akzidens bei Leontius von Byzanz. Der Veränderung eines philosophischen Denkmodells durch die Christologie. Theologische Zeitschrift, 36, 1981. S. 153—161.

D. Stiernon. Léonce de Byzanz, théologien et controversiste. In: Dictionnaire de Spiritualité, 9, 1976. P. 651—660.

Он же. Léonce de Constantinople, prédicateur. In: Dictionnaire de Spiritualité, 9, 1976. P. 660—662.

Он же. Léonce de Jérusalem, prêtre et prédicateur grec. In: Dictionnaire de Spiritualité, 9, 1976. P. 662—663.

B. Tatakis. La Philosophie Byzantine. Paris, 1959.

S. Vailhé. Les monastères de Palestine. Les monastères de saint Passarion et de l'abbé Marcion, la Nouvelle Laure. In: Bessarione, IV, 1989. P. 193—210.

M. Waegeman. The Text Tradition of the Treatise «De sectis» (Ps.-Leontius). In: L'antiquité classique (Bruxelles), 45, 1976. P. 190—196.

J. H. I. Watt. The Authenticity of the Writings Ascribed to Leontius of Byzantium. A New Approach by Means of Statistics. In: Studia Patristica VII, Berlin 1966. S. 321—336.

Th. Zahn. Review of Friedrich Loofs. Leontius von Byzanz, etc. In: Theologisches Literaturblatt, VIII, 1887. S. 89—92.

Α. Θεοδώρου. Χριστολογικὴ ὁρολογία καὶ διδασκαλία Λεοντίου τοῦ Βυζαντίου. — Θεολογία, Ἀθῆναι, 26, 1955. P. 212—222, 421—435, 584—592; 27, 1956. P. 32—44.

Δ. Μπαλανοῦ. Πατρολογία. Ἀθῆναι, 1930.

Στ. Παπαδόπουλου. Ἡ θέση τοῦ Ὠριγένη στὴν Ἐκκλησία. Ἀθήνα, 1978.

В. Σταυρίδου. Αἱ Ὠριγενιστικαὶ ἔριδες. Ἀθῆναι, 1958.

М. Φαράντου. Χριστολογία, Ι· Ἐνυπόστατον. Ἀθῆναι, 1972.

Βλ. Φειδᾶ. Ἐκκλησιαστικη Ἱστορία Α'. Ἀθήνα, 1995.

П. Χρήστου. Ἑλληνικὴ Πατρολογία. Τ. Ε': Πρωτοβυζαντινὴ περίοδος στ'-θ' αἰῶν. Θεσσαλονίκη, 1992. P. 141—153.

Он же. Λεόντιος ὁ Βυζάντιος. — Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία. Η'. Ἀθῆναι, 1966. P. 294—299.

В. А. Соколов. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916.

Г. Флоровский. Восточные Отцы V—VIII веков. Париж, 1933.

Примечания

[1] Этому вопросу посвящена докторская диссертация отца Илии Фрачеа (Ilie Fracea), защищенная в 1984 г. в Афинском университете под научным руководством проф. Стилиана Пападопулоса: «Леонтий Византийский. Жизнь и писания (критическое рассмотрение)» (на греч. яз.). Далее в сносках обозначается как: «Fracea».

[2] I scritti teologici di Giustiniano, a cura di Mario Amelotti e Livia Migliardi Zingale. Milano, 1977. Epist. 187. P. 8.

[3] PL 65, 443, см. Fracea. Прим. 38.

[4] Acta Conciliorum Oecumenicorum (далее ACO). Berlin—Leipzig—Strasbourg, 1914. IV_2, 169—184.

[5] ACO IV_2, 170.

[6] *E. Schwartz.* Kyrillos von Skythopolis, 1939. S. 124.

[7] В критических изданиях документов Вселенских соборов (ACO IV_2, XII) и произведений Кирилла Скифополита (*E. Schwartz.* Kyrillos. S. 338 (339). Прим. 2).

[8] См.: ACO IV_2, XII. Полностью об аргументах в пользу того, что Леонтий Скиф был отдельным лицом, см.: Fracea. P. 31—47.

[9] Léonce de Byzance, DThC, IX, 1926. C. 400—426. L'union hypostatique, E. O. 29, 1926. P. 393—406.

[10] PG 94, 1025.

[11] См.: *Βλ. Φειδᾶ.* Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'. Ἀθήνα, 1995. P. 686.

[12] Полный разбор этого вопроса и мнений исследователей см.: Fracea. P. 48—57.

[13] PG 86, 1273C—1275A.

[14] Например, в компендиуме «Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi», составленном в конце VII столетия, содержится его трактат «Тридцать глав против Севира», а один из отрывков подписывается «Из Леонтия монаха, Византийца». Также св. Иоанн Дамаскин, как уже было сказано, приводит в своем «Точном изложении православной веры» большие отрывки из Леонтия и называет его «Леонтием Византийским» (Точное изложение, 3, 11; PG 94, 1025A—B).

[15] *L. Duchesne.* L'Eglise au VIe siécle. Paris, 1925. P. 83, n. 1.
[16] Le traité «de sectis» et Léonce de Byzance. RHE 35, 1939. P. 695—732.
[17] *Ch. Moeller.* Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siécle. См. в: *Aloys Grillmeier/Heinrich Bacht* (Hrsg.). Das Konzil von Chalkedon. Gesch. und Ggw., I. Würzburg, 1951. S. 686.
[18] *S. Helmer.* Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 31—42.
[19] *L. Perrone.* La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553). Brescia, 1980. P. 193—194.
[20] См.: Fracea. C. 102—161, а также: *Βλ. Φειδᾶ.* Ἐκκλησιαστικη Ἱστορία Α'. Ἀθήνα, 1995. P. 686.
[21] *Schwartz.* Kyrillos von Skythopolis, 1939. S. 229.
[22] *Schwartz.* Ibid. S. 103—104.
[23] ACO IV, 2, 32—38, 38—52, 136—147.
[24] *Schwartz.* Ibid. S. 190.
[25] Ibid.
[26] Ibid. S. 192.
[27] *Canisius-Basnage.* Lectiones antiquae, I. Amstelodami, 1725. P. 530. Casamassa, I tre libri, 39, n. 2.
[28] PG 86, 1269 $B_{7\text{-}10}$.
[29] См.: *П. Χρήστου.* Ἑλληνικὴ Πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1992. Т. 5. P. 150.
[30] PG 86, 1240—1241.
[31] См., например: Первый анафематизм, PG 76, 396 C: «произошло собрание (σύνοδος) вещей (πραγμάτων), то есть ипостасей».
[32] См.: *Μ. Φαράντου.* Χριστολογία, Ι· Ἐνυπόστατον.
[33] PG 86, 2012.
[34] См.: PG 83, 252 C.
[35] Глава 5, см.: *Β. Γιαννόπουλου.* Οἰκουμενικὲς Σύνοδοι καὶ διδασκαλία τους. Ἀθήνα, 1996. P. 20, 39.
[36] Послание 214, 4.
[37] Fragmenta, PG 86, 2, 2012 A.
[38] Там же.
[39] Κατὰ τῶν Νεστορίου Δυσφημιῶν. Τ. Β', κεφ. Α. PG 76, 84 B.
[40] Второй анафематизм, PG 76, 400 A—B.
[41] Третий анафематизм, PG 76, 404 B.
[42] Op. cit., 688.
[43] См.: *Στ. Παπαδοπούλου.* Ἡ Θέση τοῦ Ὠριγένη στὴν Ἐκκλησία. Ἀθήνα, 1978. P. 7.
[44] Теме оригенистических влияний на богословие Леонтия специально посвящена диссертация Эванса, опубликованная в 1970 г. в центре Dumbarton Oaks: *David Beecher Evans.* Leontios of Byzantium. An Origenist Christology. Dumbarton Oaks Center, for Byzantine Studies. Washington, DC, 1970.
[45] См.: *Βλ. Φειδᾶ.* Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'. Ἀθήνα, 1995. P. 684—686.
[46] Кирилл упоминает монахов, которые рассказывали ему о событиях,

произошедших в связи с антиоригеновыми спорами. Среди них назван, например, «епископ и исихаст Иоанн». Он был, в частности, тем самым лицом, кто посоветовал игумену Агапиту изгнать антиоригенистов из монастыря. «Святой Кириак» также был ревностным антиоригенистом и т.д. (См.: Fracea. P. 66).

[47] Op. cit., 64—65.

[48] Επίλυσις. PG 86 1933A, 1937A, 1944A.

[49] Такое объяснение «оригенизма» Леонтия защищает отец Илия Фрачеа: цит. пр. 62—80.

[50] См. там же. С. 80.

[51] См. четвертую главу диссертации отца Илии Фрачеа: Leontius of Byzantium and Evagrius of Pontus.

ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ

ПРОТИВ НЕСТОРИЯ И ЕВТИХИЯ

Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия о божестве и человечестве Христа*

Пролог

В этом слове я намеревался разъяснить вопрос об ипостаси и сущности, то есть о лице и природе (ибо они не тождественны), а также о том, с чем их смешивают нынешние мудрецы[1]. Вместе с этим я хотел дать решение некоторым другим трудностям, вытекающим из первого вопроса — с помощью Божьей, восполняющей немощь нашего ума по вашим молитвам, полагаясь на которые мы и дерзаем приступить к иссле́дованию настоящего вопроса. Нам небезызвестно, что те, кто восстает ныне против нас, равно противоречат как истине, так и богоглаголивым мужам, возводя хулу как на них, так и на нас — ревнителей и последователей их учения. И даже когда они говорят о нас с почтением, сами того не замечая, остаются в общении с нечестием. Ибо они и с божественным играют, и на богословов возводят хулу. После этого что особенного в том, что они и нас, которые являются ничтожествами, уничижают? Единственное, чему можно подивиться, так это тому, как они, настойчиво пренебрегая всякой добродетелью, являемой в добрых делах, желают считаться мудрецами, требуют говорить о себе как о мужах рассудительных и думают, что, чтобы считаться духовно образованными, достаточно лишь захотеть этого, так что некто в шутку назвал их «Акрофилософами». Однако их нечестивое произволение не должно препятствовать нам в наших подвигах и дерзновении. Напротив, нам следует как можно ревностнее подражать подвигам блаженных мужей, которыми они стремились стяжать мужество, и уподобляться раскаленному железу; ибо оно, погружаясь в холодную воду, закаляется. Так и мы укрепляемся на подвиги

* В данной статье в угловые скобки заключены слова, отсутствующие в оригинале, но необходимые по смыслу, а в круглые — поясняющие примечания.

их подвигами. Итак, острейшим словом, как обоюдоострым мечем, рассечем все, что восстает против истины <...>

Глава I

Говорят: «Если вы утверждаете, что в одном Христе две природы, <а известно, что> не существует природы безыпостасной, тогда в Нем будет и две ипостаси».[1]

<...> Ипостась и воипостасное — это не одно и то же[2], точно так же, как другое — сущность и иное — «всуществленное» (ἐνούσιον)[3]. Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное — сущность. Также ипостась определяет характеристическими свойствами лицо[4], а воипостасное означает то, что не является сопутствующим (συμβεβηκός). <Сопутствующее, в свою очередь,> означает то, что имеет свое бытие в другом и не мыслится само в себе. Таковыми являются все качества — как те, которые именуются существенными (οὐσιώδες), так и те, которые называются насущественными (ἐπουσιώδες), из которых ничто не является сущностью, то есть самостоятельной вещью (πράγμα ὑφεστών)[5], но всегда созерцается вокруг сущности (περὶ τὴν οὐσίαν), как, например, цвет в теле и как разумение в душе. Таким образом, тот кто говорит: «нет природы безыпостасной»[6] — выражает истину. Однако неправильно заключает тот, кто полагает, что небезыпотасное является ипостасью. Точно так же, как истину выражает тот, кто говорит, что не существует тела без формы, а затем делает ошибочный вывод, что форма является телом, а не просто созерцается в теле. Природа, то есть сущность, никогда не может быть безыпостасной. Однако это не означает обратного, то есть что природа является ипостасью. Ибо ипостась — это и природа, но природа — еще и не ипостась. Ибо, если природа получает <просто> логос бытия, то ипостась получает также логос бытия самой по себе. Также <природа> имеет логос вида, а <ипостась> выражает то, кому она принадлежит. Также природа выражает характер общей вещи, а ипостась выделяет из общего особенное. И, если сказать кратко, главным образом те <существа или предметы> имеют одну природу, чей логос бытия является общим, а также те, которые именуются единосущными. Определение же ипостаси таково: это либо то, что тождественно по природе, но различается по числу; либо то, что состоит из различных природ, но имеет в своем существовании общение природ друг в друге. <В после-

днем случае> оно причастно бытию не так, как если бы одно восполняло сущность другого — нечто, что можно наблюдать в сущностях и в том, что принадлежит ему по сущности и называется качеством. <В таких ипостасях, состоящих из различных природ,> одну какую-нибудь природу и сущность невозможно созерцать саму по себе, но лишь вместе с <другой природой>, с которой она сосуществует. То же самое можно обнаружить и в других вещах и, главным образом, в душе и теле, которые имеют общую ипостась, но каждый свою природу и особый логос.

Главы II—IV**

Глава V

«Что же, — говорят они, — разве мы не говорим о единой природе человека, хотя при этом знаем, что в ней сходятся различные <природы>? Что вас не устраивает, когда мы, называя одной природой различные природы и не отменяя при этом свойств частей <в отношении человека>, подобное творим и в отношении Христа? Однако вы поносите нас и пеняете нам, что мы вводим во Христе смешение, обозначая части названием целого».

Если вы пожелали называть части наименованием целого, то вам также обязательно следует и целое признавать по наименованию частей — в таком случае мы ничего не будем против вас иметь. Так, называя Господа плотью или, лучше сказать, человеком, вы обозначили бы целое по его части, не называя при этом две природы одной. Ибо часто случается, если слова употребляются не в буквальном смысле, возникают разногласия и в догмате. Так и мы, согласно Божественным Писаниям и переданным нам от Отцов теориям (θεωρίας), часто целое называем по его части, и части — наименованием целого; называя Логос Сыном человеческим и исповедуя, что Господь славы был распят. Однако, несмотря на это, из-за обмена свойств[7] мы не отменяем собственного логоса особенностей <каждой из частей>. Благодаря этому они известны нам также под своими букваль-

** В этих главах разбирается вопрос, почему пример соединения тела и души в единой ипостаси человека можно применять к образу соединения божественного и человеческого естества во Христе и какие нужно соблюдать предосторожности в использовании этого примера.

ными именами, так что, с одной стороны, мы созерцаем обмен свойств в единой ипостаси, а особенности, которые сохраняются в общении <свойств>, познаем в различии природ. Вы же, используя пример человека, разрушаете как пример, так и оригинал, <к которому относится этот пример>. Ибо мы говорим о единой природе человека не так, как вы ее себе представляете, отождествляя природу плоти с сущностью души или наоборот. Также мы не говорим, что она состоит из какой-либо своей части в отдельности или же является каждой из них.

Мы называем ее природой не по причине связи между частями (ибо нет ничего, что угрожало бы их целостности даже в единстве), но в значении общего и видового — в отличие от частного и особенного. Ибо, как передано нам от тех, кто был способен различать логические понятия, частное приобщается общему, а общее определяется по частному, так что индивидуумы (ἄτομα) причастны виду по природе, а причастность общего к частям — по наименованию. Как я уже сказал, мы не отказываемся называть часть наименованием целого. Так как весь человеческий род представлен одной природой и ничто из принадлежащего одному и тому же виду не является чуждым одно другому по сущности, то вполне разумно, что частное именуется по названию общего. Невозможно найти человека, который имел бы вид, отличный от всеобщего человечества. Однако в случае Христа такой порядок отношения недействителен. Ибо не существует такого вида Христов (как <существует вид> людей), чтобы один из них (то есть Христов), как отличающийся неким образом от всеобщего Христа, назывался бы одной природой с теми и от тех (то есть Христов), и чтобы нам можно было называть его одновременно и одной природой и двумя. Первое — по причине общего, а второе — по причине его частей, как это можно наблюдать в нас. Так как в Его случае невозможно найти той же причины, благодаря которой мы <называемся видом>, то присущее только нам к Нему относить неверно. Итак, теперь становится ясно, из-за чего человек называется одной природой и из-за чего — двумя. Первое возможно благодаря причастности виду, а второе — благодаря непреложности частей. Однако в отношении Христа мы не можем говорить о виде. Как же в таком случае двум природам называться одной?

Мы находим лишь три причины, по которым что-либо может называться одной природой. Это возможно либо когда что-нибудь является видом, либо когда причастно одному и тому же виду, либо же когда становится смесью из разновидных <компонен-

тов>, тем самым превращаясь в нечто иновидное <по отношению к видам своих компонентов>, будучи причастным к каждому из видов, от которых происходит, не являясь в чистом виде ни одним из них. Такую природу знающие люди называют «сомнительной» (νόθον).

Вы приводите также и другие доводы, с тем чтобы отвергнуть две природы, то есть чтобы не говорить о двух и одной природах, как мы здесь <объясняли>, но только об одной. Отсюда, даже помимо вашего желания, возникает ошибка смешения. <Вашими доводами> также невозможно исправить ошибки разделения[8], ибо необязательно, чтобы одна природа была единицей по числу. Более того, она может быть множеством — в зависимости от того, сколько существует составляющих ее ипостасей. Рассмотрим этот вопрос с другой стороны. Говорят, что равное одному и тому же равно также между собой. Изобразим равносторонний и равноугольный треугольник. Как первая сторона равна второй, а вторая — третьей, так первая сторона равна последней. Итак, изобрази три стороны и надпиши над каждой из них по одному лицу. В результате ты найдешь, что, как первое <лицо> относится к среднему, а среднее — к последнему, так первое относится к последнему. Зачем я говорю все это? Затем, что если ты говоришь об одной природе Логоса и плоти, исповедуя при этом, что Логос и Отец имеют одну природу, <по необходимости> приходишь к выводу, что у плоти и Отца — одна природа.

«Однако, — говорят они — мы не говорим, что в обоих случаях природа является единой одним и тем же способом, но — в случае Отца и Сына — Их природа тождественна, а здесь — <едина> через единение. Не одно и то же называемое единым по единению и по природе».

Если не одно и то же, то тогда одним способом существует одно и другим — другое. Тогда одно и два будут одним и тем же: одно — по единению и два — по природам. Если же не так, то тогда <природы> будут представлять собой одно и то же одним и тем же способом. Они будут одновременно и единосущными и иносущными (ἑτερούσιον), а также одной природой и не одной природой. Что может быть более нереальным? Таким образом, одна природа, о которой вы говорите, как не избегает разделения, которое характерно для природы во множестве причастных ей лиц, так и вводит в тождество составной природы

смешение, так что после соединения в ней невозможно различить ни одной из соединившихся <частей>. У нас же, с Божьей помощью, сохраняется и различие соединившихся <природ> — пусть даже в единстве двойной природы, и тождество лица, осуществляемое в соединении природ в единую ипостась.

Глава VI***

Глава VII

«Так как весь спор начался из-за того, что многие не имеют понятия о способе соединения, относительно которого по этой причине у всех возникают различные сомнения, тебе следует порассуждать о нем (соединении), чтобы мы могли увидеть, есть ли у нас разногласия по данному вопросу, или, если окажется, что мы между собой согласны, выяснить, касается ли наш вопрос последствий соединения <природ>, а также, <относится ли наш спор> к сути вещей, либо к тому, как эту суть выражать. Таким образом, после такого разъяснительного обсуждения и выяснения истины вещей, противоречащий по своему неведению или нечестию либо исправится, либо справедливо осудится».

Что касается соединения Божества и человечества, иные высказываются за то, что оно произошло по сущности (κατ' οὐσίαν), иные — по действию (κατ' ἐνέργειαν) и иные — по мнению (κατὰ γνώμην)[9]. Существуют также такие, которые, имея — либо притворяясь, что имеют — чрезмерное благоговение, не поддерживают ни одно из перечисленного, говоря, что оно (соединение) произошло неизреченно и несказанно. На самом деле, думают ли они таким образом или нет, — все это лишь попытки уклониться от обвинений в нечестии. И сейчас мы видим кое-кого, кто имеет очень даже изреченное и искаженное понятие о соединении, однако при этом говорит о его неизреченности — чтобы, прикрываясь неизреченным, не только измыслить противоположное, то есть изреченное, но и уклониться от обвинений. Так и иные, желая упрочить свои фантазии относительно плоти Господней, вводя смешение <природ>, говорят, что Он воплотился так, как Сам восхотел и Сам ведал. Они прибегают к этому благо-

*** В этой главе содержится ответ на вопрос: если говорить, что человек является одновременно и одной природой и двумя, тогда во Христе мы должны признавать не две, но три природы.

честию, которое на самом деле является нечестием, не для того, чтобы выявить <истинное положение вещей> — ибо истина не привела их к своему свету, — но чтобы по своему произволу нечестиво распорядиться благочестивыми наименованиями, находя себе в них убежище, как в некоей крепкой и нерушимой крепости.

Воистину, соединение по сущности, сущностное (κατ' οὐσίαν τε καὶ οὐσιώδης) и воипостасное (ἐνυπόστατος)[10], является неизреченным и недоразумеваемым. Ибо каким образом настолько отличающееся по природе и так далеко отстоящее друг от друга соединилось и, будучи слитым в одно, не смешалось, но оказалось единицей и познается как двоица, так что при этом не смешивается по причине единичности лица и не расчленяется на ипостаси из-за свойств природ? Сие вмещает одна только вера и божественное слово, заключающееся не в речении слов, но проясняющее эти <вопросы> в просветлении мысли и посвящающее <в них> достойных неизреченными учениями.

Страдающие нечестием недостойны даже того, чтобы с ними вели разговор, так как цель <такого разговора> будет бессмысленной. Ибо они, даже если им случиться быть причастными свету, не стремятся к нему, а также не препятствуют тьме покрывать их души, оставаясь неврачеванными, и мы не имеем возможности пребывать с ними в общении. Наше слово к другим, и мы можем сказать им следующее. Те, которые учат о соединении <природ> не по сущности, но по энергии или по мнению, или же говорят о какой-либо другой связи <между ними>, ни в чем не приближаются к истине. Они разделили ложь на множество кусочков, каждый взяв себе какую-либо ее часть, и все пришли к одному — утрате истины. Какова может быть эта <истина> и в чем заключается достоинство наименования соединения — сверхприродного и единственного после единственного и первого[11] — если оно (соединение) не соединяет вещей и не приводит их к одному и тому же? Когда они (еретики) тоже говорят о таком соединении, мне становится удивительно, <куда у них> относится «неслитно» и «неизменно»[12]. Ибо они не могут избежать преложения <природ> в разделении вещей, смешивая достоинства (ἀξίαι) в одно достоинство (ибо несколько достоинств никогда не могут стать одним достоинством неслитно, точно так же, как несколько природ не могут стать одной природой без того, чтобы измениться) и разделяя сущности. Ибо соединение достоинств не является соединением вещей. Если бы было иначе, тогда всех получивших божественное достоин-

ство мы должны были отождествить с Божественной Сущностью и учить о двух природах у каждого святого. Количество достоинства не всегда разделяет то, что отличается по своему достоинству, но наоборот, насколько большим оказывается отличие, настолько больше оно соединяет природы. Оно совершенно не может их разделить, если до этого они сами не были разделены. Поэтому, насколько кто причастен какому-либо достоинству, настолько должен быть причастен и природе, <которая имеет данное достоинство>.

Если же они желают соединить с каким-нибудь другим Лицом Троицы прочих святых, кроме Христа, — их нечестие дает им власть сделать это. Ибо многие стали богами и сынами Божьими и духами святыми, по слову <Писания>: «Соединяющийся с Господом есть один дух с Господом»[13]. Как же тогда, когда вся умная и блаженная тварь, все Ангелы и люди исполнены боготворящей и сынотворящей благодати Духа, один только <Рожденный> от Девы был назван Богом и Сыном Божиим, поклоняемый в слове и согласно слову[14] со стороны всякой умной природы? Ибо безбожным следует знать, что, хотя преуспевающим и подается исключительная <благодать> из всего многообразия <даров Духа Святого> — <бóльшая>, нежели отстающим, — тем не менее для всех дарование действия и дар достоинства являются общими. Они же хотят соединить в одну двойную природу <человечество> и либо Бога Слова, либо одно из <Лиц>, познаваемых в Святой Троице, либо же всю честную Троицу, — разделяя его на две, три или четыре ипостаси. Или же, если <им не подходит> ничто <из перечисленного>, то соединить <человечество> с природой Бога Слова и либо составить из них одного Сына, либо соделать из Него одноименного первоначальному Сыну и не думать одно, а говорить другое. Так как природное сыновство, от причастности к которому происходит всякое иное сыновство, одно, то человек, как они его конструируют, должен быть причастным либо природному сыновству, либо же сыновству, осуществляемому по благодати. Также они либо соединяют <человеческую природу> с Единородным, так что при этом, благодаря соединению по сущности, происходит обмен свойствами каждой из природ, либо, не вынося благочестия, отделяют <воплотившегося Христа> от остального чина <человеческой природы>. Однако они не имеют дерзновения в своем нечестии (потому что зло по своей природе бездерзновенно), не любят истины и не боятся наказаний, которые ожидают их за их лукавый язык.

Таковые да будут изгнаны вон из божественного лика, вместе с отцами нечестия: Несторием и его учителями и последователями. И да будет велегласно проповедана истина соединения по сущности, а мы да углубимся в нее, как она того заслуживает. Ибо существует немалая опасность, исказив ее, впасть в противоположное зло, равное первому — мы имеем в виду смешение <природ>. Чтобы нам стала понятной разница между соединенным по сущности и при этом неизменном, и тем, что изменяется по причине соединения, а также, каков вид первого и каково то, что получается в результате последнего, произведем следующее разграничение. Все существа соединяются друг с другом всем тем, что у них общего, и разделяются между собой видотворными отличиями, не разрушающими единства. Это можно выразить с помощью антиномии, согласно Отцам: они (существа — ὄντα) соединяются разделенно и различаются в единении. Существует два типа соединений и различий. В одном случае <существа> соединяются видами и разделяются ипостасями, а в другом случае разделяются видами и соединяются ипостасями. И из тех существ, которые соединены по видам и разделены по ипостасям, одни имеют простое соединение и разделение, а другие — составное. Оставим сейчас то, чье двоякое отношение (соединения и разделения) является простым, ибо настоящее рассуждение не имеет целью проанализировать их. К тому же, их познание и изучение для многих недоступно. Нам теперь следует поговорить о разновидных <природах>, имеющих существенную связь, <которая характеризуется как> составная, то есть сплетенная, смешанная или как кому нравится ее именовать. Оставим ревнителям слов разбираться с наиболее точными и наиболее буквальными — по их мнению — выражениями. Потому что нам не хочется терять времени на перебирание слов. Нас в первую очередь интересует понимание.

Из того, что существует существенно (οὐσιωδῶς) и соединяется по сущности (κατ' οὐσίαν), одно даже в соединении сохраняет свой особенный логос существования, а другое претерпевает смешение, так что его крайние <свойства> теряются вплоть до полного своего исчезновения. В первом случае связь с другими и в других составляет некую единицу, состоящую из обеих <природ> — это как если бы кто сказал: будучи единицей по числу, оно сохраняет отличия <входящих в нее природ> в тождестве единства. Пример этому среди живых существ — человек, а среди простых или природных тел — связь между самоипостасными (αὐθυποστάτων) и могущими существовать сами

по себе <предметами>. Это также можно видеть на примере светильника, в котором иное — лучина, и другое — пламенная сущность огня. Обе <составляющие части>, будучи друг с другом и друг в друге, составляют один светильник. Если развивать этот пример дальше, то можно говорить о деревянном огне и огненном дереве, так что дерево причастно светлости огня, а огонь через лучину причастен тучности земли. Таким образом, каждый из составляющих компонентов передает один другому свои свойства, оставаясь каждый со своей постоянной и несмешиваемой особенностью.

И пусть никто из тех, кто любит упражняться во зле, опять не берет из примера то, что не является подобным <обнаруживаемому примером>, начиная разглагольствовать о масле, которое является посредствующим элементом для данного соединения, о качествах масла, о том, что <горение> ограничено во времени и <в конце концов превращает лучину в> пепел. Пусть помнят то, что было сказано нами о примере и его границах. Подобным является также смешение огня и воздуха, воздуха и воды. Однако соединение воды и земли относится к другому виду соединения — такому, при котором происходит смешение. Оно приводит к преложению и изменению крайних свойств, то есть, с одной стороны, влаг, а с другой — противоположных им мельчайших частичек. <Это изменение> имеет место благодаря обмену свойствами, который происходит из-за взаимного влияния компонентов друг на друга. Также <в этом ряду> можно привести качества, которые, несмотря на разделенность сущностей, которым они принадлежат, часто пересекаются друг с другом и, не смешиваясь, соединяются. Таково, например, свечение светоносных звезд, которое смешивается между собой и с воздухом. Оно сохраняет каждое свое количество в <общем> качестве. <Подобное явление> воспроизводится также в искусстве, которое подражает природе. Так, по великому Дионисию, если кто зажжет в каком-нибудь закрытом помещении множество лучин, а затем одну из них отнимет и вынесет из помещения, вместе с ней уйдет и свет, так что после нее ничего не останется. И, если обобщить, ничто из соединенного не претерпевает преложения или смешения, если ни одна из соединенных частей не имеет качеств, которые поддавались бы действию со стороны. Качеству, которое действует само и не принадлежит к вышеуказанным случаям, свойственно действовать, а не претерпевать действие со стороны. А претерпевающему со стороны — испытывать на себе действия других, но

не действовать самому. Те <из природ>, у которых есть общая способность взаимовлияния, либо в большей или меньшей степени испытывают влияние, либо сами оказывают влияние соответственно преобладанию или равенству в них причин, обуславливающих их способность поддаваться внешнему воздействию, как это происходит в случае всего, что плавится, а также металла и всего, что смешивается или сплавляется врачами или ремесленниками согласно их искусству.

Итак, после того как мы провели все вышеуказанные разграничения, следует знать, что имеющее склонность изменять друг друга и взаимно прелагаться, состоящее из многовидного и иносущного, не сохраняет в соединении после этого соединения ни одного из своих отличительных свойств, но, смешивая и сливая в одно все качества всех <составляющих>, образует некий смешанный вид, отличный <от составляющих его компонентов>. Таким образом происходит сцепление и смешение многих ипостасей и природ, которые не сохраняют ни особенного ипостаси, ни общего природы, но становятся иным <по отношению к своим составляющим>, не отождествляясь ни с одним <из них>. Поэтому, если божество и человечество, соединенные по сущности, не будут сохранять в соединении каждое свою природную особенность, они претерпят смешение и не будут уже ни божеством, ни человечеством, но другим видом сущности, производным от них и нетождественным ни с одним из них. Существует ли что-либо более нечестивое и мерзкое, даже если так просто думать, а не исповедовать как догмат? После исследования способа соединения по сущности нам остается уразуметь из вышеприведенных примеров лишь вопрос о несмешиваемой особенности божества и человечества. Все эти примеры дают некое неясное представление об истине, которая превосходит всякое <понятие>. Из всего этого можно вывести лишь одно, называемое либо лицом, либо ипостасью, либо индивидуумом (ἄτομον)[15], либо субъектом (ὑποκείμενον)[16], либо еще как кому нравится — мне это безразлично. Настоящее слово уже отвергло тех, кто, вводя понятие достоинства, аутентичности (αὐθεντία) или какой-нибудь другой подобной разделяющей связи, разделяет <природы>. Также оно обличило тех, кто разделяет ипостасями природы и утверждает, что они (природы) не имеют между собой никакого общения или обмена <свойств>.

Эпилог

После всего сказанного — по данной нам от Бога малой мере разумения — отсылаем желающих узнать больше к богодухновенным учениям Отцов, из которых и мы почерпали, стараясь напоить рачителей истины от малой части нашего убогого разумения. Вы же, снедаемые жаждой истины, имейте сие слово как лекарство от забвения и память о моей любви, после моего отшествия, чтобы с прошествием времени не погибло, охладев, благо любви. Заграждайте уста дерзким и наставляйте простых, направляя их к искренней, чистой и истинной заре, восшедшей в Святых Отцах, а также молитесь о нас, написавших сие из любви — как свидетельствует наша совесть — и помимо собственного желания. Богу же благодарение за Его все и во всех дары, во веки. Аминь.

Примечания

[1] К «нынешним мудрецам» следует отнести главным образом Севира, занимавшего с 512 по 518 г. Антиохийскую кафедру. Это был умеренный монофизит, который отвергал монофизитство в редакции Евтихия. Он настаивал на терминологии Кирилла («δύο φύσεις πρὸ τῆς ἑνώσεως — μία φύσις μετὰ τὴν ἕνωσιν») и поэтому не принимал того разграничения между понятиями «ипостась» и «природа», которое было установлено на IV Вселенском соборе, допуская следующие выражения: ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ φύσιν, ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν, Χριστὸς σύνθετος и т.д. (См. *J. Lebon.* Le monophysisme sévérien. Louvain, 1909. P. 242; *Α. Θεοδώρου.* Ἡ χριστολογικὴ ὁρολογία καὶ διδασκαλία Σεβήρου τοῦ Ἀντιοχείας. Ἀθῆναι, 1957; *Β. Φειδᾶ.* Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'. Ἀθήνα, 1995. P. 680—681.)

Среди других еретиков, с которыми полемизировал Леонтий, были такие крайние монофизиты, как Сергий Грамматик и Юлиан Галикарнасский. Они были последователями Евтихия и полемизировали даже с Севиром. Юлиан учил, что после соединения природ во Христе мы не можем различать их природных свойств. В конце концов он дошел до того, что начал утверждать, что тело Христа стало «бесстрастным» и «нетленным» еще до Его воскресения. Севира он называл «тленопоклонником», так как последний, впрочем, как и православные, учил, что тело Христа было единосущным телу Богородицы и, как следствие этого, «страстным» и «тленным» до Его Воскресения. Учение Юлиана получило название «афтартодокетизм» (ἀφθαρτοδοκητισμός), а его последователей стали называть «афтартодокетами».

Из среды последователей Юлиана вышли так называемые «актиститы» (ἀκτιστίτες), учение которых зашло еще дальше, чем у Юлиана.

Они говорили, что после соединения природ во Христе не только невозможно различать свойства каждой из природ, но что человеческая природа полностью усвоила свойства Божественной Природы, в том числе свойство нетварности, став таким образом не только нетленной, но и нетварной.

Однако и сам круг последователей Севира был неоднородным — в нем тоже были разногласия. Некоторые севириане, с одной стороны, принимали, как и их учитель, что тело Христа было тленным и страстным. Однако, с другой стороны, они заходили еще дальше и переносили эти свойства и на душу. Эти идеи получили свое развитие в трудах александрийского диакона Темистия. Он говорил, что Христос как человек имел определенное неведение — например, Он не ведал дня Своего Второго пришествия. Последователей Темистия стали называть «агноитами» — «неведающими».

[2] Одним из главных аргументов православных в их полемике против монофизитов была следующая непоследовательность, которая наблюдалась в монофизитстве. Тогда как монофизиты, с одной стороны, не смешивали понятия ипостаси и сущности в Святой Троице, они смешивали их в отношении Христа.

Различные монофизитские толки по-разному пытались объяснить такую свою непоследовательность. Севир, например, просто ограничивался утверждением, что эти термины имеют различное значение в отношении Святой Троицы и Христа. Другой выход из затруднения был найден александрийским монофизитом Иоанном Филопоном. Он был поклонником философии Аристотеля и оставил схолии на многие его труды. Его ответ православным основывался больше на философских, чем богословских предпосылках. В одном из своих произведений, отрывок из которого сохранился у святого Иоанна Дамаскина (PG 94, 744—754), он отождествлял природу и ипостаси даже в Святой Троице, основываясь при этом на том положении, что не существует безличностной природы. Таким образом, он вводил в Троицу три природы, отождествленные с ипостасями, а единую сущность он толковал наподобие аристотелевской «общей сущности». Православные обвиняли Иоанна Филопона, называя его «тритеистом» и «тетрадитом» (PG 86, 60).

[3] Данная сентенция направлена против Нестория, который, по сообщению церковного историка Сократа, отождествлял понятия «воипостасного» и «всуществленного» (Церковная история, 7 32, 19. PG 67, 812 B). Анастасий Синаит определяет «всуществленное» либо как «само существо (ὄν), либо познаваемое в сущности свойство, так что «всуществленным» человека является его разумность и тленность» (Путеводитель 2, PG 89, 61 B). Несколько по-иному определяет «всуществленное» Иоанн Дамаскин: «Сущность и всуществленное — это не одно и то же... Ибо одно дело быть в чем-то, и другое — быть в комто» (Против яковитов 11, PG 94, 1441 B). «Всуществленным мы называем ипостась, и воипостасным — сущность» (там же 12, PG 94, 1441 D). Еще одним из названий ипостаси считает слово «всуществ-

ленное» и Леонтий (PG 86, 1544 B). См. подробнее: *G. W. H. Lampe.* A Patristic Greek Lexicon. Статья «Ἐνούσιος».)

[4] Понятие «лица» (πρόσωπον) для Леонтия тождественно с понятием «ипостаси». «Характеристические свойства», о которых здесь говорит Леонтий, хотя и «определяют» лицо в его неповторимости, а также позволяют отличить его от остальных лиц, не определяют, тем не менее, самой «сути» лица. Леонтий придает этим характерным свойствам апофатический характер. Говоря, что с их помощью ипостась определяет лицо, он употребляет глагол «ἀφορίζω», который происходит от «ἀπο+ὁρίζω». Предлог «ἀπο» («от») как раз и придает апофатический характер определению, которое в данном случае сообщает о том, что находится за пределами (ὁρίζω от ὅριον = граница, предел) лица.

[5] Это выражение можно было бы перевести также как «ипостасная вещь». Ипостасная — в том смысле, что находится в основе качеств и вообще «сопутствующего», потому что этимологически «ὑφεστώς» означает «стоящий под чем-либо» — «ὑπὸ ἵστημι».

[6] См. также: *Святой Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 9 (PG 94, 1017 C); Против яковитов 11 (PG 94, 1441 A): «Нет сущности безыпостасной».

[7] «Обмен свойств» — это выражение, принадлежащее самому Леонтию. Однако учение об обмене свойствами природ Христа можно встретить, начиная с первых веков существования Церкви. Его можно найти у многих Отцов и в церковной гимнографии. Например, у святителя Мелитона Сардийского, жившего во II столетии, в трактате «О Пасхе» можно встретить такое выражение, как «Бог убит» (в отношении распятия Христа) (Sources Chrétiennes 96, Paris, 1966, 735). При этом, однако, святитель Мелитон делает необходимое пояснение, что Христос был «по природе и Богом, и человеком» (см. там же 8, 58). Подобные выражения допускают также святой Игнатий Богоносец, святитель Григорий Богослов и др. (См.: *G. W. H. Lampe.* A Patristic Greek Lexicon. Статья «Πάθος»).

[8] То есть несторианства, на опровержение которого изначально и были рассчитаны построения монофизитов. Леонтий здесь говорит, что, пока монофизиты не начнут различать ипостась и воипостасное, они не смогут эффективно полемизировать и с несторианством, изначальная ошибка которого также заключается в смешении понятий ипостаси и природы.

[9] Данное выражение (κατὰ γνώμην) относится к учению Севира. В своей полемике против Сергия Грамматика он, в частности, допускал чисто халкидонское выражение «δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν», добавляя, однако, при этом: «ἐν θεωρίᾳ», то есть то же самое, что «κατὰ γνώμην» (PG 84, 908). При этом он соглашался как с непреложностью Божественной природы после соединения, так и с единосущием человеческой природы Христа человеческой природе вообще.

[10] Не ὑποστατικός, которое переводилось бы как «ипостасное».

[11] Имеется в виду соединение Лиц Святой Троицы в единой Божественной Сущности.

[12] Определения, взятые из Ороса Халкидонского собора, характеризующие способ соединения природ во Христе: Ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως — *J. D. Mansi.* Sacrorum Conciliorum nova et amplissima sollectio. V. 7, 108.

[13] 1 Кор. 6:17.

[14] Священного Писания.

[15] См. также: «Тридцать глав против Севира», PG 86, 1917 A. Слово «индивидуум» (ἄτομον) в значении «ипостаси» употребляли также: Кирилл Александрийский (О Троице 13: «в Божестве одна сущность... три индивидуума (ἄτομα), три ипостаси, три лица»), Григорий Нисский (Огласительная беседа 10), Максим Исповедник (Посл. 12).

[16] Слово «субъект» (ὑποκείμενον) как синоним «ипостаси» употребляли также: Ориген (На Евангелие от Иоанна 10. 37; О молитве 15. 1), Василий Великий (Посл. 9. 2, 210. 5), Аполлинарий Лаодикийский (Fragmentum 150: *Lietzmann.* Apollinaris von Laòdicea und seine Schule. Tübingen, 1904), Григорий Нисский (Беседа на Иоанна, 1. 8).

*РОАН УИЛЬЯМС**

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ПАЛАМИЗМА**

Паламитское утверждение: Бог непознаваем, непостижим и недоступен для причастия в Своем «существе», но может познаваться, постигаться и быть доступным для причастия в Своей «энергии» или Своих «энергиях», поначалу кажется обманчиво простым. Исходя из этой формулировки, можно сказать, что Бог имеет два вида существования, будучи во всей полноте представленным в обоих видах, и поэтому человек, посредством благодати становясь причастным божественной энергии, полностью разделяет жизнь Божества и «обоживается» через это участие. Энергии неидентичны с ипостасями Божества, но все Божественные Лица совместно обладают энергиями и излучают их. Причем, энергии исходят в вечности, независимо от бытия мира, поскольку Бог всегда пребывает ἐν ἐνεργείᾳ (в энергиях), всегда активен и реален. Для творения энергии являются тем, что у Псевдо-Дионисия обозначается «божественными именами», πρόοδοι (выступления вперед, исхождения), которые нисходят к нам от недоступного Божества и делают нас способными говорить о Нем. А в терминологии преподобного Максима Исповедника — это логосы (λόγοι) с присущими им божественными идеями творения. Итак, в широком понимании, энергии — это основание для утверждения об участии всего творения в божественной жизни, а в более специальном смысле они суть то, посредством чего мы благодатно познаем Бога, — это прямая, непосредственная (нетварная) божественная сила, просвещающая наши сердца и разум. В таком представлении устраняется разрыв между Сциллой интеллектуализма и Харибдой агностицизма и

---

* Роан Ульямс — один из ведущих богословов Англиканской Церкви, в прошлом профессор Оксфордского университета, ныне архиепископ Уэльский. — *Прим. ред.*

** Перевод с английского диакона Георгия Завершинского по статье: *Rowan D. Williams.* The Philosophical Structures of Palamism. In: Eastern Churches Review 9.1—2, 1977.

показывается аутентичность созерцания с сохранением возможности чистого естественного богословия. Также сообщается надлежащий смысл утверждениям, с одной стороны, о полной независимости Бога от творения, а с другой, — о Его реальном участии в жизни твари.

Возможно, здесь даже более существенным является учреждение основ для богословия, имеющего своим центром кенозис Бога, Его «превосхождение Своей трансцендентности» — весьма близкую для многих современных богословов тему. У таких авторов, как Владимир Лосский и Христос Яннарас[1] это великолепно интегрировано в богословский синтез необычайной глубины и силы, а также положено основание для горячей полемики против статического интеллектуализма западной теологии, которая из-за неспособности разработать что-либо соответствующее паламитскому различению (сущности и энергии. — *Прим. пер.*) ставит под сомнение любую попытку понять, как в действительности могут быть связаны друг с другом Бог и человек помимо некой разновидности субъектно-объектного познания, созерцания божественной сущности человеческим интеллектом[2].

Эта оценка пришлась по сердцу некоторым британским, особенно англиканским, авторам, и паламизм представили как посланное свыше решение некоторых наиболее трудноразрешимых проблем современного западного религиозного мышления[3]. Такая реакция поддерживается упорным притязанием неопаламитской школы на то, что это учение — основа христианского Востока, начиная с Афанасия, или даже Иринея, и дальше[4]: более подробно это различение «сущность—энергия» уже появляется в достаточно ясной форме у великих каппадокийцев и Максима Исповедника[5]. Идея о том, что существует однородная, непрерывная «восточная» духовная и богословская традиция, имеющая своей кульминацией паламизм, любима Лосским и блестяще изложена им в «Боговидении». Согласно этой идее паламизм может быть противопоставлен фрагментарной, загнивающей, рационалистической теологии западных школ. Впрочем, эта мысль даже более привлекательна у Христоса Яннараса[6] и Филиппа Шеррарда[7], в целом объясняющих секулярность Ренессанса, эпохи Возрождения и нашей современности как необходимое следствие того, что у схоластики отсутствует серьезная богословская перспектива.

Именно то обстоятельство, что сегодня в определенных кругах неопаламизм столь популярен и привлекателен как богословский метод, постепенно и подвело меня к некоторым вопро-

сам и замечаниям относительно возможности и правомерности применения этой системы.

По обе стороны Атлантики уже прозвучали критические голоса, подвергающие сомнению как внутреннюю непротиворечивость, так и святоотеческое происхождение паламизма[8], а убедительного ответа не последовало. И когда студенты, изучающие Восточное христианство в нашей стране (Англии. — *Прим. пер.*), попытались ответить на столь серьезную критику, — это было своевременно. В действительности систематичное, вполне законченное как в философском, так и в богословском контексте, учение паламизма остается до сих пор неописанным[9]. В данной работе я надеюсь лишь обратить внимание на некоторые наиболее серьезные, на мой взгляд, проблемы в паламитском методе мышления, предложить некоторые возможные объяснения этих трудностей в терминах поздней классической философии и патристического богословия, и, таким образом, отметить особенности системы, которые могут быть опасными или, по крайней мере, угрожать противоречиями. Несмотря на это, у меня нет желания сколько-нибудь принизить значение богословия Паламы или его современных последователей — ошибки и недоумения не являются прерогативой малых умов; а для того, чтобы в работе богослова можно было открыто исследовать нелогичные моменты, должно быть ясно, что мы уже познали самое лучшее и великое у этого богослова.

Первый вопрос, необходимый для рассмотрения, — какой точный смысл придается термину *οὐσία*, обычно интерпретируемому как «сущность» (essence), хотя, конечно, лучший перевод (как это обыкновенно встречается в ином контексте) — «субстанция»[10]. В неопубликованной лекции[11] Лосский определяет божественную *οὐσία* в византийском богословии как характеризующую Бога «вне каких-либо отношений с творением», и тогда консенсус может быть достигнут в *ousia in divinis*, означающем, что тварь (как таковая. — *Прим. пер.*) не может познавать Бога и быть причастной Ему[12]. Только Лица Троицы обладают божественной *οὐσία*, потому что если бы тварь также обладала ею, то Бог имел бы огромное число ипостасей (μυριπόστατος), так как «сколько есть причастного сущности, столько у нее ипостасей» (Ἡ οὐσία παρ ὅσων ἐστὶ μετεχομένη, τοσαύτας καὶ τὰς ὑποστάσεις ἔχει[13]). Строго говоря, невозможна *полная* причастность (Лица Троицы, конечно же, не делят *οὐσία* между Собой), поскольку причастность означает «обладание частью», а божественная *οὐσία* неделима[14]. Таким образом, если

общение Бога с Самим Собой реально, то Он должен быть больше, чем Его *οὐσία*: «Бог обладает и тем, что не является сущностью» (Ἔχει ὁ Θεὸς καὶ μή ἐστιν οὐσία[15]). Отсюда выражение «способы бытия»: «в сущности» (ἐν οὐσίᾳ) и «в энергии» (ἐν ἐνεργείᾳ), а также, как иногда пишет Палама, «в ипостаси» (ἐν ὑποστάσει)[16]. Если мы будем неадекватны при различении сущности и энергий, то множественность энергий может привести нас к политеизму[17], предположению о многочисленных божественных субстанциях. Однако за множественностью божественных действований должна стоять абсолютная трансцендентность, неделимая глубина Божества. Ж.-М. Гариже в своем прекрасном эссе сказал по поводу Паламы: «Когда понятие божественной сущности определяется изнутри, его противники рассуждают также, как и он, исключительно апофатически... потому что полное разделение исключает всякую причастность»[18]. Любая тварная природа (φύσις) является инородной божественной природе (ξένη τῆς Θείας φύσεως[19]). Неизменно, окончательно и непреодолимо, непосредственно над миром пребывает ὑπερουσιότης — сверхсущностная реальность непознаваемого Бога. Энергии (*ἐνέργειαι*), нетварные действования Божии, вечно исходят из этой реальности и во времени проницают, оживотворяют и преображают сотворенную вселенную. А если появляются возражения, что это может вносить разделения в бытие Бога, то Палама — тот человек, который должен принять на себя ответственность. Он отвечает, что если нам не удается выделить некоторый образ в божественной жизни, то мы не можем ясно говорить о Боге как Троице[20]. Если утверждение о Боге может быть сделано (в терминах Аристотеля) только в категории *οὐσία*, тогда Троичный догмат, который использует категории отношения (*πρὸς τι*), — это нонсенс; а если может быть принята категория отношения, то возможна и категория действия (*ποιεῖν*), хотя никакая из оставшихся семи категорий[21] неприемлема в высказывании о Боге, поскольку все они предполагают ограничение и случайность[22]. Таким образом, энергия — это некое проистечение (συμβεβηκός πως[23]), хотя и не предполагающее для Бога какое-либо изменение или непредвиденность, «случайность» в широком смысле[24]. Энергии, как и ипостаси, отличны от божественной сущности, они ближе к аристотелевским акциденциям; но там, где акциденции подразумевают случайность, изменчивость, подверженность ухудшениям и т.д., — это не акциденции, но их можно описывать как действие — одну из двух наиболее формальных аристотелевских категорий.

Что здесь ошибочно? Прежде всего имеют место терминологическая путаница и удивительная наивность в том, что может быть названо философским представлением. Используются по крайней мере две (возможно более) модели *οὐσία* без какого-либо осознания их сомнительной совместимости или какой-либо попытки сказать, что *именно* предполагает этот термин в рассуждении. В последней части предшествующего абзаца мы рассмотрели *οὐσία*, близкую к тому, что Аристотель в «Категориях» называет «вторичной сущностью» (δευτέρα οὐσία). Высказывание в категории вторичной сущности — это присвоение вещи (первичной сущности) тех предикатов, которые определяют вторичную сущность как *вид* вещи (в противоположность тому, что определяет ее как *единичную* вещь). Здесь надо понимать, что Палама, возможно, пытается сказать: наше рассуждение о Боге не ограничивается высказыванием о том, «Кто Он есть», но простирается на Его действия в отношении нас и на внутреннее различение Его как Троицы. Но в этом случае рассуждение должно ясно показать некорректность такого понимания. Мы можем говорить о божественных действиях двояко: как о Его вечной активности, что томист назвал бы *actus essendi* Бога, — действии, в котором Он вечно и неизбежно таков, каков Он есть, отсутствии в Нем какой-либо возможности быть иным — больше или меньше, лучше или хуже; и существует активность, посредством которой Он открывает Себя через творение и для него. Энергии нераздельны, но условия тварного бытия таковы, что мы явно воспринимаем их как последовательность дискретных действий. В ортодоксальном богословии стоит задача уберечь нас от мифического представления о том, что энергии являются продолжением Божества, то есть набором отдельных действований, совершаемых Богом в какого-либо рода временной последовательности. Однако это означает, что реально утверждение о Боге в категории действия является не более чем удобным домыслом; обычно утверждение действия (*ποιεῖν*) есть идентификация индивидуальных и дискретных действий, приписываемых случайным отдельным силам, оно отвечает на вопрос: «Что делает Икс?» Должно быть ясно, что это неприложимо к Богу: строго говоря, о божественном действии можно утверждать только в категории *οὐσία*, поскольку в конечном счете именно в ней Он таков, каков Он есть. И хотя благочестие допускает здесь большую свободу для языка, хотя, несомненно, в определенных обстоятельствах у нас может не быть выбора, но для того, чтобы использовать «мифический» характер рассужде-

ния о божественных действованиях, мы должны быть полностью осведомлены о том, что мы делаем, а также иметь в виду необходимые коррективы строгой логики[25]. Палама, по-видимому, допустил здесь грубую ошибку, также, как и для утверждения в категории отношения. Высказывание о Боге в категории отношения (*πρός τι*) должно означать выражение отношения Бога к другому бытию, и как таковое оно квалифицируется точно так же, как и утверждение в категории действия (*ποιεῖν*). То есть оно не предполагает изменение вещи (как это было бы в другом контексте) через отношение, которое определяется одним условием: отношение между миром и Богом асимметрично, поскольку Бог в результате не изменяем[26]. Что здесь происходит с учением о Троице? Я затрудняюсь понять, но очевидно каппадокийское представление об ипостасях Троицы, понимаемое исключительно через отношения ипостасей между Собой, остается где-то на заднем плане. Если, подобно каппадокийцам, мы рассматриваем каждое Лицо Троицы как разновидность *первичной* субстанции, то в категории отношения имеет некоторый смысл говорить о «рождении» и «исхождении» (как в категории *οὐσία* утверждалась бы «мудрость» или «добродетель»), но даже это является только приближением и создает собственные проблемы. В любом случае нет основания полагать, что именно это имел ввиду Палама; исследование его высказываний показывает, что он связывает с первичной субстанцией имя «Бог» (а не «Отец», «Сын» или «Дух»), а это делает его аргументацию довольно туманной[27].

Несомненно, все это еще раз подтверждает мнение тех, кто настаивает на недостаточности аристотелевской логики для таинств веры[28], но плохая логика не лучше, чем ее отсутствие, и замешательство Паламы в этой области происходит не столько из-за собственно недостатков аристотелевской системы, сколько по причине непонимания им того, что в своих рассуждениях он опирается на эти недостатки. Как возникают эти недоразумения? В основном, я полагаю, из общегреческой (и досхоластической латинской) тенденции рассматривать аристотелевскую логику как некое прозаическое приложение к философии, главным образом обусловленной Платоном и его последующими классическими истолкователями — Плотином, Проклом и др., а результатом является определенная неосторожность в использовании таких терминов, как *οὐσία*, неспособность распознать, что этот термин имеет совершенно различные значения в разных системах, и, несомненно, в самой аристотелевской системе[29]. В мета-

физике Платона понятие *причастия* имеет центральное значение: как отмечает А. С. Ллойд[30], неоплатоники считают его решением сформулированных в аристотелевской логике вопросов о действительных отношениях (категорий. — *Прим. пер.*) субстанции и качества, и, как следствие, рода и видов. Что было для Аристотеля «простым уроком алгебры»[31], организацией *понятий*, для неоплатоников становилось проблемой метафизики, онтологии, проблемой отношения всех вещей друг с другом, части к целому, множественного к единичному. Несмотря на все, платонизм начинал с этой проблемы, и Аристотель, чьи перспективы здесь отличались столь радикально, мог быть интегрирован в мир Платона только через «онтологизирование» его логики, через трансформирование ее в систему реальных отношений, а не терминов. Одним следствием этого является аристотелевская *οὐσία*, простая сущность и ее определение[32], ответ или ответы на вопрос: «Что такое Икс?», — погруженный в трясину платонических спекуляций о степенях бытия, о способе, которым бытие присутствует среди других сущностей в мире.

Поняв однажды, становится возможным более ясно воспринимать и далее, что конкретно происходит в паламизме. Утверждение типа «Бог обладает и тем, что не является сущностью» (Ἔχει ὁ Θεὸς καὶ μὴ ἐστιν οὐσία) является нонсенсом с аристотелевской точки зрения: сущность не есть соединение субстанции и свойств, — основное тело, задрапированное во вспомогательные одежды. Термин *οὐσία* говорит вам, что это *вид* вещи, с которой вы имеете дело, и не относится к непостижимой глубинной сущности с внешними свойствами[33]. Это действительно то, что Палама подразумевает здесь и везде; суть становится даже яснее, если мы приведем его высказывания о сущности и ипостаси, трактующие Лица Троицы отличными от божественной субстанции. Лица не есть что-то иное, чем *οὐσία*, другой «способ» божественного бытия; на самом деле Они и есть *οὐσία*. «Божественная *οὐσία*» («Все-что-есть-Бог») — это ответ на вопрос: «Каковы Отец, Сын и Святой Дух?»[34]. Язык Паламы с его понятием «параллельных модусов» божественного бытия («Τριῶν ὄντων τοῦ Θεοῦ, οὐσίας, ἐνεργείας, Τριάδος ὑποστάσεων Θείων...»[35]) отображает интеллектуальный мир, в котором логику определяет факт, а не структуры языка. И в богословии здесь возникает та самая опасность, о которой предупреждал Лосский: рассматривать божественную *οὐσία* вне Лиц Троицы[36], подобно экхартовской *первооснове* (*Urgrund*). Кроме того, для неоплатонического принципа иерархии бытия, где более организованное бытие

находится на высшей ступени, чем менее организованное[37], невозможно избежать некоторых таких выражений. Здесь *οὐσία* — это вершина в восходящем ряду, абсолютно простая, невидимая сущность Божества; она — образ божественного бытия. Она «вне каких-либо отношений». И, как осознавал Палама, по сути она, конечно, совершенно неадекватна христианскому Богу: ясно, что Палама не хотел идти на уступку неоплатонизму и любому возвышению *οὐσία* над Троицей[38], однако логика собственного языка неумолимо выводит Паламу на этот путь. Если *ἐνέργεια* отличают от *οὐσία*, как и ипостась (ὡς καὶ τῆς οὐσίας τήν ὑπόστασιν[39]), и при этом *οὐσία* полагается «трансцендентной» энергиям[40], тогда, строго говоря, *οὐσία* должна быть трансцендентна также и ипостасям. И хотя Палама и пытается сохранить православность, говоря о «триипостасной *οὐσία*» как отдельной от энергий сущности[41], но, таким образом, он приносит в жертву необходимый в полемике элемент различения *οὐσία* от *ὑπόστασις*.

Кроме того, что нам в этой связи делать со странным заявлением Паламы[42] о том, что если не различать сущности от энергии, то у нас нет возможности отличить и рождение Сына от творения мира, поскольку последнее есть «сущностный» или «природный» и вместе с тем «волевой» акт[43]? Как видим, такое утверждение предполагает, что рождение Сына — это некий род внутреннего видоизменения божественной *οὐσία*, развитие в «сущностном» бытии Бога, и вновь это именно то, против чего категорически возражают такие богословы, как Лосский, настаивая на том, что рождение Сына есть свободный личностный акт Отца[44]. Не проливается свет и через обращение к неудобной никейской практике именовать сущность Отца[45] «посредником» в рождении Логоса. Различение между «природным» происхождением Сына и «волевым» происхождением мира в своем оригинальном контексте появилось в полемике против ариан, омиусиан и евномиан для утверждения истины о том, что Логос несотворен и является Богом по природе: Его рождение *κατὰ φύσιν* (по природе) понимается в том широком смысле, что оно вечно и необходимо соединено с «актом бытия» Бога, не являясь вторичным по отношению к божественной жизни. Как примириться с рассуждениями о *монархии* Отца[46] и тому подобными, — это вопрос, с которым умы нефилософского склада, первыми излагавшие это утверждение, сами не соприкасались; и он совершенно затемняется при стремлении сделать его аргументом в пользу паламизма, так как если бы были использованы два сопоставимых вида действия, две сопоставимые причинности. В

любом ином, отличном от предложенного широкого, смысле, это выражение возвращает нас к пониманию существования *οὐσία* некоторым образом ранее ипостасей Троицы. Кажется, утверждение абсолютной трансцендентности божественной сущности может быть сохранено только ценой православного тринитаризма[47]; некогда *οὐσία* была описана как самая сердцевина внутрисущностной жизни, а это неизбежно приведет к некоторым ассоциациям с превосходством или онтологическим первенством[48].

Возможно, здесь уже необходимо поставить вопрос, почему важно сохранить такое утверждение, почему для Паламы и его школы выражение «полное разделение исключает какую-либо причастность» является единственным поводом говорить о возможности приобщения сокровеннейшего бытия Божия. Ответ не столь самоочевиден, как это может утверждать паламит. Мы уже отметили противоречие Паламы в том, что для творения причастие божественной сущности означало бы возведение твари на уровень Лиц Троицы[49], или, как он говорит в другом месте[50], обладание тварью божественными свойствами (всемогущество, всеведение и т.д.). Здесь неделимость божественной *οὐσία* — следствие абсолютного разделения между тварью и Творцом; а мысль о том, что творение может иметь общую с Богом *οὐσία* — это богохульство, от которого Палама в ужасе отворачивается[51]. Близко к этому (но не вполне идентично) утверждение[52] о том, что если «причастность» означает «обладание частью», то божественная *οὐσία,* будучи простой и неделимой, — вне причастности. Такое утверждение более логичное и не столь непродуманное, как может показаться сначала (подробнее об этом далее). Но основой для обоих утверждений служит общий вывод о том, что божественная *οὐσία* — это *конкретная реальность*, «нечто», конституирующее божественность Бога. Такой вывод звучит довольно материалистично, как отметил отец Поликарп Шервуд[53], но не более, чем вся платоническая традиция, откуда это происходит. В неоплатонической метафизике «обладание частью» чего-либо абсолютно не означает обладание определенной частицей определенного целого: скорее это говорит об участии в некотором ограниченном аспекте или атрибуте превосходящей реальности. «Материалистическая» окраска получается, когда этим атрибутам придают собственную, в некотором роде независимую, реальность. X «участвует» в Y, если высшие характеристики X также присутствуют в Y: тело (например) «участвует» в душе настолько, насколько оно отражает некие истинные свойства души. Но эти свойства души не есть ее

сущность, которая остается «непричастной» (ἀμέθεκτος), поскольку она имеет свой собственный подлинный уровень, отличный от уровня тела и превосходящий его[54]. Такая схема, впервые ясно изложенная Ямвлихом, стала основной моделью для логики и метафизики Прокла, а посредством этого и для богословия Псевдодионисия и Максима Исповедника. Общим местом неоплатонизма является то, что вся реальность устроена по триадическому принципу, описывающему ее с различных точек зрения как *непричастную, причастную и принимающую участие* (*ἀμέθεκτος, μέθεκτος, μετεῖχον*), *пребывание, исхождение* и *стремление обратно* (*μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή*), *присущность, потенцию* и *энергию* (*ὕπαρξις, δύναμις, ἐνέργεια*) и т.д.[55], но основная триада — *сущность, жизнь* и *ум* (*οὐσία, ζωή, νοῦς*)[56]. Сущность есть то, что она есть, и ничего более, свое характерное бытие она не делит ни с чем; это — *οὐσία*. Она «исходит» из своей абсолютной простоты для осуществления собственной реальности в отношении к другим сущностям; это — *ζωή*. И входя в жизнь другой сущности через сообщение ей определенных качеств в таких отношениях, первая сущность получает в этой другой сущности своего рода второстепенную и зависимую жизнь, которая соединяет вторую реальность с первой; это — *νοῦς*.

Для такого неоплатоника-язычника, как Прокл, это означает, что на высшем уровне реальности умопостигаемый мир участвует в «исхождении» творящего ума, но не в самосущном бытии Единого, изначальной трансцендентной *οὐσία*. Хотя любая *οὐσία* понимается в «трансцендентном» смысле, все, кроме первой, являются зависимыми членами в ряду, инициированном исхождением божественного ума; но божественная *οὐσία*, не допускающая участия и не участвующая, не является членом никакого ряда. Кроме того, *οὐσία* ясно (как во всей платонической традиции[57]) означает определенное бытие; и пока «божественная *οὐσία*» — возможный речевой оборот для описания характерной реальности Единого, его нельзя понимать в том смысле, что Единое ограничено «формой», «сущностью» или определением любого иного рода[58]. Это не значит, что Единое «нереально», скорее Его реальность столь радикально отлична по сути от конечного бытия, что афоризм Платона в *Парменид*е[59] «Единое вовсе не имеет сущности» (τὸ ἕν... οὐδαμῶς... οὐσίας... μετέχει) ближе к истине, чем любой намек на «сверхсущностную» *οὐσία* (хотя такой язык использовал Порфирий[60]). Так прокловский термин (принятый Псевдодионисием с таким энтузиазмом) ὑπερουσιότης, «сверхсущность», использовался для того, чтобы подчеркнуть безграничность *οὐσία*

Единого[61]. Таким образом, жизнь (*ζωή*) Единого, ее исхождение в «разум», которому можно быть причастным, — это необходимое движение от неделимости и простоты к другому порядку реальности, и для Прокла это — порядок божественных «генад» (ἑνάδος)[62], множественных проявлений Божества, которые, как уже говорилось, воплощают или ипостазируют божественные свойства, сообщая их ограниченному бытию. Для абсолютно конкретной или «реалистичной» тенденции в неоплатоническом мышлении вполне характерно считать *сущностями* божественные свойства или атрибуты прежде их сообщения творению. Причастность не может быть материалистическим понятием, но она определенно гораздо больше, чем просто лингвистическая концепция. Конечно, допуская это, довольно сложно ясно сказать, что здесь, помимо номинализма и высшего квази-материалистического реализма, имеется третья альтернатива, но проблема шире того, что мы можем обсудить удовлетворительным образом в рамках настоящей статьи. Важно, что прокловские генады — это промежуточный порядок множества «божественных» свойств прежде создания мира, хотя и необходимо связанный с его низшим порядком (так как их «цель» исключительно посредническая между Единым и конечным бытием). Причем, для Прокла нет проблемы в идентификации генад с божествами классической мифологии[63].

В языческом контексте здесь нет никаких трудностей, однако при переходе к мышлению христианского мира это становится менее понятным, как ясно показывает история влияния Дионисия на восточное и западное богословие. Ареопагит никогда не использовал язык «генад», но в его системе, очевидно, *πρόοδοι* или *δύναμεις* служат той же посреднической цели. Первыми среди *πρόοδοι* являются ипостаси Троицы[64], затем появляются различные «имена», θεονυμίαι νοηταί[65], имена форм или идей, сначала — имя «Благий»[66], а затем другие имена: Бытие, Премудрость, Жизнь, Всемогущество, Мир и т.д.[67], а окончательно, с точки зрения творения, эти эманации являются божественными произволениями (θεία θελήματα[68]), на которых основываются индивидуальные тварные существования, основания (*αἰτία*) вещей. Оставив в стороне сложный вопрос: что имеет в виду Дионисий, причисляя Лица Троицы к *πρόοδοι*, — основная проблема видится в том, какой вид множественности должен быть приписан эманациям. Полагается[69], что это — единичное действие, *сверхсущностный луч* (*ὑπερουσίος ἀκτίς*), сопровождающий все *πρόοδοι*, и даже те действия, которые *действительно* различаются. Если их множественность логически

следует из множественности творения и лишь отражает множество образов причастности творения Богу, то проблемы практически нет, и это, конечно, похоже на решение, предложеное Аквинатом, — разновидность «демифологизации» целой системы образов и рассуждений о «божественных идеях»[70]. С другой стороны, если их множественность логически и онтологически предшествует множественности вещей, как предполагало бы наиболее убедительное объяснение Прокла и Дионисия, то нам открывается занимающий промежуточное положение класс непостижимых божественных «сил», которые хотя и являются «Божеством», но не включаются в простоту Его *οὐσία* (*ὑπερουσιότης*). А это проблематично, так как абсолютно неясно, каково может быть их отношение к творению. Они определяют «механизм посредничества», однако если они — вечное приложение божественного бытия, то очень трудно избежать вывода о том, что мир должен быть вечен, как и вечны используемые силы в их истинном предназначении — в сообщении божественных совершенств некоему вторичному элементу, или порядку, бытия. Бог и мир, как говорят Уайтхэд и Хартшорн, представляются тесно связанными в органичном единстве. Тут практически невозможно сохранить представление о каких-либо явлениях в мире, кроме тех, которые приписываются *πρόοδοι*; но в таком случае мы должны спросить: какова причина этих явлений?

Это заслуживающее внимания *недоумение* (*ἀπορία*) — проблема, которую Палама перенимает и обсуждает довольно неудачно. Реальная множественность *энергий* провозглашается повидимому в нескольких местах[71], и Мейендорф принимает это как учение Паламы[72]. И, несмотря на то, что Паламой[73] или его истолкователями могут быть сделаны многочисленные оговорки о реальных неделимости и единстве совершенства (*ἀρετή*), присущего всем этим действиям, между Божественной *οὐσία* и миром по-прежнему остается порядок индивидуальных реальностей, божественных генад. Палама даже может сказать, что у некоторых энергий есть «начало и конец», в то время, как другие, например, *πρόγνωσις* (предведение), *θέλησις* (воля), и *πρόνοια* (промысл) — вечны[74]; это лишь форма слов, которая определенно предполагает реальную множественность раньше творения. И это переносится далее его экстраординарным утверждением (уже цитированным выше)[75], что возникает опасность политеизма, если нам недостает различения *οὐσία* от *ἐνέργεια*. Противоречие попрежнему в зарождении вечной множественности посредническ их факторов в отсутствии со-вечного вторичного периода.

Мейендорф[76] делает героическую попытку оправдать случайность сотворенного мира в паламизме настойчивым утверждением, что поскольку творение — это действие ничем не обусловленной божественной воли, то оно не может быть вечным и необходимым; он цитирует Паламу, утверждающего, что в то время, как Бог всегда обладает силой творить, она не всегда актуализируется. Но в итоге это подводит нас к предположению некоторой временной последовательности в Боге, к тому, что Его «решение» творить сопоставимо с человеческим выбором, что у Него есть неисполненные или нереализованные потенции, короче говоря, что Он изменчив. По-видимому, Мейендорф не понимает, что здесь не будет ответом сказать, что божественная сущность неизменна, а Его энергии изменчивы[77], так как это вбивает большой клин между двумя проявлениями Божества: что справедливо для одного божественного модуса — несправедливо для другого. Свойство божественного единства подвергается этим значительно большей опасности, чем осознает любой паламит или неопаламит: это чистейший неоплатонизм — утверждение в Боге двух абсолютно различных порядков реальности[78]. И (возвращаясь к уже рассмотренному) поскольку вторичный и подчиненный порядок существует, строго говоря, только как возможность причастности еще для следующих порядков, мы сталкиваемся с перспективой двух вечных реальностей. Бог в Себе и Бог, причастный творению. И что объединяет их, чем это может быть по логике? Они по определению не имеют общих «сущности» или «формы». Почему тогда у нас есть какое-либо право называть их обоих «Бог»? Что за утверждение мы делаем, говоря: «Единый или Непричастный, Творец и Спаситель есть один и тот же Бог» Диалектика причастного и непричастного приемлема в неоплатоническом контексте, поскольку абсолютное различение Единого, *ὑπερουσιότης*, от Его «эманаций», или *ζωή*, — это не вопрос: ничто не побуждает неоплатониста утверждать, что причастная реальность участвует в чем-либо большем, чем *ζωή*, которая отделена от трансцендентной *οὐσία* (отдельная ипостась в плотиновском и пост-плотиновском языке). Только для христианина *ζωή* и *οὐσία* должны быть приведены каким-то образом одна к другой. Неоплатониста также не беспокоит утверждение вечного «истечения» всех вещей из божественного ума; хотя христианин обязан выявить то, что является здесь непоследовательным — это полное разграничение между тварным и нетварным, полностью обусловленным и самобытным, случайным и необходимым.

Паламит может ответить, что первичной и объединяющей реальностью в Боге является Троица Лиц, Которые обладают как *οὐσία*, так и *ἐνέργεια*[79]. Мейендорф доказывает, что не подлежит сомнению тенденция, полностью соответствующая характерной каппадокийской и ранневизантийской традиции, рассматривать *οὐσία* в тринитарном богословии не более, чем в смутном или общем смысле опять-таки аристотелевской вторичной сущности. В отношении к божественной *οὐσία* мы вначале понимаем Бога как персонального, а затем как абстрактного. Однако в классических рассуждениях у каппадокийцев[80] *οὐσία* означает то общее (*κοινόν*) в Боге, что есть у всех Лиц; а это должно включать как божественное «Бытие-в-Себе», так и Его действования. Святители Василий и оба Григория утверждают против евномиан, что божественная *ἐνέργεια* не разделена между Тремя Лицами; и именно благодаря тому, что *οὐσία* и *ἐνέργεια* неразделимы, *ἐνέργεια* такова. Подобный аргумент использовался преподобным Максимом против моноэнергизма в христологии: две *οὐσίαι*, а следовательно две *ἐνέργειαι*[81], и Дамаскин следует этому, описывая божественную энергию как единую сущность и простоту (μία οὖσα καὶ ἁπλῆ)[82] в силу простоты божественной *οὐσία*. Кажется, будто обращение к троичному догмату фактически указывает нам на идентичность *οὐσία* и *ἐνέργεια*: если первичные реальности, «первые сущности» — это Лица Троицы, тогда *οὐσία* и *ἐνέργεια* являются идентичными способами утверждения о самих себе. И поскольку мы имеем дело с совершенно простой *οὐσία*, то мы также имеем дело и с совершенно простой *ἐνέργεια*. Мы не характеризуем сущность случайными и дискретными действованиями (как уже видели в настоящей статье). Ни *οὐσία*, ни *ἐνέργεια* не могут быть субъектами утверждения в их собственной действительности. Реально они даже не являются различными способами утверждения: Бог производит действие в категории сущности.

Конечно, это откровенный аристотелизм, и вполне понятно, почему: классическая тринитарная схема была разработана фактически без ссылки на неоплатонизм. И *ἐνέργεια* для Аристотеля означает не более чем «действительность», или, более строго, реализацию разновидности «энтелехии» — той, которая включает в себя свой собственный результат или является им (скажем, рассматривание или понимание в противоположность изучению или построению, которые определяются внешним результатом)[83]. Действительность — это наиболее универсальное определение бытия, «здесь-бытие, иное, чем потенциальное», предложенное в

«Метафизике» — единственное определение, которое может быть расширено для сверхъестественных, нематериальных и вечных реальностей[84]. О таковых можно сказать, что их *οὐσία* есть *ἐνέργεια*, или, что «их действительность утверждается в категории сущности»[85]. Они есть *здесь* в действительности и поэтому являются *οὐσίαι* в смысле «первых» или «первичных» сущностей, они — реальное бытие; и, следовательно, это все, что может быть сказано путем их *дефиниции*, их «вторичная» реальность — это просто «здесь-бытие», действительность, *энергия*. Фактически это корни томистской концепции Бога как чистого действия, Его *эссенция* (*вторичная сущность*), являющаяся актом Его существования (*esse* или *actus essendi*). По смыслу *энергия* очень близко соответствует *actus essendi*, бытию-в-действии в аристотелевском контексте; это не означает способ причастного бытия, отличного от бытия непричастного, поскольку (как утверждает сам Палама, следуя Максиму)[86] логически не может быть такой вещи, как сущность без действования. По своей собственной природе *οὐσία* должна быть в энергиях (ἐν ἐνεργείᾳ); не может быть изолированной внутренности абсолютно неподвижной сущности, «внутренней сущности», как предмета для дальнейшего утверждения. (Возможно, сейчас прояснится, почему как можно дольше в настоящей статье я избегал термина «essence» (сущность), выражающего именно такую конкретную внутреннюю реальность.)

Теперь, если *οὐσία* рассматривается таким образом в аристотелевской манере как абстрактное (или формальное) понятие, а не наименование квази-объекта, то очевидно, что знание *любой* *οὐσία* «в самой себе» немыслимо (не невозможно, как в ямвлиховском неоплатонизме, а именно *невообразимо*): о ней ничего не известно. Познаваема лишь «сущность-в-действии», свойства вещи, испытанные как присущие известному объекту, *esse*, актуально существующие в отношении. *Οὐσία*, если перенять язык Хайдеггера[87], — это всегда *παρουσία*. А ум для аристотелика в силу ограниченности является пассивным в отношении к чему-либо и лишь «информируется» бытием-в-действии. В этой системе сказать, таким образом, что знание есть знание *ἐνέργεια*, а не *οὐσία*, — это утверждать очевидное. Что же тогда происходит с непознаваемостью Бога по «сущности»? Ясно, что мы знаем Бога только постольку, поскольку Он воздействует на нас, причем таким, каким Он представляется нам, а не таким, каким Он представляется Себе: но это не является специфичным для нашего знания о Боге. Специфично для него то, что, поскольку боже-

ственное *actus essendi* (бытие-в-действии) совершенно просто, неописуемо, самодостаточно и неограниченно, поскольку его нельзя определить через какое-либо иное бытие, оно никогда не может быть познано или понято в своей полноте ограниченным субъектом. Ограниченное бытие может быть каким-либо образом постижимо ограниченным умом, его «действие» может быть адекватно описано в умозрительных понятиях, хотя его *esse*-как-таковое, его «здесь-бытие» как уникальное бытие является недоступным для концептуализации, и было бы огромной, безусловной ошибкой описывать его как таковое. Но действования Бога так описаны быть не могут, поскольку они происходят иным образом, в котором Его единственное *actus essendi* открывается для нас; они не являются случайными и ограниченными событиями, похожими на деятельность ограниченных существ. Нужно ли говорить еще что-либо о непостижимости Бога? Деликатное отношение Лосского к языку, предполагающее, что «непостижимость» — это неотъемлемое свойство божественной *οὐσία*[88], приводит в замешательство: «непостижимость» *означает* «быть закрытым для понимания любому мыслящему субъекту». Лосский неодобрительно относится к предположению, что непознаваемость Бога — это производная слабости или предельности наших ограниченных умов; но что же еще это может быть? Я думаю, что Лосский (и его последователи) сбиты с толку простым утверждением: «Бог непостижим в силу *необходимой* ограниченности наших умов», из-за той идеи (не отстаиваемой серьезно никем из христианских мыслителей), что наша неспособность познать Бога как Он есть — это *случайное* ограничение наших умов, зависящее от их соотношения с телом. Учение Аквината о том, что видение Бога после этой жизни — это видение Его *сущности* (*essentia*) (паламиту это как красная тряпка для быка) означает только, что *в жизни вечной* (*in patria*)[89] божественное *actus essendi* открывается нам непосредственно, без привлечения каких-либо посредствующих тварных элементов[90]. Совершенно ясно (хотя Лосский, кажется, не осознавал этого)[91], что это не есть какое-либо понимание каково-это-быть-Богом.

Такой взгляд на божественную непостижимость обходит понятие «причастности»: единственный ее вид в настоящей работе — тот, который авторы-неотомисты (кивая в сторону Гуссерля) называют обычно «умственный» — смысл его, как я понимаю, просто в том, что субъект «становится» объектом настолько, насколько объект занимает и «информирует» (в оп-

ределенном смысле) субъект[92]. «Вы — музыка, пока она продолжается». С субъектом, грубо говоря, происходит то, что совершает объект, и происходит так, как он открывает себя субъекту. Западная мистическая традиция решительно настаивает на том, что обожение человека по благодати — это идентификация его собственной воли с волей божественной: он исполняет то же, что исполняет Бог, Чьи действования, как они и были, — божественные, оставаясь и впредь таковыми[93]. В человеке происходит то, что соделывает Бог. Является ли это адекватным результатом обожения? Большинство восточно-христианских богословов, вероятно, с этим бы не согласились, но, если так, они должны были бы попытаться объяснить, кто действует больше (Бог или человек. — *Прим. пер.*), без обращения к модели «причастия», которая (как мы уже увидели) создает некоторые проблемы для рационального и библейского богословия. Целью моей статьи отчасти было продемонстрировать, что философски паламизм скорее неудачный союз аристотелевской и неоплатонической систем, типичный крайний реализм неоплатонической метафизики, приукрашивающий (и запутывающий) терминологию, более понятную в терминах (хотя, возможно, и неадекватных) аристотелевской логики, уже использованных в христианском троичном богословии. Если эта точка зрения корректна, то паламизм, рассматриваемый классически, ограничивается реалистической и почти материалистической идеей причастия, которая ведет к серьезной терминологической неясности: если такой взгляд на причастие описывается, чтобы стать предпочтительным в христианском богословии (я надеюсь, это не так), то позвольте по крайней мере иметь более строгое определение используемых терминов и меньше заимствований из аристотелевских источников. А если этот взгляд не является предпочтительным, то мы обязаны принять, что паламизм как *метафизическая теория* должен быть отнесен к *сумрачному миру*, заполненному сравнительно интересными, но в конечном счете непонятными спекуляциями — как у Оригена, Жильбера де ла Порре и других, и которые, несомненно (будем откровенны), имеются у Григория Нисского, Августина и Аквината.

В нашем столетии паламизм оказал удивительно сильное и плодотворное влияние на восточно-христианское богословие и, как результат, появился, чтобы занять привилегированное положение внутри него. Однако мне кажется спорным, что он стал достаточно плодотворным там, где был принят с минимальным «фундаментализмом»: у Лосского он видоизменяется на впечат-

ляюще последовательный персонализм[94], где различение между «природой» и «личностью» играет значительно более важную роль, чем различение между «сущностью» и «энергией», несмотря на горячую защиту Лосским последнего на всем протяжении своей жизни; и перспектива этого персонализма в равной степени видна в работах Флоровского, Станилоэ, Клемана и Яннараса. Паламизм Станилоэ[95] отмечен его практически уникальным пониманием (существенно более систематической) космологии преподобного Максима Исповедника: *энергии* очень точно уподобляются творящим *логосам* (λόγοι) (развивая, таким образом, любимую тему Лосского), и тем самым в значительной мере проливается свет на их отношение к сотворенному миру. А Яннарас, возможно, наиболее яркий богослов-философ в современном православном мире, объединил персонализм и волюнтаризм Лосского и Флоровского с анализом понятий «бытия», взятым из метафизики Хайдеггера: здесь с редкой ясностью и точностью представлены бытие как присутствие (*οὐσία* как *παρουσία*), действительность как превосхождение себя (*ἔκστασις*) и знание как «интенциональная» связь[96]. Ни для кого из этих богословов (несмотря на их утверждение об обратном) паламизм не является систематически нормативным; однако у каждого из них паламизм — необходимый метод для «экзистенциального» богословия, то есть богословия, которое сосредоточено на Самооткровении Бога человеку. Как отмечалось в начале настоящей статьи, это то, что составляет существенную долю привлекательности паламизма; трудность состоит в том, чтобы сформулировать такое богословие без уступки либо неоплатонической иерархической космологии, либо присущей развитию метафизики[97]. Все же я должен убедиться, что паламитская терминология, как она есть, — адекватное средство и может предусмотреть все, и лишь адаптация паламизма, сделанная таким мыслителем как Яннарас, кажется многообещающей. А чтобы никто не представлял бы себе, что западное богословие абсолютно бесплодно в этом отношении, я могу добавить, например, что в рамках томистской традиции методом, использованным несколькими выдающимися западно-европейскими богословами нашего столетия — Маритеном, Ранером и Фарером, — стало творческое приспособление отчасти устаревшего схоластического словаря.

Проблема здесь в том (в значительной степени благодаря неутомимым усилиям Лосского и его учеников), что паламизм появился как учение Восточной церкви о богопознании, и любое

критическое исследование паламизма интерпретируется как наступление на созерцательное и опытное православное богословие. Однако, как я уже отметил, многие ученые, никоим образом не настроенные против восточной традиции, выразили серьезное сомнение по поводу того, является ли паламитское различение *οὐσία* и *ἐνέργεια* действительно логичным развитием богословия каппадокийцев или преподобного Максима. Для полного обсуждения этого потребовалась бы отдельная статья, поэтому я ограничиваюсь утверждением (следуя позиции Е. фон Иванке, высказанной им в: «Palamismus and Väteradition»), что «паламитские» пассажи в писаниях каппадокийцев[98] должны быть связаны с несколько иными строками[99], в которых говорится, что божественные *силы* или *энергии* сами по себе непознаваемы или непостижимы. Мы познаем божественную природу через ее энергии, а не «саму в себе»[100], но мы не постигаем ни природу, ни энергии. Это практически точно воспроизводит учение Филона о том, что нам неизвестно *происхождение* (*εἶναι*) Бога, а лишь известно Его *бытие* (*ὕπαρξις*) через *силы* (*δυνάμεις*), которые *около сущего* (*περὶ τὸ ὄν*)[101], хотя сами по себе они не допускают отчетливых, отдельных, понятных утверждений. Здесь можно также привести похожее томистское заявление: мы знаем о Боге, что Он есть (*quod est*), но не каков Он есть (*quid sit*), и что, таким образом, мы знаем Его в Его *esse*, а не через какое-либо представление о безграничной *essentia*. С тех пор, как каппадокийцев перестала занимать проблема причастности, несмотря на их выраженные неоплатонические ассоциации[102], вряд ли использование ими *οὐσία* и *δύναμις* или *ἐνέργεια* предполагает что-либо большее, нежели эту ясную чисто эпистемологическую точку зрения. Отметим, что Григорий Нисский может говорить о познании Бога в Его «действиях» как просто начатке знания, получаемого путем раскрытия образа Божия в собственном сердце[103]. Здесь, как и в другом месте[104], *ἐνέργεια* понимается не более чем в смысле того, что каузально совершается Богом в мире. А это можно сравнить со следующим утверждением преподобного Максима: «В различных *логосах* тварных вещей мы созерцаем божественные *энергии* так, будто их множество, наши ограниченные умы инстинктивно возводят божественное действие к неограниченной множественности»[105]. Можно привести значительно больше пассажей у каппадокийцев и Максима; и в итоге они наводят на мысль, что паламитское разделение (между сущностью и энергиями. — *Прим. пер.*) имеет не более чем вербальные параллели в раннем богосло-

вии. Некоторым образом он ввел специальный эпистемологический смысл в онтологическое различение, реально присущее Богу[106], вероятно, чтобы надлежащим образом ограждать точку зрения на причастность Богу, *обожение*, которая кажется необоснованно «реалистической».

Если бы православный богослов мог допустить, что паламизм — это оригинальный *эксперимент* в византийском богословии, а не кристаллизация универсального исповедания веры, восходящего к эпохе Соборов, то в конце концов он стал бы более способным к пониманию реального значения паламизма и его роли в историческом контексте. Если Паламу используют, чтобы отвергать чрезмерно реалистический взгляд на *обожение*, то мы должны спросить: *почему*, что его выделяло? — чтобы препятствовать такому взгляду; а это может привести нас снова к вопросу, не являются ли западные представления о богопознании действительно слишком номиналистическими, внешними и концептуальными, оставляющими слишком мало места для главного откровения о Боге в Иисусе, Его отдании Себя[107], кеногическом сострадании и отождествлении Себя с нуждами этого мира[108]. Это — богословский вопрос невероятно современного (и неустаревающего) значения, и он не решается восстановлением остатков сомнительной схоластики. Будем благодарны Паламе за свидетельство его собственного боговидения как самопричастной любви, и окажем ему услугу, не канонизируя недостатки его системы.

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Серьезность рассмотренных в статье проблем не оставляет сомнений, однако подход к ним и сама постановка страдает теми же недостатками, в которых автор (иногда столь резко) упрекает святителя Григория Паламу. Недостаточность чисто терминологической постановки здесь очевидна, поскольку всегда таит в себе недосказанность о предметах, превосходящих человеческое разумение. В то же время Палама исходит именно из проблемы невыразимости понятий об этих предметах в рамках какого-либо научного познания (будь то философия или даже богословие) без духовного знания, которого «так никогда и не будет, если благодаря вере знание не сочетается с любовью к Богу»[109]. «Наивность» же философского представления с избытком восполняется мудростью тайнозрителя, который ясно видит границы внешнего знания и логика которого безупречна, когда он говорит, что если бы внешняя мудрость служила постижению и возвещению Божией мудрости, то «разве не оказался бы тогда в явном противоречии

с Собой Миротворец и Создатель <...> через премудрость, внедренную Им в Свое творение, даруя мудрость людям, а через Свое собственное пришествие обессмысливая эту дарованную Им мудрость в лице воспринявших ее»[110].

Отметим, что попытка строго системного подхода фактически лишает автора статьи возможности адекватной оценки паламизма, имеющего, конечно, основание в патристическом богословии, но не столько в терминологическом смысле, сколько в смысле опытного познания Того, Который Сам открывает Себя ищущим, превосходя всякую систему или внешнее рассуждение о Себе. Строго говоря, система богопознания вообще не происходит от логики наших рассуждений, а нисходит к доверяющим «отеческим словам» и «в чистоте сердца» ждущим «точного знания, которое дается опытом»[111]. Иными словами, не имея точки опоры в таком «точном знании», невозможно перевернуть мир православного богословия, который не покоится на законах логики или неких систем, но сам производит их из себя, персонифицируя в лице подвижников, каковым и является святитель Григорий Палама.

Рассмотрим последовательно философские претензии Роана Уильямса к паламизму и попытаемся разобраться, так ли опасны они вне философского контекста. Прежде всего следует вспомнить, что критиками паламизма в богословском контексте являются, как правило, приверженцы томизма, и первым из таких критиков стал сразу вскоре после кончины Паламы афонский иеромонах Прохор Кидонис, знаток западного богословия и переводчик Фомы Аквинского на греческий язык, выступивший против патриарха Филофея и всех его епископов на Соборе 1368 года с аргументами следующего содержания:

— познание истины, добра или красоты Бога есть познание Его Самого в Его сущности, которая является вечно действенной;

— действенная сущность Божества воспринимается соразмерно воспринимающим, поэтому различение между сущностью и энергией укоренено не в божественном, а в тварном порядке;

— Фаворский свет не был Божеством, так как явлен во времени и пространстве и видим телесными очами;

— подобно соединению тварной и нетварной природ во Христе, от Которого он исходил, Фаворский свет был одновременно и тварным и нетварным.

Вся богословская критика паламизма во многом вращается вокруг изложенных аргументов Кидониса, о чем не пишет Роан Уильямс, стараясь искусственно разделить философский и богословский аспекты учения.

Позднее другой византийский томист патриарх Геннадий Схоларий дал философское обоснование учения о сущности и энергиях, опираясь на то, что божественное действие видится по-разному: со стороны Бога оно бесконечно, нетварно, вечно и абсолютно равно Его природе, а со стороны творения это действие, проявляемое во многих вещах, бесконечным быть не может, но в аристотелевском представлении

осуществляется только благодаря исходной действительности бесконечной энергии[112]. Таким образом, в тварном мире, где ясно разделены сущность вещей и их акцидентальные действия, действие бесконечной сущности Бога не является бесконечным. Однако, по Схоларию, различие между сущностью и энергиями не вполне реально в силу божественной простоты, но и не исключительно умственно, так как «сделало бы наше богословие пустым и излишним»[113]. Как видим, и философская система может оставаться открытой для непостижимого, в то же время не переставая быть системой, основанной на логике.

Такой подход не устраивает Уильямса, который хочет абсолютной терминологической ясности, пытаясь втиснуть паламизм то в рамки жесткой логики, некорректно соотнося паламитские понятия сущности, действия и отношения с категориями Аристотеля, то в рамки схоластики Аквината, связывая энергию с *actus essendi* (бытием-в-действии) Бога, то возводя *οὐσία* на вершину неоплатонической иерархии. При этом ответственность за неудачу своих попыток автор возлагает на Паламу. Но, по-видимому, проблема неадекватного восприятия паламизма лежит в иной плоскости. Все дело в отношении к традиции, той традиции, выразителем которой по соборному признанию стал святитель Григорий Палама. Если это отношение является внешним, умозрительным, хотя, возможно, и искренне заинтересованным, то неизбежны трудноразрешимые недоумения. Так, например, говоря о попытке Паламы «сохранить православность» при различении сущности от энергии с помощью выражения «триипостасная *οὐσία*», Уильямс критикует ее за утрату реального отличия *οὐσία* от *ὑπόστασις*, необходимого для полемики. При этом автор совершенно не воспринимает святоотеческое выражение о *соединении без слияния и различении без разделения*[114], как нельзя лучше определяющее антиномическую особенность православного богословия. И никакой «опасности» трансцендирования сущности над ипостасями Троицы, равно как и над энергиями, здесь не выявляется.

Другой момент неадекватного восприятия различения сущности от энергии вне православной традиции связан с природным рождением Сына и волевым творением мира, которые неразличимы, если нет различия сущности и энергии. Уильямс странным образом выводит отсюда связь рождения Сына с неким развитием в сущностном бытии Бога, делая затем заключение о некорректности упомянутой посылки Паламы. Хотя совершенно ясно, о чем идет речь у Паламы: не различая энергию и сущность, мы волевой или энергийный акт творения мира одновременно понимаем и природным, подобным рождению Сына или исхождению Духа[115].

В конечном счете, не различая сущность и энергию, мы неизбежно приходим либо к утверждению о причастии существа Божия для творения, что означает возведение твари на уровень Лиц Троицы, либо, если мыслить полное разделение, то нельзя вообще говорить о какой-либо причастности, и божественная сущность — простая и неделимая,

остается непричастной. Здесь Роан Уильямс, неожиданно переходя на язык философии, хочет показать возможное разрешение богословской проблемы причастности в том, что она может быть описана иным образом, чем у Паламы, например, опираясь на триадический принцип устройства всякой реальности, свойственный неоплатоникам. Основной триадой у них является:

— самобытная *сущность* (непричастная);
— *жизнь*, осуществляющая сущность;
— *ум*, соединяющий разные сущности.

В прокловской теологической системе «все недопускающее причастности себе дает существование тому, что допускает причастность себе, и все субстанции, допускающие причастность себе, устремляются к существованию (*ὕπαρξις*), не допускающему причастности себе»[116]. Прокл объясняет это тем, что если недопускающее причастности не порождает того, что допускает причастность, то оно остается бесплодным, не имея ничего ценного в себе. Но это уже невозможно принять богословски, учитывая божественную самодостаточность и *перихорисис* внутритроичных отношений. Кроме того, для неоплатоника причастная реальность не участвует ни в чем большем, чем *жизнь*, которая абсолютно отделена от трансцендентной *сущности*. Для христианина же *жизнь* и *сущность* должны быть каким-то образом соотнесены. Таким образом, неоплатоническая диалектика причастного и непричастного, оставляющая *сущность* неприступной, никоим образом не объясняет христианской антиномии, которая зиждется на таинстве Боговоплощения.

Можно найти много других характерных особенностей неоплатонических систем, которые не могут быть перенесены на богословский уровень, однако это не входит в нашу задачу. Автор статьи также находит в этом определенные трудности и, как мы видим далее, от философского рассмотрения отношения сущностей переходит к персональным отношениям, что, конечно, более обоснованно для христианского богословия вообще, не говоря уже о православной традиции.

Однако, все же проводя сопоставление *ἑνάδος* Прокла с *δύναμις* Дионисия только лишь на основании их общей «посреднической цели», Уильямс подводит нас либо к томистской модели множественности «божественных сил», если она проистекает из множественности творения, либо к философской модели Прокла (которую автор приписывает и Дионисию), когда эти силы предшествуют творению. Паламитское решение автор считает неудачным, поскольку оно так или иначе подходит к вечной множественности посреднических факторов и к совечному вторичному периоду творения, где есть «неисполненные или нереализованные потенции», что, по его мнению, ведет к неоплатонизму. Эти рассуждения сходны с варлаамитскими, которые однажды уже были опровергнуты святителем Григорием[117]: «Божия сущность — везде, ибо, сказано в Писании, "Дух наполняет все" (Прем. 1:7) по своей сущности; везде и обожение, неизреченно присущее этой сущ-

ности и неотделимое от нее как ее природная сила. Но как огонь невидим, если нет материи или чувствилища, воспринимающего его светоносную энергию, так и обожение невидимо, если не оказывается материи, восприимчивой к явлению Божества; когда же получит пригодную пребывающую в непомраченном состоянии материю, а такова всякая очищенная разумная природа, не отягощенная покровом многообразного зла, тогда и обожение созерцается как духовный свет, а вернее, и обоживаемых делает духовным светом».

Как мы видим, «нереализованные потенции» — это в действительности тот «невидимый огонь», который *пока* не воспринят разумной природой, но *имеет быть* воспринятым в будущем, подобно тому как уже был в полноте воспринят воплотившимся Словом. Поэтому если взглянуть на актуализацию божественных сил со стороны творения, то нужно заметить, что актуализация происходит через человеческую личность и ее отношение к божественным проявлениям. И этот процесс в персональном смысле не завершен.

Далее в статье совершенно необоснованно паламит склоняется к утверждению в Троице Лиц «первичной сущности», а *οὐσία*, ссылаясь на Мейендорфа, опять рассматривается в смысле аристотелевской «вторичной сущности». Учитывая отсутствие здесь точной ссылки в статье, напомним, что, говоря о «триаде» *энергия—сущность—ипостась*, отец Иоанн прежде всего подчеркивает причинно-следственное отношение и приводит следующие слова Паламы из его полемики против Акиндина: «Природных энергий же и сил одно превыше как причина, — триипостасная сущность, и внутри триипостасной сущности одно превыше как причина, — Источная Божественность, то есть Отец»[118]. Ничего похожего на аристотелизм здесь нет. Более того, Палама в той же полемике, а также в письме к Даниилу Энийскому допускает именование Сына и Духа «энергиями» Отца в ипостасном смысле, отличая Их от неипостасных энергий, принадлежащих всем трем Божественным ипостасям. Поэтому сомнительно рассуждение Роана Уильямса, когда *οὐσία* и *ἐνέργεια* фактически объявляются просто идентичными способами утверждения о самих себе, что подводило бы к томистской концепции *бытия-в-действии* (*actus essendi*). Тогда следовало бы различать такую *сущность* (*essence*), которая выражала бы некую «внутреннюю конкретную реальность», как пишет автор статьи, и здесь мы уже совершенно переходим на почву томизма, имеющего иные корни, уходящие к исповеданию *filioque*.

Критически рассмотрев некоторые аспекты переведенной нами статьи, все же отметим несомненную полезность прочтения ее для православного читателя, интересующегося современным развитием паламизма. Автор, хорошо знакомый с первоисточниками и работами видных современных ученых в этой области, анализирует паламизм как систему извне, не зная православную традицию бытийно. Это, видимо, и обусловило его заключение о паламизме как некоем богословском «эксперименте», а не исповедании веры, внутренне подготов-

ленном всем развитием святоотеческого Предания. Хотя, впрочем, тут же он признает самоценность свидетельства Паламы именно для западного мира, где разрешение богословского кризиса «не решается восстановлением остатков сомнительной схоластики». Однако гораздо важнее, на наш взгляд, вывод Роана Уильямса о плодотворности паламизма именно в наше время, когда он «видоизменился» на последовательный персонализм, систематично разработанный прежде всего такими выдающимися православными богословами, как Лосский, Станилоэ[119] и Яннарас. При различении *энергия—сущность—ипостась*, как отмечает Уильямс, наиболее ясно показано соотношение этих понятий у Яннараса, использовавшего философскую терминологию хайдеггерианского экзистенциализма[120].

Существенным является то, что не только богословско-философские системы, но и современная аскетическая практика имеет в своем основании паламизм. Мы видим это, например, у митрополита Иерофея (Влахоса)[121], жизнь и труды архимандрита Софрония (Сахарова) раскрывают паламитский персонализм как живую традицию Православной Церкви[122], никогда не прерывающуюся в святых подвижниках, из которых ближайшим к нам по времени был преподобный Силуан Афонский, наставник отца Софрония.

Диакон Георгий Завершинский

Примечания

[1] См. сборник статей: *В. Н. Лосский.* По образу и подобию. Пер. с фр. В. А. Рещиковой. М., 1995. О Яннарасе см.: *Роан Уильямс.* Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса. В сб. «Соборность». Пер. с англ. А. Кырлежева. М., 1998.

[2] *Lossky.* The Vision of God. London, 1963, chapter i, passim. (*Вл. Лосский.* Боговидение. Пер. с фр. В. А. Рещиковой. М., 1995. С. 5—13). *Lossky.* In the Image and Likeness of Cod. New York, 1974 & London 1975. P. 51, 56—57.

[3] См., напр., статью: *John Musther.* Exploration into God: an examination. In: Orthodoxy and the Death of God, ed. A. M. Allchin. London, 1971. P. 57—77; ср. *M. Paternoster.* Against the Agnostics. In: Sobornost', v. 10, 1970. P. 709—720. и *D. W. Allen.* Orthodoxy and the New Reformation. In: Sobornost', v. 4, 1966. P. 227—232.

[4] *Lossky.* The Vision of Cod. P. 30—36; См.: *Dom E. Lanne.* La vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénee. In: Irénikon xxxiii, 1960. P. 310—320.

[5] Полная библиография потребовала бы значительно больше места, чем нам предоставлено. Кроме работ: *Вл. Лосский.* Боговидение (М., 1995) и *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология святителя Григо-

рия Паламы (М., 1996) — имеются следующие исследования: *G. Habra.* The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas. In: ECQ xii, 6—8, 1958; La signification de la transfiguration dans la théologie byzantine. In: Collectanea Cisterciensia xxv, 1963; *L. C. Contos.* The Essence-Energies Structure of St Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation. In: Greek Orthodox Theological Review xii, 1966.

[6] De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu. Paris, 1971.

[7] The Creek East and the Latin West. London, 1959; ср. Christian Theology and the Eclipse of Man. In: Sobornost' vii. 3, 1976. P. 166—179.

[8] Например, *E. von Ivanka.* Palamismus and Väteradition. In: L'Eglise et les églises, vol. ii. Chevetogne, 1955. P. 29—46; *C. Journet.* Palamisme et thomisme. In: Revue Thomiste ix, 1940. P. 429—452; *Dom P. Sherwood.* Glorianter Vultum Tuum, Christe Deus: Reflections on reading Lossky's The Vision of God. In: St. Vladimir's Seminary Quarterly x. 4, 1966. P. 195—203; *E. L. Mascall.* The Openness of Being. London, 1971, appendix iii. P. 217—250; *J.-P. Houdret.* OCD. Palamas et les Cappadociens. In: Istina, 1974. P. 260—271; *J.-M. Garrigues.* OP, L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur. *Ibid.* P. 272—296; and *Dom Illtyd Trethowan.* Lossky on Mystical Theology. In: The Downside Review 309, October 1974. P. 239—247.

[9] Здесь, конечно, я не имею в виду блестящее и значительное исследование отца Иоанна Мейендорфа: *John Meyendorff.* A Study of Gregory Palamas. London, 1964. (Рус. пер.: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб, 1997).

[10] Это не столь важно, но нужно отметить, что термин *essentia* в схоластике имеет оттенок концептуальной дефиниции, рационалистичной формы и т.д., который здесь скорее вреден. Позднее я возвращусь к этому.

[11] Прочитанной 17 ноября 1955 г. в Париже.

[12] См.: *Palamas.* Capita 78 (MPG cl. col. 1176B), 109—111 (1196A—1198A), 145 (1222BC), и т.д.

[13] *Cap.* 109 (1196A); ср. *Theophanes* (MPG cl. col. 941A).

[14] *Cap.* 110 (1196CD); ср. *Theophanes* (944A).

[15] *Cap.* 135 (1216B).

[16] См. напр.: *Cap.* 75 (1173B); ср.: *Meyendorff.* Op. cit. P. 182—183.

[17] *Cap.* 145 (1221C).

[18] L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur. In: Istina, 1974. P. 275.

[19] *Cap.* 78 (1176B).

[20] Напр., см.: *Theophanes* (929A).

[21] Аристотель ввел десять категорий: сущность или субстанция (οὐσία), количество (ποσὸν), качество (ποιὸν), отношение (πρὸς τι), место (ποῦ), время (ποτέ), действие (ποιεῖν), страдание (πάσχειν), положение (κεῖσθαι), владение (ἔχειν). Впоследствии, однако, он отбросил две последние категории. — *Прим. пер.*

[22] *Cap.* 134 (1216B); ср.: *Meyendorff.* Op. cit. P. 210.
[23] *Cap.* 127 (1209C); ср.: *Cap.* 128 (1210CD).
[24] *Cap.* 135 (1215BC).
[25] Здесь, и в настоящей работе вообще, я полностью согласен со статьей *Dom Illtyd Trethowan.* Op. cit.
[26] Классическое описание этого дано в 8-й главе книги *E. L. Mascall.* He Who is. London, 1943.
[27] О том, что «Бог» не суть надлежащее имя см.: *G. E. M. Anscombe* and *P. Geach.* Three Philosophers. Oxford, 1961. P. 109—110, 118 ff.
[28] См.: *Meyendorff.* Op. cit. P. 225.
[29] В книге *J. Owens.* The Doctrine of Being in the Aristotelian «Metaphysics». Toronto, 1951, представлен исчерпывающий обзор. Я не обвиняю неоплатоников в индифферентности к логике, но, как это распространено среди христианских авторов, их мысль (неоплатоников. — *Прим. пер.*) несомненно порождает замешательство подобного рода.
[30] В статье The Cambridge History of Later Creek and Early Medieval Philosophy. In: ed. *A. H. Armstrong.* Cambridge, 1970. P. 319 ff.
[31] Там же. P. 321.
[32] См. *Anscombe and Geach.* Op. cit. P. 7—13.
[33] Там же. P. 34—35.
[34] Там же. P. 117—118.
[35] «Три образа Бога: сущность, энергии, Троица Божественных Ипостасей...», — Cap. 75 (1173B).
[36] Как это видно у Дионисия (несмотря на попытки Лосского разрешить противоречие: см. «Апофаза и троическое богословие» в: По образу и подобию. С. 26—40).
[37] У Плотина, подобно тому, как свет ослабевает по мере удаления от источника, так и все бытие, созданное Божеством, является только отблеском Его величия, и, опускаясь с одного уровня на другой, постепенно затемняется, оканчиваясь полным мраком. — *Прим. пер.*
[38] См.: *Meyendorff.* Op. cit. P. 218 ff.
[39] *Theophanes* (929A).
[40] *Meyendorff.* Op. cit. P. 218—219.
[41] Там же. P. 215—216, 218—221.
[42] *Cap.* 96—98 (1189BC), 143 (1220D).
[43] Согласно святителю Афанасию Великому и преподобному Иоанну Дамаскину, сотворение мира есть акт воли, а происхождение Лиц — акт природы. Об этом см., напр.: *В. Н. Лосский.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 37. — *Прим. пер.*
[44] См., напр.: The Mystical Theology of the Eastern Church. London, 1957. P. 58 ff. (*В. Н. Лосский.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — С. 37).
[45] См. превосходное исследование: *G. C. Stead.* The Significance of the Homoousios. In: Studia Pairistica 111, part i. P. 397—412.

[46] Это более сложное представление, чем обычно допускают православные богословы.
[47] Замечание ясно прозвучало в исследовании *G. Grondijs.* The Patristic Origins of Gregory Palamas's Doctrine of God. In: Studia Patristica V, part iii. P. 323—328, очень трудном для понимания во всех остальных отношениях.
[48] Несмотря на утверждение, что нет *οὐσία* без *ἐνέργεια.* — *Cap.* 136 (1216D).
[49] *Cap.* 109 (1196A).
[50] *Theophanes* (940B).
[51] *Cap.* 78 (1176B); cf. *Cap.* 111 (1198A); *Triads* (Défense des saints hésychastes. Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1959), III, ii, 5 рус. пер.: *Святитель Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. Пер., посл. и комм. В. Вениаминова. М., 1995. С. 310).
[52] *Cap.* 110 (1196D); cf. *Theophanes* (944A).
[53] Art. cit. P. 201—202.
[54] Cambridge History of Later Creek and Early Medieval Philosophy. P. 298.
[55] Более длинный, но не исчерпывающий список триад см. в Cambridge History. P. 314.
[56] См. издание сочинения Прокла: *E. R. Dodds.* Elements of Theology. Oxford, 1933, appendix i. P. 313.
[57] См. *G. E. L. Owen.* Plato on Not-Being. In: Plato: a Collection of Critical Essays. I. Metaphysics and Epistemology. Ed. G. Vlastos. New York, 1971. P. 223—267.
[58] *Plotinus.* Enneads V, v, 6: Cambridge History. P. 238, 291 (*Плотин.* Эннеады. Киев, 1995. С. 174—176).
[59] 137C—142A.
[60] Cambridge History. P. 238.
[61] См., напр.: *Proclus.* Elements 115 (*Прокл.* Первоосновы теологии. Гимны. Пер. А. Ф. Лосева. М., 1993. С. 85—86); *Dionysius.* De myst. theol. i, 1 (MPG iii, col. 997B) (*Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. Пер. с греч. СПб, 1995. С. 340—341); Cambridge History. P. 469.
[62] См.: *Прокл.* Первоосновы теологии. С. 84—114 (в разных местах).
[63] Cambridge History. P. 307.
[64] *De div. nom.* ii, 9 (MPG iii, col. 674—677).
[65] *De myst. theol.* iii (1033A).
[66] *De div. nom.* iii, 1 (680B).
[67] *De div. nom.* v-viii, xi (в разных местах).
[68] *De div. nom.* v, 8 (822C—824C).
[69] *De div. nom.* i, 4 (617B—624C); ii, 5 (641D—644B).
[70] *De div. nom.* ix, 7 (932AC). Об «аналогии», см.: *Lossky.* La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo-Areopagite. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-age v, 1931. P. 279 —309; о божественных идеях у Аквината см.: *E. L. Mascall.* Existence and Analogy. London,

1949. P. 152 ff., и *F. C. Coplestone.* Aquinas. London, 1955. P. 102, 147.
[71] *Cap.* 100 (1189D—1192A), 145 (1221C); *Theophanes* (941CD); *Triads* III, ii, 7 и 25.
[72] Op. cit. P. 220—221; cf. *Lossky.* Mystical Theology. P. 80.
[73] См. напр.: *Triads* III, I, 23; III, ii, 7 *Триады.* С. 286—287; 311—313).
[74] *Triads* III, ii, 7—11 (*Триады.* С. 311—316). Вследствие этого энергии ассоциируются с началом и концом творения, так как возврата энергий внутрь божественного бытия нет. Но, очевидно, оба рассматриваемых вида имеют одну разновидность множественности; и поскольку предполагается, что эта множественность связана с множественностью участника тварных форм, то мы не приближаемся к решению. И являются ли вечные энергии строго возвратными? Как *предведение* и *промысл* могут мыслится независимо от временного мира?
[75] *Cap.* 145 (1221C).
[76] Op. cit. P. 222—223. Мейендорф склоняется к предположению, что термины «вечный» и «необходимый» близки: но исследование учения Фомы Аквинского по этому запутанному вопросу (Summa Theologiae I, xix, 3, 7 и 10; и I, xxv, 1) показывает возможность различения вечного и необходимого «промышления» (то есть любви) Бога о Самом Себе от Его вечного и неизменного, но не необходимого промышления о мире: вечное промышление о мире от промышления о вечном мире.
[77] Шеррард проводит разграничение в точно таких же терминах, op. cit. P. 38.
[78] Мейендорф отрицает, что Палама считает энергии «объектами» или «вещами», поскольку они не есть «сущности» (то есть, по всей видимости, «первые субстанции»); но остается фактом, что если они воспринимаются как предмет для высказывания (как в паламизме), то это — бытие, понимаемое как бытие «вещей», op. cit. P. 224.
[79] *Мейендорф.* Op. cit. P. 212—213, 214—216, 217, 219, 220 и др.
[80] См., напр.: *Basil.* Adv. Eunomium i, 24 (MPG xxix, col. 565A); *Gregory of Nyssa.* Quod non sint tres dei (MPG xlv, col. 133A). In: *De comm. not.* (MPG xlv, col. 180C) и т.д.
[81] *Disp. cum. Pyrrho* (MPG xci, col. 337C, 345D—348A); *Ambig* (MPG xci, 1052, 1060A).
[82] *De fid. orth.* (MPG xciv, col. 860C) (*Преподобный Иоанн Дамаскин.* Точное изложение Православной веры. СПб, 1894. С. 173).
[83] Metaphysics VII, 6, 1048A25—B37.
[84] Metaphysics XI, 6, 1071B20.
[85] *J. H. Randall.* Aristotle. New York, 1960. P. 129—133; ср.: Cambridge History. P. 50.
[86] Напр.: *Cap.* 136 (1216D).
[87] Это соотношение установлено Яннарасом: см. его книгу Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως. Athens, 1976. P. 49—54.
[88] См., напр.: *Вл. Лосский.* Очерк мистического богословия. С. 22—24.
[89] В отличие от *in via* (земной жизни). — *Прим. пер.*
[90] *Sherwood.* Art. cit. P. 198—199; *Journet.* Art. cit. P. 450.

[91] *Вл. Лосский.* Боговидение. Глава 1-я; ср.: *Journet.* Art. cit. P. 444.
[92] См.: *Trethowan.* Lossky on Mystical Theology. P. 244.
[93] Это выражено с неповторимой ясностью в комментариях Хуана де ла Круса на вторую редакцию Spiritual Canticle, строфы 38 и 39: см.: The Complete Works. Trans. E. Allison Peers. London, 1943, vol. ii. P. 389—403.
[94] Что, очевидно, оказало огромное влияние на представление Мейендорфа.
[95] Например, в Christian Responsibility in the World. In: The Tradition of Life, ed. A. M. Allchin. London, 1971.
[96] Для краткого знакомства с системой Яннараса см. его статью: The Theology of Personhood, упомянутую выше.
[97] Как попытка предложить способ прямо здесь см.: *N. D. O'Donoghue.* Creation and Participation. In: Creation, Christ and Culture, ed. R. W. A. McKinney. Edinburgh, 1976. P. 135—148.
[98] *Basil.* De Spiritu Sancto 9 (MPG xxxii, col. 108D), Ep. 189 (MPG xxxii, col. 692C—693D), Ep. 234 (col. 869AB); *Gregory Nazianzen.* Or. 38, in Theophaniam, 7 (MPG xxxvi, col. 317B); *Gregory of Nyssa.* Contra Eunomium 13 (MPG xlv, 960C—961A), etc.
[99] *Basil.* Adv. Eunomium ii, 32 (MPG xxix, col. 648AB); *Gregory of Nyssa.* In. Cant. 11 (MPG xliv, col. 1009B), De beat. 7 (MPG xliv, col. 1280AB).
[100] *Basil.* Ep. 189 (MPG xxxii, 692D).
[101] *De immut.* xii, 62; xvii, 78—81.
[102] Об использовании триады *οὐσία—δύναμις—ἐνέργεια* см.: *De beat.* 7 (MPG xliv, col. 1280AB).
[103] Как в *De beat.* 6 (MPG xliv, col. 1268C—1269A); См.: *De hom. opif.* 11 (MPG xliv, col. 153C—155B). В последней монографии об эпистемологии Григория (*Maria-Barbara von Stritzky.* Zum Problem der Erkenntnis bei Cregor von Nyssa. Münster, 1973) подтверждается, что *ἐνέργεια* может означать для него не более, чем результат божественного действования в мире (S. 44), и что проблема причастия не обсуждается грубо «реалистическим» образом (S. 23—25, 47, 102 и др.); «понятие *μέθεξις* (причастие) — не более, чем онтологическое понимание» (S. 109).
[104] Ср. *Gregory Nazianzen.* Or. theol. v, 6 (MPG xxxvi, col. 140AB).
[105] *Ambig.* 22 (MPG xci, col. 1257AB); значению этого пассажа уделяется внимание в *A. Riou.* Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur. Paris, 1973. P. 60—61, — необычном и провокационном исследовании.
[106] *Sherwood.* Art. cit. P. 196—197, 199, пишет: «Можно сказать, что каппадокийское различение *сущность—энергия* и здесь имеет некоторый онтологический или метафизический смысл. Я не уверен, мне кажется, что он в основном эпистемологический, и систематических онтологических предпосылок здесь делать нельзя».
[107] См.: *O'Donoghue.* Art. cit. P. 142—143, 146—148.
[108] Об этом см. статью: *Роан Уильямс.* Быть народом: размышления над понятием «миряне». Альфа и Омега, №2 (24), 2000. — *Прим. пер.*

[109] *Триады.* С. 17.
[110] Там же. С. 23.
[111] Там же. С. 90.
[112] *Аристотель.* Метафизика IX 8, 1049B4—1051A33.
[113] Цит. по: *Триады.* С. 374.
[114] См. напр.: *Иеромонах Илларион Святогорец.* Исповедание православной веры святого Григория Паламы. М., 1995. С. 6.
[115] Об этом см., напр.: *Марк Эфесский.* Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов. Пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. В сб.: «Путь к священному безмолвию». М., 1999. С. 126—127.
[116] *Прокл.* Первоосновы теологии. Гимны. Пер. А. Ф. Лосева. М., 1993. С. 27—28.
[117] *Триады.* С. 298.
[118] *Протоиересвитер Иоанн Мейендорф.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб, 1997. С. 297.
[119] Станилоэ считает, что современное Православие заново открывает мистическое богословие через святителей Григория Нисского и Григория Паламу. См.: *Dumitru Staniloae.* Theology and the Church. Trans. by Robert Barringer. New York, 1980. P. 213.
[120] См.: *Уильямс.* Богословие личности. С. 183—188.
[121] См.: *Metropolitan of Nafpaktos Hierotheos.* Saint Gregory Palamas as a Hagiorite/trans. by Esther Williams, 1997, где обезличенности и отвлеченности современной религиозной жизни противопоставляется паламитский персонализм как живая святоотеческая традиция.
[122] *Диакон Георгий Завершинский.* Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова). Альфа и Омега, №3 (21), 1999.

Д. БУМАЖНОВ

ОПЫТ ХРИСТИАНСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ПЛЮРАЛИЗМА

Книга профессора Михаила Велькера «Христианство и плюрализм»[1] представляет собой курс лекций, прочитанный автором осенью 1996 года перед студенческой аудиторией Санкт-Петербурга. М. Велькер — уже второй немецкий богослов, чьи идеи становятся доступными русскому читателю при поддержке христианской молодежной организации «Offensive junger Christen» («Наступление молодых христиан» — НМХ)[2]. Существующее уже более 25 лет НМХ широко известно как в Германии, так и за ее пределами своей разносторонней благотворительной деятельностью. Идея помощи христианам России возникла у членов НМХ практически одновременно с падением «железного занавеса». Одним из множества добрых начинаний, среди которых, к примеру, можно назвать сбор и доставку продуктов для братии Валаамского монастыря и населения Валаама голодной зимой 1993 года, был и проект, предполагавший ознакомление верующих России с лучшими достижениями современного западного богословия. Предлагаемая вниманию читателя книга — один из этапов осуществления этого плана.

Несколько слов об авторе лекций. Доктор богословия и философии Михаил Велькер (р. 1947) преподает догматическое богословие на евангелическом теологическом факультете Гейдельбергского университета. Среди его научных трудов, отсылки на многие из которых можно найти в сносках к публикуемым лекциям, хотелось бы выделить монографию о «богословии процесса», в которой М. Велькер одним из первых в Германии обратился к философскому творчеству тогда еще мало известного в Европе американского математика и натурфилософа А. Н. Уайтхеда и опирающейся на него философской школы[3] (подробнее о Уайтхеде см. гл. 2-ю II части названной книги). М. Велькер является постоянным членом «Консультационной комиссии по

вопросам науки и богословия» при «Центре богословских исследований» Принстонского университета. Основной темой, так или иначе затрагиваемой во всех его работах, можно назвать проблему существования христианства в современной западной культуре. Опубликованные лекции представляют собой изложение основных идей М. Велькера по этому важнейшему для современной апологетики христианства вопросу.

Переходя к содержательной стороне книги, хотелось бы прежде всего сказать несколько слов о значении публикации лекций М. Велькера на русском языке. Факт прочтения и публикации лекций на тему «Христианство и плюрализм» в России может и должен рассматриваться как проявление бескорыстного желания внести вклад в дело духовного возрождения нашей страны, лишь недавно освободившейся от запрета на проповедание христианской веры и учения. Это вызванное искренней любовью к России желание поделиться лучшим из того, чем владеет современная западная теология (см. «Введение»), заслуживает ответного благодарного и беспристрастного, но, в то же время, свободного от некритического легковерия внимания. Книгу М. Велькера нельзя рассматривать иначе, как приглашение к диалогу о судьбе и месте христианства в современном мире, и чтобы этот диалог действительно состоялся, необходимо ясно дать себе отчет об условиях, в которых ему суждено было начаться.

Важнейшим из этих условий является различие культурных контекстов, в которых находятся автор и его потенциальная аудитория. Книга М. Велькера написана не о России и не о ее современных проблемах; автор не устает подчеркивать, что его волнует «кризис классических церквей индустриально развитых стран Запада». Как можно убедиться из текста лекций (см. I, 2.1)[4], Михаил Велькер предлагает свое понимание этого кризиса, осознавая себя продолжателем дела богословских школ, практически совершенно неизвестных в России. Таким образом, как восприятие книги в русле ее собственной традиции, так и приложение основных идей автора к современной российской действительности ставит перед рядовым русским читателем проблему, разрешение которой требует специальных богословских, философских и исторических знаний. Значит ли это, что книга может заинтересовать только узкий круг специалистов по современной протестантской теологии?

Не исключая специалистов из числа возможных читателей, скажем, что «Христианство и плюрализм» М. Велькера не может

не вызывать общий интерес уже глобальностью постановки своей центральной темы. Русская православная апологетическая литература небогата актуальными и компетентными обобщениями «путей западной культуры»[5], между тем как плоды последней в той или иной форме активно насыщают российский интеллектуальный рынок. Опыт христианского осмысления такого фундаментального принципа современной культуры, как плюрализм, первостепенно важен уже на уровне самой общей постановки вопроса о совместимости христианства и плюрализма и описания феномена плюралистического общества и его идейных основ.

Нельзя сомневаться в том, что лекции М. Велькера могут дать ценный импульс для обсуждения поднятых им вопросов. Благодаря понятийной емкости и смысловой насыщенности языка автору удается при сравнительно небольшом объеме текста обозначить целый спектр философских, социологических, антропологических и морально-этических проблем, подробно и зачастую критически характеризующих современный уровень осмысления плюрализма и плюралистических обществ (см. часть II). Здесь в особенности хотелось бы выделить представляющуюся плодотворной и конструктивной мысль М. Велькера о необходимости видеть в плюрализме не неопределенное многообразие или государственно сдерживаемый эгоизм, а конкретную сложную общественную форму, получающую на страницах книги убедительную, проблемно заостренную характеристику (см. II, 1). Проводимое М. Велькером в качестве фундаментального для плюралистических обществ различие между многообразием «свободных ассоциаций» и сферой «системных форм» позволяет задуматься над своеобразием российской общественно-политической ситуации, для которой типично преобладание «системных форм» над крайне малоразвитой сферой легальных общественных ассоциаций при гипертрофированном развитии иллегальных и незарегистрированных форм общественной активности.

Не менее важными, чем формула плюрализма как состояния общества, представляются мысли автора о культурно-историческом происхождении этого явления о его философских и богословских основах. Здесь наиболее существенным тезисом М. Велькера является усмотрение корней «творческого», противопоставляемого релятивизму плюрализма в раннем христианстве и Библии (II, 3.3). Профессор Велькер убедительно пишет о Церкви как о создаваемом Святым Духом сообществе, в котором различие благодатных даров увязано с динамикой нормативности и каритативной деятельности, а единство выражается в общем

предстоянии всех верующих перед Единым Богом в культе. Не выходя за рамки новозаветной эпохи, можно отметить, что данную концепцию «христианского плюрализма» следовало бы дополнить важнейшим для Нового Завета представлением о единстве христианского вероучения (ср. Гал. 1:8; Еф. 4:1—6; 1 Тим. 6:3—5). Вызывает возражения и противопоставление действия Святого Духа церковной иерархии[6].

В общей концепции книги идея «творческой плюралистичности» раннего христианства увязывается с предполагаемыми автором путями выхода из современного кризиса западных церквей, затрагивающего, в соответствии с анализом М. Велькера, не саму «иудейско-христианскую» традицию, а идеологические формы ее искажения (теизм, холизм, моралистм и др., см. I, 1.3). М. Велькер видит путь обновления «классических церквей Запада», с одной стороны, в новом обращении к Библии при отказе от попыток найти «единственно возможную всеохватывающую формулу, единую сквозную тему, "одну великую идею", пронизывающую всю библейскую традицию» (I, 2.2), а, с другой, в «терпеливом перенесении иного, можно даже сказать, культивировании контрастов и различий во имя живого познания живого Бога» внутри христианской общины (I, 5.3)[7].

Подобный плюралистический акцент, означающий для экзегетики ее полный разрыв с догматикой, а в жизни Церкви ставящий под вопрос единство веры и авторитет иерархии, самим автором понимается как высвобождение от навязанных западному христианству «идеологических форм» и возврат к истинно библейской традиции, которая и должна служить читателю точкой отсчета в осмыслении идей немецкого богослова. Так, помимо указания на приведенные выше библейские стихи, подчеркивающие единство христианского вероучения и харизматический характер рукоположения, следовало бы поставить вопрос о том, каким образом герменевтическая программа представляемого М. Велькером нового библейского богословия сопоставима с основанным на свидетельствах Священного Писания его традиционным христоцентрическим прочтением[8].

Нельзя обойти вниманием и то обстоятельство, что профессор Велькер определяет Библию как собрание свидетельств «потрясающего воображение опыта человеческого богообщения» (I, 2.3), что выдвигает на первый план аспект человеческой относительности в текстах боговдохновенных авторов и затемняет характер Священного Писания как Божественного Откровения. Увиденное под подобным углом зрения Священное Писа-

ние в концепции М. Велькера закономерно становится объектом плюралистического, т.е. не связанного единой темой прочтения (или нового «библейского богословия» (см. I, 2.2), по терминологии автора). Неудивительно, что для т.н. библейского богословия «важными оказываются именно различия тех или иных библейских традиций», которые «выражают как взаимосвязанные и близкие, так и независимые друг от друга и, по меньшей мере, не во всех отношениях сопоставимые друг с другом элементы опыта человеческого богообщения и эсхатологические чаяния» (I, 2.2). Здесь было бы интересно отметить, что все три приведенные М. Велькером примера возможного применения результатов «библейского богословия» в диалоге со здравым рассудком и естественными науками (I, 1—3) опираются не на контрастирующие идеи внутри Библии, а на углубленное понимание Библии именно как единой традиции.

Хорошо понимая, что побудительным мотивом этой «плюрализации» Библии является стремление оградить ее от «селективных систематизаций», мы, все же, хотели бы поставить вопрос о том, в достаточной ли мере представляемое М. Велькером «библейское богословие» учитывает богооткровенный характер Библии, а также связанные с ним понятия о единстве и единой истине Священного Писания?

***

Предлагаемая М. Велькером модель существования современного западного христианства в плюралистическом мире представлена самим автором в качестве ответа на уже упоминавшийся кризис «идеологических форм», а также на пессимистические прогнозы, предсказывающие близкий конец христианской культуры (I, 1.1). С точки зрения автора лекций о христианстве и плюрализме, христианство способно обрести свое место в плюралистической культуре, отказавшись, как представляется М. Велькеру, не только от противоречащих его собственной плюралистической традиции претензий на осуществление «единообразного общественного развития» (II, 1.2) — то есть, от попыток утвердить общественное устройство на христианских принципах, — но и от стремления выстроить могущее претендовать на истинность цельное и всеобъемлющее христианское мировоззрение и миропонимание (см. критику «холизма» I, 1.3 и идею «метафизики постмодерна» А. Н. Уайтхеда — II, 2.2).

Предлагаемая М. Велькером в качестве альтернативы классической метафизике «теория контактов между различными

специализированными формами познания» (см. II, 2.2) Уайтхеда должна представлять собой, по мысли автора лекций, обобщающую теорию действительности, не подпадающую под критику метафизики Ницше. Это условие оказывается выполнимым ценой принятия метафизики, «разработанной на представлениях о реальности, которые иногда на удивление напоминают ницшеанские» (II, 2.2), а также «разрыва старого и отнюдь не священного союза богословской догматики и метафизики, принесший дурную славу в равной мере и той и другой» (там же).

Безусловно, такая исключительно многосторонняя и глобальная тема, как смена метафизической парадигмы европейской культуры, могла быть затронута в кратком лекционном курсе о христианстве и плюрализме лишь в самых общих контурах. На этом уровне отличие «теории междисциплинарных контактов» Уайтхеда от классической европейской, восходящей к Аристотелю, метафизики, как представляется, заключается в том, что последняя исходит из целостности мира как бытия и его (мира) непосредственной познаваемости для человеческого разума, в то время как «метафизика постмодерна», ставя вопрос об адекватности познания действительности человеком, подвергает оба этих положения определенному сомнению.

В берущей свое начало у Святых Отцов апологетов II века христианской традиции[9] познаваемость мира означала, с одной стороны, признание его разумного начала и основы, т.е., в конечном счете, его созданность разумным и благим Творцом, а с другой, — способность самого очищенного покаянием разума познавать заложенную в мире Божественную премудрость. «Союз» богословия и классической метафизики для самого богословия основывается, таким образом, на фундаментальных богословских предпосылках[10].

Предлагаемая М. Велькером модель «теории междисциплинарных контактов», долженствующей, по мысли автора лекций, придти на замену классической метафизике, предполагает не только радикальный пересмотр традиционных для последней гносеологических и онтологических представлений, но и определенную ревизию названных богословских предпосылок.

Для прояснения этой мысли уместно привести аналогию из области истории богословской мысли в Германии.

В соответствии с неоднократными указаниями самого автора (ср. I, 1.3; I, 2.1), его идеи следует рассматривать в контексте диалектического богословия — влиятельного направления протестантской теологической мысли первой трети XX века. Одним

из наиболее известных представителей диалектического богословия (наряду с Рудольфом Бультманном) был принадлежавший к реформированной церкви Карл Барт[11]. Диалектическое богословие на ранних этапах его развития представляло собой реакцию на т.н. либеральное богословие конца XIX века, стремившееся к союзу как с культурой, так и с троном, и пошедшее на неоправданные уступки и в том, и в другом направлении. В противоположность либеральному богословию, К. Барт резко дистанцируется от попыток любого рода синтеза веры и культуры и отрицает возможность естественного (т.е. опирающегося на человеческий разум, возносящийся к Богу через посредство Его творения) богопознания[12]. Согласно Барту, разум и образ Божий в человеке поражены грехом настолько, что человек не обладает достаточной для познания Бога свободой, а вера в Бога может быть пробуждена лишь Самим Богом при помощи Его Откровения в Священном Писании. Обращаясь к сравнению С. Киркегора, Барт говорит о вере как о прыжке в пустоту. Истина о Боге и человеке оказывается для Барта заключенной в Библии и неподдающейся никакой верификации со стороны философского разума. Логическим следствием этой позиции явилось отрицание Бартом возможности христианской метафизики, т.е. опирающегося на Откровение разумного познания мира как целого.

Нетрудно указать как на определенные преимущества, так и на слабость подобной позиции. С одной стороны, разрыв с разумом делает веру неуязвимой для его критики, однако это же самое обстоятельство превращает веру в Бога как в истину в свою собственную предпосылку, не подлежащую никакой проверке. Тем самым подрываются или, по меньшей мере, ставятся под вопрос представления и о разумности сотворенного Богом мира, и о наличии образа Божия в человеке, и о человеческой свободе.

Конечно, точку зрения М. Велькера на проблему метафизики нельзя полностью отождествлять с идеями раннего Барта. Однако принятие гейдельбергским богословом философских предпосылок постмодерна[13], предполагающих невозможность целостного осмысления действительности[14], а также провозглашаемый им разрыв между христианской догматикой и новой метафизикой, несомненно отнимающий у первой ее универсальный характер, заставляют вспомнить об односторонностях богословского направления, традиции которого столь важны для М. Велькера (см. I, 2.1).

Подчеркнем, что на фоне достижений современной философской и естественно-научной мысли переосмысление тех или иных

метафизических представлений в их соотношении с христианской картиной мира является вполне адекватной задачей теологии[15]. При этом первостепенное значение приобретает выбор богословских и философских предпосылок для решения этой задачи[16]. В качестве неоспоримого достоинства лекций М. Велькера нельзя не признать развернутый и глубокий анализ философских основ плюралистического мировоззрения. Вместе с тем, намеченные немецким богословом пути решения поднятых им проблем оставляют место для критических вопросов, связанных именно с его собственной исходной позицией[17]. Если христианским ответом на плюрализм должна стать легализация разномыслия в истолковании Священного Писания и партикуляризация христианской догматики, которой, в соответствии с концепцией М. Велькера, следует теперь стремиться не к раскрытию содержания веры как всеобемлющей и общеобязательной истины, но лишь к оттачиванию своей собственной «систематической связанности и элегантности» (II, 2.2), то не означает ли это, что речь идет либо о влиянии на описанную концепцию очередной «идеологической формы» — т.е., самого плюралистического образа мышления, — либо о скрытом воздействии на нее богословских предпосылок, о которых сам автор ничего не говорит?

Следует подчеркнуть, что все предлагаемые М. Велькером во II части его книги пути выхода из современного кризиса (и теория междисциплинарных контактов Уайтхеда, и его же теория Божественного, и глубокие размышления об «общественной личности», и мысли о значении религии в морально-этическом контексте) интенционно задуманы как своего рода импульсы, долженствующие побудить людей эпохи постмодерна задуматься о непреходящей роли религии в человеческой жизни. Однако не может ли оказаться так, что мы недооцениваем естественное стремление современного человека к Единому Истинному Богу и дезориентируем его, предлагая ему жить по стандарту двойной — т.е. своей собственной и неуловимой «плюралистической» — истины[18]? Не следует ли подвергнуть критике саму основу «постхристианской» культуры и ясно исповедать, что истина может быть только одна, а учение о ее непознаваемости ведет к признанию возможности того, что бытие есть ничто, т.е. к нигилизму, закономерно увенчавшему систему Ницше?

Обобщая сказанное о центральных идеях книги, следует заметить, что опасность инструментализации и функционализации Священного Писания и Церкви при помощи разного рода «идеологических форм», на которую указывает М. Велькер, вполь-

не реальна и актуальна — в том числе, и для современой России. Сознавая эту опасность, мы должны с сугубым вниманием отнестись к предостережениям немецкого богослова. Живя в мире, который она призвана преобразить во всей его тотальности, но будучи не от мира, Церковь должна находить средний путь между опасностями секуляризации и гностического дуализма, избегая как гнушения миром, так и слияния с ним. Нельзя сомневаться, что книга профессора Михаила Велькера дает богатый и разнообразный материал для размышлений на эту тему.

Подойдя к концу этого небольшого обзора, следует сказать о том, что лекции профессора Михаила Велькера о плюрализме и христианстве представляют собой достаточно многогранное явление, которое не могло быть исчерпывающе освещено в рамках настоящей статьи. Всякий объективно настроенный читатель непременно отдаст должное и Велькеру — философу, и Велькеру — социологу, и Велькеру — богослову, и, что, возможно, важнее всего, Велькеру — христианину, искренне обеспокоенному судьбами Церкви. Разделяя эту озабоченность, мы искренне стремились вступить с автором, а, значит, и с потенциальным читателем его книги в открытый и бескомпромиссный диалог, веря, что лишь так может быть исполнена заповедь апостола: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес 5:21).

Примечания

[1] *М. Велькер.* Христианство и плюрализм (Серия «Философия на пороге нового тысячелетия»). Пер. с нем. Д. Бумажнова и А. Петровой. М., 2001.

[2] Предшественником М. Велькера был ведущий в Германии специалист по религиозной педагогике К. Э. Нипков, курс лекций которого под названием «Ян Коменский сегодня» был опубликован в 1995 г. издательством «Глаголъ».

[3] *M. Welker.* Universalität Gottes und Relativität der Welt: theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead. Neukirchener Verlag. 1981.

[4] При ссылках на книгу римская цифра указывает на часть, а арабские — на главу и ее раздел.

[5] Из существующей литературы можно выделить: *Протоиерей Василий Зеньковский.* Наша эпоха. *Его же.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М. 1993. С. 172—223; *Т. Горичева.* Православие и постмодернизм. Л. 1991.

[6] В соответствии со Священным Писанием, в рукоположении посвящаемый сподобляется дара Святого Духа (ср. Числ. 27:18; Втор. 34:9;

Деян. 6:3; 8:18; 9:17; 13:1—5; 1 Тим. 4:14; 2 Тим. 1:6—7). М. Велькер, справедливо подчеркивая важность харизматических даров Святого Духа в жизни Церкви (II, 5.4), оставляет этот вышеназванный аспект в тени и даже обнаруживает определенные антииерархические тенденции (ср. I, 2.3; II, 5.3).

[7] Хотелось бы заметить, что согласно Ин.16:13, Святой Дух — это Дух истины, наставляющий христиан «во всякой истине». Таким образом, подчеркиваемое М. Велькером дифференцированное единство христиан в Святом Духе одновременно есть единство в истине. О понятии истины в Ветхом и Новом Завете см.: *Протоиерей А. Князев.* Первохристианская Церковь в борьбе за истину. В: Вестник Русского Христианского Движения, №53, 1959. С. 12—24.

[8] Ср. Ин 5:39: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете через них иметь жизнь вечную, а они свидетельствуют обо Мне» и Лк. 24:44: «И сказал им: "Вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполнится всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и в псалмах"»; см. также: Лк. 24:27.

[9] Христианская адаптация философской (гл. образом, платонической) метафизики впервые была предпринята христианскими апологетами II в. Одним из принципиальных решений этой «христианизации эллинизма» (термин А. И. Сидорова, см.: *А. И. Сидоров.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности, М. 1996. С. 135) были преломление и переработка философского монотеистического понятия о Боге в свете библейского Откровения при одновременном резком отвержении богов языческой религии (см. об этом: *W. Pannenberg.* Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. №70, 1959. S. 1—45; *J. Ratzinger.* Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. In: Idem Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München, 1968. S. 103—114). Позитивное отношение к философии как к «знанию сущего как сущего» (*Святой Иоанн Дамаскин.* Философские главы 3. Patrologia graeca 94, 533b; ср.: *Аристотель.* Метафизика. 1025b) в последующей патристической традиции основывалось на признании за утвердившимся в истинах веры человеческим разумом возможности адекватного познания действительности (см.: *Th. Nikolau.* Die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik. In: Münchener Theologische Zeitschrift, 48 (1997). S. 301—312).

[10] Здесь важно подчеркнуть, что восточно-христианская богословская мысль, настаивая на возможности и полезности христианского миропознания, в отличии от томизма и неотомизма, никогда не связывала себя с той или иной метафизической системой. См. об этом подробнее в кн.: *Протоиерей В. Зеньковский.* Основы христианской философии. Т. II. Париж, 1964. С. 1—17.

[11] Классическим введением в историю протестантского богословия XX века является книга Хайнца Царнта (*H. Zahrnt.* Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, 3. Aufl. München, 1996). В

изложении позиции К. Барта мы опирались на анализ В. Вайшеделя (*Wilhelm Weischedel.* Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd. 2. München, 1979. S. 4—15). Очерк истории протестантского богословия XIX—XX вв., содержащийся в книге С. В. Лезова «История и герменевтика в изучении Нового Завета» (М., 1996. С. 259—358) вполне компетентен, но написан с тенденциозно сциентических позиций.

[12] Критикуя «гражданский теизм» (bürgerlicher Theismus, см. I, 1.3.1), М. Велькер создает оригинальный термин, как представляется, отражающий позицию К. Барта, выступавшего как против синтеза христианства и метафизики (теизм), так и против форм санкционированного государством самовыражения христианства в гражданском (bürgerlich) обществе.

[13] Ср. критику «холизма» (т.е. целостного религиозного мировоззрения) и представления о единой истине (I, 1.3): «Здравый человеческий рассудок пришел к твердому убеждению, заключающемуся в том, что любое познание, в том числе и религиозное, является односторонним и фрагментарным. Подобный тип сознания называют сознанием постмодерна. Это сознание не подвергает сомнению то, что существуют самые разные представления и идеи "целого". Оно, напротив, констатирует и фиксирует сосуществование разнообразных концепций целостности — в зависимости от исходных позиций интерпретатора. Богословские же и религиозно окрашенные попытки взять на себя особую или исключительную ответственность за "целое" производят на этом фоне впечатление неконкретности, разрыва с реальностью и претенциозности».

[14] Не имея возможности подробно остановиться на затрагиваемой Велькером гносеологической проблематике, отметим, что избранная автором книги точка зрения гносеологического скептицизма, заметно влияющая и на его богословские взгляды, не является на сегодняшний день единственно возможной. Философская позиция, исходящая из существования объективной истины и возможности ее познания подробно и аргументированно изложена Йозефом Зайфертом (*Josef Seifert.* Erkenntnis objektiver Wahrheit, 2. Aufl. München, 1976); см. там же (С. 78—82) критику гносеологии Канта и Ницше. Среди русских критиков теории познания Канта, лежащей у истоков современного философского сознания постмодерна, следует выделить Н. А. Лосского. О значении его критики кантовского априорного синтеза объектов и перспективах позитивного развития гносеологии, заключающихся в реабилитации установок наивного реализма, см.: *В. Я. Перминов.* Критицизм Канта и интуитивизм Лосского. В: Кант и философия в России. М. 1994. С. 151—172. Говоря о русской философии в целом, можно заметить, что ее надежным гарантом в вопросе о познаваемости истины был глубоко усвоенный платонизм. О познаваемости истины в Новом Завете см. Ин. 8:31—32.

[15] Представляется, что заслуживающей внимания попыткой христианского подхода к метафизическим проблемам современности является

книга В. Панненберга «Метафизика и идея Бога» (*Wolfhart Pannenberg*. Metaphysik und Gottesgedanke. München, 1988). Стр. 80—91 содержат подробную критику метафизических идей Уайтхеда.

[16] Так, для Карла Барта человеческая несвобода в богопознании и роковая поврежденность образа Божия в человеке были именно исходным пунктом для дальнейших построений.

[17] Так, не подвергая сомнению мысль М. Велькера о том, что «идея Бога» Уайтхеда способна побудить «постмодерн к богословской сосредоточенности и рефлексии» (II, 2.3), мы все же хотели бы поставить вопрос о том, почему преодоление «классического теизма», с точки зрения автора книги, должно происходить не только путем обращения к библейской традиции (см. I, 3.1), но и при помощи привлечения нехристианской теории, справедливо вызывающей упреки в панентеизме и не вполне четком различении между творением и Творцом (см. *L. Scheffczyk*. Prozeßtheismus und christlicher Gottesglaube. In: Münchener Theologische Zeitschrift, №35, 1984. S. 81—104)? Это обстоятельство тем более странно, что сам М. Велькер, с одной стороны, говорит о «неадекватности <...> аристотелевской и уайтхедовской концепции Божественного» в диалоге с естественными науками (I, 3.1), а с другой, отрицает продуктивность связи христианской догматики с метафизикой классического типа (II, 2.2), в русле которой и следует понимать как описание Уайтхедом реальности как процесса, так и его концепцию Божественного.

[18] Ср.: «Плюрализм требует, напротив, особой дисциплины. Он побуждает, с одной стороны, работать в направлении универсального проведение в жизнь этоса, признаваемового внутри собственной ассоциации правильным, разумным и истинным, а с другой — сохранять и, по возможности, повышать интерес к альтернативным инициативам. Эта дисциплина проистекает из *стремления к самосовершенствованию и истине, выходящим за рамки собственной нормативности, а также из воли к коммуникации и дискурсу*» (выделено автором, II, 1.2).

В ближайших номерах:

•

Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви

•

С. Н. ГОВОРУН
Движение колливадов

•

Епископ Диоклийский КАЛЛИСТ
Через творение к Творцу

•

Диакон Георгий ЗАВЕРШИНСКИЙ
Экзистенциальные аспекты богословия