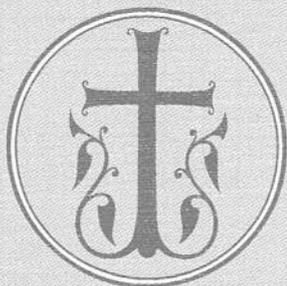


№ 4 (17) 2001



Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

- *Патриарх Московский и всея Руси*
АЛЕКСИЙ II
ПРИВЕТСТВИЕ ПО СЛУЧАЮ 10-ЛЕТИЯ
ЖУРНАЛА «ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ»
- *Митрополит Сурожский АНТОНИЙ*
ВЫЗОВ СОВРЕМЕННОСТИ
- *Митрополит Сурожский АНТОНИЙ*
«ДРУГ ДРУГА ТЯГОТЫ НОСИТЕ»
- *Епископ Диоклийский КАЛЛИСТ*
ТАЙНА СМЕРТИ И ВОСКРЕСЕНИЯ
- *Игумен ИЛАРИОН (Алфеев)*
ИМЯ БОЖИЕ И МОЛИТВА ИИСУСОВА
- *Митрополит ВЕНИАМИН (Федченков)*
ДОКЛАД МИТРОПОЛИТУ СЕРГИЮ

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 4 (17) 2001

**Журнал издается Отделом внешних церковных связей
Московского Патриархата**

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:

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 связей
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

СОДЕРЖАНИЕ

ЮБИЛЕЙ ЖУРНАЛА «ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ»

<i>От редакции</i>	5
<i>Патриарх Московский и всея Руси Алексей II</i> Приветствие участникам торжественного акта по случаю десятилетия журнала «Церковь и время»	8
Выступление главного редактора журнала «Церковь и время» митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла	10
Приветствия участников торжественного акта по случаю празднования десятилетия журнала «Церковь и время»	17
Празднование десятилетия журнала «Церковь и время» в Киеве	30

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

<i>Митрополит Сурожский Антоний</i> Вызов современности	34
<i>Митрополит Сурожский Антоний</i> «Друг друга тяготы носите»	48
<i>Епископ Диоклийский Каллист (Уэр)</i> Тайна смерти и воскресения	57

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

- Протоиерей Всеволод Чаплин*
Закон и церковно-государственные отношения
в России 70
- В. И. Зоркальцев*
Проблема законодательного обеспечения
государственно-церковных отношений в свете
социальной концепции Русской Православной Церкви..... 81

БОГОСЛОВИЕ

- Игумен Иларион (Алфеев)*
Имя Божие и молитва Иисусова в молитвенной
практике и аскетической традиции
Восточного христианства 87

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- Священник Дмитрий Лескин*
Отражение имяславских споров в частной переписке
участников «Новоселовского кружка» 203

ПУБЛИКАЦИИ

- От редакции* 241
- Митрополит Вениамин (Федченков)*
Доклад митрополиту Сергию 243
- Митрополит Сергей (Страгородский)*
Ответ митрополиту Вениамину 298

ЮБИЛЕЙ ЖУРНАЛА «ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ»

От редакции

10 октября 2001 года в Отделе внешних церковных связей Московского Патриархата состоялся торжественный акт, посвященный десятилетнему юбилею издаваемого Отделом журнала «Церковь и время».

Десять лет назад по инициативе и при активном участии митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, ставшего главным редактором издания, был основан журнал, явившийся ответом Русской Православной Церкви на вызовы современности. Первый номер журнала вышел в 1991 году, большую роль в его становлении сыграл Е. А. Карманов — известный издатель церковной литературы, многолетний сотрудник Издательского отдела и Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. После выхода третьего номера журнала издание в 1992 году было приостановлено по финансовым причинам. Через шесть лет, в 1998 году, его выход возобновился, а заместителем главного редактора был назначен секретарь ОБЦС по межхристианским связям иеромонах (ныне игумен) Иларион (Алфеев).

За время своего существования журнал «Церковь и время» стал авторитетным церковным органом, сочетающим в себе церковно-общественную и научно-богословскую тематику. В журнале публикуются статьи ведущих богословов Русской Православной Церкви — иерархов, клириков и мирян; видных общественных деятелей; ученых-специалистов в области библеистики, патристики, церковной истории. Ценнейшие архивные материалы соседствуют в издании с публикациями на темы, волнующие христиан нашего времени.

В журнале регулярно публикуются выступления Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, постоянных членов Священного Синода, официальные документы Цер-

кви, исследования по святоотеческой письменности, новые переводы творений Святых Отцов с греческого, коптского и сирийского языков, полемические статьи на научные темы. Будучи адресован широкому кругу читателей, журнал вместе с тем сохраняет высокий научный уровень.

В праздновании юбилея журнала «Церковь и время» приняла участие председатель Отдела внешних церковных связей митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, заместитель председателя ОВЦС архиепископ Калужский и Боровский Климент, архиепископ Пражский Христофор (Православная Церковь Чешских земель и Словакии), епископ Киринский Афанасий (Александрийская Православная Церковь), представители других Поместных Православных Церквей, председатель Издательского Совета протоиерей Владимир Силовьев, исполняющий обязанности председателя Отдела по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными организациями протоиерей Дмитрий Смирнов, заместитель председателя ОВЦС архимандрит Марк (Головков), ректор православного Свято-Тихоновского института протоиерей Владимир Воробьев, директор Научно-исследовательского центра «Православная энциклопедия» С. Л. Кравец, председатель Союза писателей России В. Н. Ганичев, сотрудники ОВЦС, руководители и представители других Синодальных учреждений.

Среди гостей ОВЦС были ответственные представители структур исполнительной и законодательной власти Российской Федерации, Администрации Президента России, общественных организаций, инославных конфессий России, светские и церковные журналисты.

Приветствие Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II огласил главный редактор журнала «Церковь и время» митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Далее в своем слове митрополит Кирилл рассказал собравшимся об истории журнала, его сотрудниках и авторах.

Поздравления в связи с юбилеем журнала «Церковь и время» направили также Председатель Синодальной богословской комиссии, Патриарший Экзарх всея Беларуси митрополит Минский и Слуцкий Филарет, митрополит Волгоградский и Камышинский Герман, архиепископы Костромской и Галичский Александр, Самарский и Сызранский Сергей, а также председатель Отдела по религиозному образованию и катехизации Московского Патриархата игумен Иоанн (Экономцев).

Юбилей журнала «Церковь и время»

В своем выступлении заместитель главного редактора журнала «Церковь и время» игумен Иларион (Алфеев) сделал обзор материалов шестнадцати вышедших номеров журнала и рассказал о планах редакции на ближайшее будущее.

С десятилетним юбилеем выхода в свет первого номера журнала сотрудники редакции поздравили также выступившие на торжественном акте православные священнослужители, представители инославных конфессий, общественные деятели и ученые.

Завершая праздничный вечер, митрополит Кирилл вручил церковные награды сотрудникам редакции.

Тексты приветствия Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, выступления митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла и приветствий гостей приводятся ниже.

Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ II

**ПРИВЕТСТВИЕ УЧАСТНИКАМ
ТОРЖЕСТВЕННОГО АКТА ПО СЛУЧАЮ
ДЕСЯТИЛЕТИЯ ЖУРНАЛА «ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ»**

Ваше Высокопреосвященство, Владыка митрополит Кирилл, уважаемые сотрудники редакции, дорогие участники торжественного акта, посвященного десятилетию журнала «Церковь и время»!

Сердечно поздравляю всех вас с десятилетним юбилеем журнала. «Вникай в обстоятельства времени. Ожидай Того, Кто выше времени», — эти слова священномученика Игнатия Богоносца, являющиеся девизом журнала, точно отражают назначение и цель издания, первый номер которого увидел свет десять лет назад, в октябре 1991 года. Сейчас можно с удовлетворением сказать, что издание завоевало несомненный авторитет, его материалы удовлетворяют самым высоким научным и богословским требованиям. Журнал стал выдающимся явлением в сфере исторических исследований и богословия, без него уже невозможно представить себе современную церковную действительность.

На страницах журнала «Церковь и время» обсуждаются такие вопросы, как взаимоотношения Церкви и мира, миссия Православия в современных условиях, богословская и литургическая традиция христианского Востока. Научные работы в области церковной истории, патрологии, библеистики, важнейшие официальные документы Русской Православной Церкви, материалы из архива Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, статьи по наиболее сложным аспектам церковно-государственных отношений — вот далеко не полный перечень того, с чем сегодня знакомит журнал своих читателей. «Церковь и время» успешно сочетает в своих публикациях академичность и актуальность при неизменно тщательном подборе тематики и авторов, что по справедливости позволяет считать журнал одним из

важнейших научных периодических изданий Русской Православной Церкви.

Святой апостол Иоанн Богослов говорит: «Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного» (1 Ин. 5:20). Приверженность редакции журнала «Церковь и время» просветительскому служению именно в этом, апостольском, понимании, вызывает уважение и признание не только в научном мире, но и среди людей, стремящихся к более полному и глубокому знакомству с богатством церковного Предания и современным состоянием Православия. Перспектива журнала видится в том, чтобы вокруг него объединились научные силы, способные на высоком профессиональном уровне осуществлять исследовательскую деятельность по ключевым вопросам современного богословия и церковной истории. Я уверен, что это послужит благу Матери-Церкви, способствуя собиранию вокруг Нее тех, кто дорожит духовной традицией христианства в России.

Еще раз от всей души поздравляю всех вас с десятилетним юбилеем журнала «Церковь и время», издания, во многом определяющего лицо современной церковной науки. Призываю на сотрудников редакции и авторов Божие благословение и желаю дальнейших успехов в благородной и многотрудной работе на ниве Христовой, дабы через ваш труд еще ярче «воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого» (2 Кор. 4:4).

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

**ВЫСТУПЛЕНИЕ НА ТОРЖЕСТВЕННОМ АКТЕ,
ПОСВЯЩЕННОМ ДЕСЯТИЛЕТИЮ ЖУРНАЛА
«ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ»**

Сердечно приветствую всех участников нашего торжественного собрания, посвященного десятилетию журнала «Церковь и время».

Вслед за Святейшим Патриархом я хотел бы сказать несколько слов о журнале, о его истории. Подробнее о направлениях деятельности журнала «Церковь и время», о наших мыслях и чаяниях в связи с этим изданием расскажет отец Иларион.

В далеком уже 1991 году, когда еще существовал Советский Союз возникла идея издавать журнал, который бы находился на стыке церковно-общественных отношений и отражал церковно-общественную проблематику. Журнал был зарегистрирован летом 1991 года. Нам тогда казалось, что в тех условиях, во многом, конечно, изменившихся по отношению к довоенным, необходим общецерковный печатный орган, в котором могли бы честно, корректно с научной точки зрения ставиться вопросы церковно-государственных и церковно-общественных отношений.

Журнал был зарегистрирован, и первый номер вышел в октябре. Когда возник вопрос о том, кто же должен руководить каждодневной работой редакции, подбирать материалы и их редактировать, то наш выбор пал, совершенно естественно, на Евгения Алексеевича Карманова, который в то время уже был сотрудником Отдела внешних церковных сношений, но который был более известен церковной общественности как выдающийся редактор, издатель Журнала Московской Патриархии. С именем Евгения Алексеевича была связана замечательная деятельность Издательского отдела по собиранию творческих интеллектуальных сил Русской Церкви в трудный период ее несвободы. Вокруг него формировался удивительный коллектив авторов, он имел поддержку у священноначалия и одновременно пользовался ува-

жением в околоцерковных и даже в диссидентских кругах. В его личности как бы соединялось правое и левое — по той простой причине, что он оставался глубоко церковным человеком, который жил интересами Церкви и стремился к изменению положения Церкви в стране. Нам показалось тогда, что Евгений Алексеевич — лучший из всех тех, кто мог бы возглавить редакцию. К сожалению, при его жизни вышло только три номера.

За 1991 и 1992 годы мы выпустили три номера. Они выглядели очень скромно. Но я помню первую реакцию вдумчивых читателей. Кто-то, прочитав этот первый номер, сказал мне: «Вы нашли правильную тональность в общении с современным обществом». Эта тональность была результатом работы Евгения Алексеевича, а также, конечно, коллектива Отдела внешних церковных сношений, который с первого дня принимал участие в формировании профиля этого журнала. В этой связи я бы хотел сердечно поблагодарить присутствующих здесь отца Виталия Борового и Алексея Сергеевича Бувеского, которые принимали активное участие в формировании издательской политики, в подборе и редактировании текстов.

Но затем наступил 1992 год. После августовского путча мы оказались в ситуации экономического дефолта, полной неясности того, где мы и куда идем. Никогда не забуду той гнетущей атмосферы, которая возникла и в обществе, и в Церкви, и в Отделе внешних церковных сношений. У нас в то время работали сто пятьдесят четыре человека, которые в один момент лишились всего: своих скромных трудовых сбережений, зарплаты, надежды на будущее. Возникла даже угроза уничтожения ОВЦС, потому что не было денег. Вполне понятно, что в тех условиях невозможно было даже думать о продолжении издания «Церковь и время». И на долгих шесть лет издание прекратилось.

Эти шесть лет были очень трудным периодом нашего становления как церковного учреждения, я бы сказал, нового типа, существующего уже в новой стране, в новых экономических, политических условиях и решающего во многом новые задачи по сравнению с теми, которые были в повестке дня предыдущего Отдела внешних церковных сношений. Происходили в Отделе и значительные кадровые перемены. С Божией помощью мы начали привлекать новых людей, достаточно молодых, одаренных, образованных, способных, которые могли бы подхватить эстафету из рук старшего поколения. И когда относительно стабилизировалось финансовое и кадровое положение, когда мы миновали

очень сложный период реструктуризации, связанный со значительным сокращением штата, возникла идея продолжения издания журнала «Церковь и время». Я благодарен отцу Илариону, который в то время уже был секретарем Отдела внешних церковных сношений, за то, что он принял на себя ответственность за продолжение издательской деятельности.

В работе редакционной коллегии сочетаются, на мой взгляд, два очень важных фактора, которые определяют все наши успехи, если таковые есть. С одной стороны, сегодня здесь работают новые люди — молодые, с хорошим современным образованием. С другой стороны, в нашем Отделе, как ни в одном другом учреждении Русской Православной Церкви, работают те, кто связан с первыми днями существования Отдела, с его сложной послевоенной эпохой, с послевоенным периодом. Мы очень ценим эту преемственность. Наверное, самое опасное для учреждения, для высшей школы, для многих социальных институций — это разрыв преемственных связей. В каком-то смысле, мы сохранили эту преемственность, и я глубоко убежден в том, что через старшее поколение наших сотрудников как Отдел в целом, так, в первую очередь, может быть, и журнал «Церковь и время» связаны с лучшим, что имело место в нашей богословской мысли в послевоенное время — в 50-х, 60-х, 70-х и 80-х годах.

Теперь позвольте мне сказать о том, какова философия этого журнала. Журнал, конечно, мыслился как официальное издание Русской Православной Церкви, потому что не так много у нас периодических изданий, в которых мы могли бы публиковать церковные документы. Более того, в 1998 году уже был подготовлен значительный объем церковных документов, которые можно было бы обобщить и на основании которых можно было бы делать заключение о позиции Церкви в отношении очень важных вопросов и проблем современности.

С замечательного решения Синода марта 1990 года о создании Комиссии Русской Православной Церкви по социальным, благотворительным и образовательным вопросам началась реализация новой программы в жизни нашей Церкви. Это было время, когда не было ни одного специализированного учреждения на уровне управления Русской Церкви. Но была создана Комиссия, которая получила благословение написать концепцию развития социальных, благотворительных, гуманитарных и образовательных программ Русской Церкви. Сейчас у каждого, кто хоть немного знаком с жизнью нашей Церкви, не вызывает вопросов, что нужно делать. И если мы чего-то не делаем, то это лишь

результат нехватки людей и денег. Но в 1990 году вообще мало кто понимал, что нужно делать. И вот, начиная с 1990 года, вырабатываются документы огромной церковно-исторической важности, которые свидетельствуют о способности Церкви после долгих лет контроля со стороны власти развернуться к современной общественной, политической и просто человеческой проблематике.

На страницах журнала «Церковь и время» был опубликован целый корпус собранных воедино документов, отражающих этот эпохальный поворот в нашей Церкви. Образно говоря, это был маленький «второй Ватиканский Собор» — без созыва епископов, без громких деклараций, это был реальный разворот Церкви лицом к современности в новых условиях свободы. До появления «Основ социальной концепции», которые во многом явились результатом всего этого процесса, было уже сделано очень многое: заявления Архиерейских Соборов, начиная с Собора 1988 года, заявления Поместных Соборов, Синода, Святейшего Патриарха. Все это опубликовал на своих страницах журнал «Церковь и время». И это стало незаменимым источником для всякого, кто изучает новейший этап в жизни Русской Православной Церкви.

«Церковь и время» и сейчас продолжает публиковать официальные документы Русской Церкви. В предпоследнем номере опубликован Устав Русской Православной Церкви, принятый Архиерейским Собором. Здесь же представлены «Основы социальной концепции», материалы по канонизации, документ об отношении к инославию и т.д.

Кроме этой рубрики, у нас есть другая важная рубрика — это архивные материалы. В Отделе внешних церковных сношений богатый архив, в котором хранятся документы, относящиеся к недавнему прошлому и к современности. Это рабочий архив, на основании которого осуществляется, собственно говоря, весь наш исследовательский процесс. До поры до времени этот архив, содержащий очень интересные материалы, касающиеся церковной истории не мог быть опубликован. Мы начали работу по публикации части из этих материалов. Я думаю, что те, кто внимательно читает наш журнал, обратили внимание на публикацию переписки Патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия с митрополитом Евлогием, экзархом Русской Православной Церкви в Западной Европе, а затем и с митрополитом Сергием (Воскресенским), экзархом в Прибалтике, по вопросам, которые волновали тогда православных и в России, и в Западной Европе, и в Прибалтике.

Но потом возникла мысль, что если в журнале будут лишь архивные и официальные документы, то издание превратится в информационный бюллетень. Нам хотелось, чтобы в нашей Церкви с Божией помощью наконец-то началось то, что можно назвать интеллигентной дискуссией по проблемам церковной жизни. Проблем очень много, они копились на протяжении двухсот лет Синодального периода, потом была попытка решить эти проблемы в рамках предсоборного присутствия, а затем и Собора 1917—1918 годов. Мы знаем, какой напряженной была дискуссия о будущем Русской Церкви, имевшая место на страницах церковной и околоцерковной периодической печати в начале XX века. Но если сравнить полемику и дискуссии, имевшие место в предсоборный период в России, с тем, что имеет место сейчас, то разница окажется разительная. Та дискуссия была дискуссией людей, имеющих разные взгляды, но являющихся единомышленниками в том смысле, что те и другие желали блага Церкви, не было никакой мимикрии, никакой двойной бухгалтерии, никакой враг Церкви не скрывался под видом церковного публициста, люди честно отстаивали разные точки зрения, не прибегая к компроматации, оскорблениям. Среди публикаций дореволюционного периода я не встретил ни одной статьи, где бы кто-то сказал, что его оппонент не является православным или что его оппонент — еретик. А вопросы обсуждались сложнее: устройство Церкви, быть или не быть Патриарху, на каком языке служить — на русском или на славянском, нужна ли литургическая реформа, нужно ли переходить на новый григорианский календарь. Я не могу себе представить сегодня дискуссию по всем этим вопросам в нашей Церкви, потому что если некто X скажет что-то, то Y немедленно скажет, что X неправославный, что это враг, что это католик, непременно и обязательно привяжут к политической ориентации — ты либерал-западник или патриот-почвенник и т.д. И все будет расставлено на свои места. И человеку, которому наклеили ярлык, уже невозможно будет пойти в другое место, где нет его единомышленников, — там его просто не примут, с порога прогонят. Все это, конечно, результат трудного советского периода. Кроме того, причина, конечно, в том, что в Церковь влилось множество людей, которые еще вчера занимались комсомольской, пропагандистской работой и были очень далеки от Церкви. И зуд этой конфронтации просто разъедает людей, он не дает им возможности интеллигентно выражать свои мысли, не оскорбляя других.

Мы видели изъяны этой части нашей церковной жизни и понимали, что без нормального, повторяю, интеллигентного об-

суждения проблем не может быть никакого подлинного движения вперед. Можно наклеить ярлыки, можно колючей проволокой обозначить границы и средостения, можно терзать Тело церковное, подрывая тем самым эффективность христианского свидетельства современному миру — все это можно сделать при помощи тех методов, которые сегодня используются в полемике, но нельзя таким образом двигаться вперед, возражая веру в нашем народе. И вот у нас возникла тогда дерзновенная мысль попытаться обозначить все это на страницах «Церкви и времени».

Мы отдавали себе отчет в том, что во многих монастырях и храмах этот журнал не скоро появится. Так оно и есть. Если проехать по московским храмам, то далеко не в каждом вы его найдете. И, тем не менее, мы работаем и будем работать, стремясь пробудить широкий интерес к серьезному богословскому чтению и обсуждению проблем, стоящих сегодня перед нашей Церковью. И, надо сказать, ситуация меняется к лучшему. Ибо люди устали от злобной полемики, научились видеть в таковой скрытое намерение разделить Церковь. И нам кажется, что «Церковь и время» будет все более и более востребованным журналом, потому что это тот журнал, который представляет пространство для уважительной, спокойной и доброжелательной общецерковной дискуссии.

Если вы внимательно ознакомитесь с публикациями журнала, то обнаружите отсутствие в нем статей, отражающих радикальные богословские или церковно-общественные взгляды. Мы гораздо более сдержанны, чем, допустим, дореволюционный «Церковный Вестник», или «Вера и разум», издававшийся в начале века. Мы не так радикальны, как наши отцы и деды начала XX века. И, наверное, сейчас так и нужно действовать, дабы церковные люди, преданные делу Божьему, но имеющие различные богословские и церковно-общественные взгляды могли трудиться сообща.

Я хотел бы сердечно поблагодарить всех своих коллег по редакции за ту тональность, которая выдерживается в издании, поблагодарить коллектив авторов, и выразить надежду, что этот журнал со временем действительно поможет многим людям найти ответы на вопросы, волнующие сегодня церковное общество. В качестве примера хотел бы привести обсуждение темы экуменизма. В тех социальных и политических условиях, в которых началось участие Русской Православной Церкви в экуменическом движении, не могло быть общественного обсуждения этой проблемы — мы жили тогда в Советском Союзе. А теперь

оно имеет место. Поэтому давайте обсуждать, полемизировать, предлагать разные решения, но делать все это так, чтобы наши усилия соединяли, а не разъединяли Церковь Божию.

На страницах журнала «Церковь и время» публикуются не только известные богословы, но и светские авторы, и это тоже, кажется, важным и полезным. Я не буду сейчас подробно говорить о наших планах. Но в двух словах сформулирую это так: журнал должен становиться все более и более эффективным местом встречи людей, платформой для обсуждения самых злободневных проблем Церкви и современности.

Я хотел бы сердечно поблагодарить сотрудников Отдела, которые трудятся над этим журналом, его издателей и распространителей, всех тех, кто содействует экономической поддержке этого издания, и выразить надежду, что ваше доброжелательное отношение к этому журналу будет стимулом к тому, чтобы наш коллектив продолжал смиренно двигаться к осуществлению тех целей, которые были обозначены в 1991 году, когда вышел в свет первый номер.

**ПРИВЕТСТВИЯ УЧАСТНИКОВ ТОРЖЕСТВЕННОГО
АКТА ПО СЛУЧАЮ ПРАЗДНОВАНИЯ
ДЕСЯТИЛЕТИЯ ЖУРНАЛА «ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ»**

*Приветственный адрес председателя Синодальной
богословской комиссии, Патриаршего Экзарха всея Беларуси
митрополита Минского и Слуцкого Филарета*

Ваше Высокопреосвященство!

От лица Президиума Синодальной богословской комиссии и от себя лично сердечно поздравляю Ваше Высокопреосвященство с десятилетием журнала «Церковь и время».

Издаваемый Отделом внешних церковных связей Московского Патриархата журнал, главным редактором которого Вы, Ваше Высокопреосвященство являетесь, за годы своего существования стал общецерковным изданием. На его страницах публикуются как официальные церковные документы, материалы церковно-общественной тематики, так и тексты научно-богословского характера. Журнал снискал себе заслуженное уважение в широких кругах церковной общественности.

От всей души желаю Вам, Ваше Высокопреосвященство, и сотрудникам журнала «Церковь и время» благословенных успехов в дальнейших трудах по изданию журнала на благо Русской Православной Церкви.

*Приветственный адрес архиепископа Самарского
и Сызранского Сергия*

Ваше Высокопреосвященство!

Среди огромных трудов, которые несете Вы и Отдел внешних церковных связей Русской Православной Церкви Московского Патриархата, значительное место принадлежит изданию научно-богословского и церковно-общественного журнала «Церковь и время», который в этом году отмечает свое десятилетие.

Это издание, продолжающее традицию старых богословских журналов, исключительно востребовано современной Россией, ибо сочетает в себе верность святоотеческому наследию со жгучей актуальностью религиозных вопросов сегодняшнего времени.

Каждый номер содержит программные заявления и выступления иерархов Русской Православной Церкви по важнейшим темам церковно-общественных и межконфессиональных отношений, бесценные документальные материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви, новые переводы Святых Отцов, патрологические исследования и многое другое.

Все это делает журнал «Церковь и время» необходимым и практически уникальным для Русской Православной Церкви периодическим изданием. Вне сомнения, выполняя пожелание Вашего Высокопреосвященства, оно способствует «преодолению существующего пока барьера между Церковью и светским обществом».

Верю, что и в дальнейшем журнал будет радовать нас своими замечательными публикациями. Вам же и всему редакционному коллективу позвольте пожелать благословенных успехов в огромном труде.

*Приветствие епископа Киринского Афанасия
(Александрийская Православная Церковь)*

Ваше Высокопреосвященство, дорогой Владыка!

По случаю десятилетия журнала «Церковь и время» я имею возможность оценить и измерить ту работу, которую Вы провели в Вашем журнале. Хотел бы от всего сердца поздравить Ваше Высокопреосвященство и всех сотрудников редакции журнала, который издается в Отделе внешних церковных связей. Это журнал очень высокого уровня, который занимается всем циклом богословских проблем: апологией, богословием, миссионерством, литургией, и который представляет взгляд богословия Русской Церкви на современный мир. Еще раз сердечно Вас поздравляю и желаю дальнейших успехов в издании журнала «Церковь и время».

*Приветственный адрес архимандрита Николая, настоятеля
храма Святой великомученицы Екатерины, представителя
Православной Церкви в Америке в Москве*

Ваше Высокопреосвященство, Преосвященные архипастыри, всечестные пастыри, братья и сестры!

Для меня большая честь принять участие в сегодняшнем юбилее, десятилетии издаваемого Отделом внешних церковных связей журнала «Церковь и время». Десять лет в общецерковной и общечеловеческой истории — это миг, мгновение, песчинка. Но прошедшая декада, ознаменовавшая конец столетия и тысячелетия, особенно дорога нам всем, ибо она увенчала победу Церкви Христовой в России после долгих лет молчания и унижения.

После семидесяти лет гонений и несвободы Россия получила возможность говорить. И очень важно, что есть журнал, посредством которого у людей есть возможность услышать голос Церкви. Сейчас очень своевременно довести голос Истины до сознания людей, отягощенного безудержным потоком новостей и рекламы. Крайне необходимо, чтобы по важнейшим общечеловеческим вопросам было услышано мнение священноначалия и ведущих богословов.

Всю эту миссию вот уже в течение десяти лет выполняет журнал «Церковь и время». Статистика очень скупо может охарактеризовать любое издание. Количество лет и тираж — вот две цифры, которые вряд ли окажутся конкурентоспособными в этом мире гигантов массовой информации. Но мы, церковные люди, за этими скупыми цифрами видим тысячи людей, чьи сердца посредством этого издания открылись на встречу Божией правде.

В этот день мне очень хочется пожелать сотрудникам этого журнала благословенной помощи Божией в их просветительской деятельности. Пусть не ослабевает их усердие в делании на ниве Христовой, пусть каждый из них помнит о той великой ответственности, которую несет каждый христианин за будущие судьбы мира.

*Приветственный адрес председателя Издательского Совета
Московской Патриархии, главного редактора Издательства
Московской Патриархии, протоиерея Владимира Силовьева*

Ваше Высокопреосвященство, дорогой Владыка Кирилл! Глубокоуважаемые коллеги и соратники на ниве христианского просвещения средствами печатного слова!

От всей души поздравляю вас с десятилетним юбилеем научно-богословского и церковно-общественного журнала «Церковь и время»!

Десять лет — немалый срок, особенно в условиях нынешнего динамичного времени — времени стремительных изменений в жизни общества и положении Церкви. И ныне, по прошествии этого десятилетия, можно уже уверенно констатировать, что журнал нашел свою нишу среди различных православных изданий, нашел своего читателя. Ориентированный на актуальные вопросы современной церковной жизни, журнал вместе с тем публикует святоотеческие материалы, ценнейшие архивные документы по новейшей истории Церкви. Адресованный широкому читателю, журнал одновременно полезен богословам-специалистам и клирикам. На его страницах ведут дискуссии люди с различными богословскими взглядами, что способствует сближению точек зрения, поиску истины. При этом позиция журнала по важнейшим вопросам церковной жизни всегда взвешенная и выверенная.

Примите, дорогой Владыка Кирилл, досточтимый отец Иларион, сотрудники журнала наши сердечные поздравления и молитвенные пожелания неоскудеваемой помощи Божией, доброго здоровья и благословенных успехов в ваших трудах во славу Русской Православной Церкви.

*Приветственный адрес председателя Отдела религиозного
образования и катехизации Русской Православной Церкви,
ректора Российского православного университета Святого
апостола Иоанна Богослова, игумена Иоанна (Экономцева)*

Ваше Высокопреосвященство!

От души поздравляем Вас с десятилетним юбилеем выходящего под Вашим попечением журнала «Церковь и время». Он

занял достойное место среди церковных изданий. В наши дни возрождения Церкви и строительства обновленных церковно-государственных отношений необходимо такое издание, которое выражает официальную точку зрения Русской Православной Церкви и стремится дать взвешенные и продуманные ответы на все актуальные проблемы современности, доступно и всесторонне раскрыть фундаментальные богословские вопросы. Однако найти это столь необходимое для Церкви и общества издание не всегда возможно. Поэтому мы выражаем надежду, что оно будет распространяться более широко, так как нужда в нем чрезвычайно велика. Как сказано в принятых Архиерейским Собором 2000 года «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: «Церковь призвана действовать в мире по образу Христа, свидетельствовать о Нем и Его Царстве».

С пожеланием многолетия, здоровья, благопоспешения и помощи Божией Вам, Высокопреосвященнейший Владыко, и всем сотрудникам журнала «Церковь и время».

*Приветствие ответственного секретаря Отдела
религиозного образования и катехизации
Русской Православной Церкви В. Л. Шленова*

От имени Отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, хотел бы наградить игумена Илариона (Алфеева) грамотой нашего Отдела за плодотворный труд на ниве православного образования и духовного просвещения, учитывая еще и то, что он не только является помощником и заместителем главного редактора этого журнала, но и ведет огромную просветительскую работу, написал прекрасную книгу, посвященную проблеме духовного просвещения, издал целый ряд книг о Святых Отцах, святоотеческую хрестоматию в шести томах и многое другое.

Желаю Вам, дорогой отец Иларион, помощи Божией во всех Ваших трудах на ниве религиозного образования и катехизации.

*Приветственный адрес настоятеля Свято-Троицкого храма
в Мельбурне, Австралия, священника Игоря Филяновского*

Ваше Высокопреосвященство!

Свято-Троицкий приход Русской Православной Церкви Московского Патриархата г. Мельбурна искренне поздравляет Вас и всех сотрудников научно-богословского и церковно-общественного журнала «Церковь и время» с десятилетним юбилеем.

За прошедшие десять лет возглавляемый Вами журнал перерос рамки внутриорганизационного издания и привлек внимание широкого круга читателей как в церковной, так и в светской среде. Высокий уровень научно-богословских статей, острые материалы, посвященные текущей церковной жизни, ценные документы из архива Отдела внешних церковных связей — все это позволило журналу «Церковь и время» прочно войти в число наиболее авторитетных органов современной церковной мысли России.

Уже целый ряд лет «Церковь и время» служит живым источником информации о процессах, происходящих в церковно-общественной и богословской среде для всех чад Русской Православной Церкви, живущих вдалеке от России. Каждый номер журнала находит свой отклик и вызывает искренний интерес, причем не только у православных, но и еще далеких от Церкви читателей.

Позвольте, Ваше Высокопреосвященство, пожелать Вам и всем Вашим соратникам мира душевного, крепости духовных и телесных сил и новых благословенных успехов в деле дальнейшего издания журнала.

*Приветственный адрес настоятеля храма
Преподобного Сергия Раданежского в Стокгольме, Швеция,
священника Александра Пискунова*

Ваше Высокопреосвященство, дорогие сотрудники и многоуважаемые авторы журнала «Церковь и время»!

Позвольте от всего сердца поздравить вас с десятилетием выхода в свет первого номера журнала.

Нынешний юбилей поистине эпохален, ибо последние десять лет в истории нашей страны — великая эпоха перемен, для государства, для общества и для Церкви. За это время сменилась

не только общественная формация, по-новому стало течь само время. Поэтому безошибочно и само название журнала — «Церковь и время».

В наши дни «Церковь и время» является журналом, который в думающей среде читается «от корки до корки». Замечательны рубрики «Православное свидетельство», «Новейшая история Русской Православной Церкви». Жизнь церковного зарубежья трудно представить и анализировать без разделов «Православие и инославие», «Архив».

Хочется от всей души пожелать дальнейших творческих успехов сотрудникам и авторам журнала «Церковь и время» на многая и благая лета!

Приветствие советника Отдела по взаимодействию с религиозными организациями Главного управления внутренней политики Президента Российской Федерации Б. М. Лукичева

Уважаемое собрание!

Я имею приятное для меня поручение от руководства Отдела по связям с религиозными объединениями Администрации Президента Российской Федерации выразить главному редактору и коллективу журнала, десятилетие которого сегодня отмечается, наше глубокое удовлетворение и поздравить их с юбилеем. Нет никакого сомнения, что журнал «Церковь и время» имеет важное значение как с точки зрения науки, так и с точки зрения освещения официальной жизни Церкви. Я хотел бы сказать здесь, что для нас, чиновников, которые по мере своих слабых сил занимаются развитием государственно-церковных отношений в интересах Российской Федерации, этот журнал также важен: в нем можно найти все необходимые нам в работе церковные документы. Журнал имеет и образовательное значение, потому что люди мы, прямо говоря, малообразованные — и в истории Русской Церкви, и в специальных богословских вопросах, которые нас, на самом деле, тоже интересуют. В связи с этим я хотел бы сказать, что искренне желаю журналу, чтобы он развивал свою деятельность в интересах не только клириков, но и людей нецерковных, всех тех, кто интересуется этими вопросами и проблемами. Хотел бы пожелать, чтобы журнал обрел как можно больше именно таких читателей, и тогда, может быть, журнал не будет прерывать свои выходы на шесть лет и более, а может быть, и экономически будет здравствовать. Всяческих успехов Вам.

*Приветственный адрес ответственного секретаря
Наблюдательного и Церковно-научного Советов, руководителя
Церковно-научного центра «Православная энциклопедия»
С. Л. Кравца*

Ваше Высокопреосвященство, досточтимый Владыка! Дорогие коллеги, авторы и сотрудники журнала!

Церковно-научный центр, Наблюдательный и научный советы по изданию «Православной энциклопедии» сердечно поздравляют Вас с десятилетием замечательного журнала «Церковь и время». Многие авторы и редакторы «Православной энциклопедии» с самых первых номеров Вашего журнала стали его внимательными читателями, увидев в нем надежный, а подчас и единственный источник важнейших церковно-исторических и богословских сведений.

Десять лет — совсем небольшой срок для серьезного периодического издания, и мы, Ваши внимательные читатели, с удовлетворением отмечаем, что новая концепция журнала «Церковь и время», выработанная в 1998 году, продолжает творчески развиваться и совершенствоваться. Желаем Вам еще многих десятилетий творческой работы и надеемся, что Ваш журнал будет снова и снова радовать нас уникальными архивными публикациями и серьезными статьями.

*Приветственный адрес главного редактора журнала
«Православная беседа», секретаря-координатора
Союза православных граждан В. В. Лебедева*

Ваше Высокопреосвященство! Всечестные отцы и все уважаемое собрание!

Редакция журнала «Православная беседа» сердечно поздравляет сотрудников журнала «Церковь и время» со знаменательной датой — десятилетием издания, что в наше непростое время является подвигом.

Податель всяческих благ Господь да сохранит вас всех в крепком здравии, бодрости духа и да ниспошлет вам Свою всемогущую помощь и благословение!

*Приветствие заместителя главного редактора газеты
«Православная Москва» священника Михаила Дудко*

Ваше высокопреосвященство, дорогой Владыка! Дорогой отец Иларион и все уважаемое собрание!

Радостно приветствовать в этот знаменательный день журнал «Церковь и время». Радостно, что на этом огромном поле, которым является деятельность Русской Православной Церкви в области служения обществу и миру, у нас есть такие соратники, такие коллеги, как редакция уважаемого журнала. Радостно сознавать, что одним фронтом и к одной цели мы идем все вместе. И слава Богу, что есть такие работники как сотрудники этого замечательного журнала. Дай Бог, чтобы он продолжался, чтобы служил делу объединения и консолидации церковных сил, но чтобы в нем присутствовало и другое измерение — время, которое течет и изменяется и которое надо уловить: чтобы обязательно присутствовал этот союз «и». Потому что это, может быть, самое главное — соединить вечность Церкви, незыблемость ее уставов и быстротекущее время, в котором мы все живем. Спасибо вам за то, что вы трудитесь, потому что, может быть, мы более, чем кто-нибудь, как ваши коллеги, понимаем, насколько это великий, но и благодарный труд.

*Приветственный адрес главы Ново-Нахичеванской
и Российской епархии Армянской Апостольской Церкви,
Патриаршего Экзарха епископа Езраса Нерсисяна*

Ваше Высокопреосвященство!

От имени Ново-Нахичеванской и Российской епархии Армянской Апостольской Церкви передаем наши поздравления журналу «Церковь и время», возглавляемому Вашим Высокопреосвященством, Вам и всем его сотрудникам в связи с десятилетием со дня выхода в свет первого номера журнала.

По воле Божией и велению времени был создан журнал. Все эти годы, преодолевая сложности современной жизни, он является связующим звеном между Церковью и обществом. Он представляет собою богатый источник, из которого черпают знания о духовном наследии христианства как общественность, так и научные круги, занимающиеся исследовательской работой в области богословия.

Живо откликаясь на многие вопросы, волнующие современное церковное общество, журнал дает читателям возможность окунуться в глубь внутрицерковных событий и явлений и почувствовать себя живой частицей Церкви Христовой, что очень важно и полезно и нам, служителям сестринских Церквей.

Можно с уверенностью отметить, что журнал стал серьезным явлением в череде церковно-научных изданий, о чем свидетельствует его растущая популярность в церковных кругах и среди общественности, интересующейся вопросами религии в современном мире.

Вознося молитву, желаем, чтобы мудростью Всевышнего была благословенна ваша деятельность, направленная на духовное и нравственное просвещение народа, и был освещен путь к неисчерпаемым общечеловеческим нравственным ценностям и духовному наследию христианства.

Приветственный адрес епископа Евангелическо-Лютеранской Церкви Ингрии Арри Кугаппи

Дорогие братья и сестры, высокое собрание!

Десятилетие журнала «Церковь и время» — безусловно событие большой церковной и общественной важности. Само название журнала символично. Именно бытие Церкви как хранительницы неизменных и неизменяемых истин позволяет отделить грани временного, увидеть, как Божественный замысел проявляется и реализуется в жизни народов, поколений и отдельных людей. Церковь как Божественное установление не зависит от обстоятельств времени, но она же, представленная как сообщество верующих, объединяемое силой благодати, живет их насущными нуждами и запросами. И в связи с этим, служение — служение вашего журнала — обретает особое церковно-общественное значение.

Желаю вам Господних благословений.

Приветственный адрес от Евангелическо-Лютеранской Церкви в России, на Украине, в Казахстане и Средней Азии

Ваше Высокопреосвященство, досточтимые отцы, братья и сестры! Позвольте от имени Его Высокопреосвященства архи-

епископа Георга Кречмара поздравить коллектив журнала «Церковь и время» с десятилетним юбилеем.

Начало 90-х годов XX века принесло живительные перемены в христианскую жизнь России — в первую очередь в жизнь Русской Православной Церкви. После десятилетий гонений Церковь получила возможность широкого обращения к внешнему миру. Без средств массовой информации, а в особенности без церковной печати, задача освещения различных сторон жизни Церкви была бы неисполнима.

Среди проблем, решаемых в настоящее время Русской Православной Церковью, проблема взаимоотношений с другими христианскими вероисповеданиями находится отнюдь не на последнем месте. Отрадно сознавать, что уже в течение десяти лет существует издание, посвященное в том числе и вопросам межконфессионального диалога на различных уровнях. События, свидетелями которых мы стали в течение последних дней, являются своего рода предупреждением, напоминающим всем верующим в Истинного Троиственного Бога о том, что им давно пора осознать свое единство во Христе. Для исполнения сего нам надлежит лучше знать и понимать друг друга. На протяжении десяти лет журнал «Церковь и время» помещает материалы, способствующие исполнению этой задачи. Я желаю всем сотрудникам редакции благословения Божия, дабы и впредь вы могли исполнять дело, к которому призваны. Мир Господень да пребудет со всеми вами! Аминь.

*Приветствие Союза христиан Веры Евангельской
Российской Федерации*

Уважаемое собрание, уважаемые организаторы, уважаемая редакция журнала «Церковь и время»! Мы приветствуем вас, здесь находящиеся, и хотим подчеркнуть один знаменательный факт — сам факт нашего участия, протестантов, в этом собрании свидетельствует о многом. Когда-то это было немыслимо, сейчас пришло другое время — время диалога. И нам очень нравится та тональность, которая звучала в выступлении митрополита Кирилла, эта тональность каким-то образом передается и трансформируется в тональность журнала. Господь выслушивает нас всех. И нам очень важно тоже научиться выслушивать друг друга. Общество сейчас остро нуждается в диалоге. Про-

шло время лозунгов, провозглашения каких-то деклараций, пришло время уважительного общения, диалога. И очень приятно, что задает эту тональность журнал как официальный рупор Отдела внешних церковных связей. Мы с большим вниманием прочитали опубликованные в журнале «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» и с радостью увидели, как у нас много общих целей и задач. Это нас вдохновляет, и я думаю, что наш наметившийся уже не только диалог, но и сотрудничество, сотрудничество в рамках Христианского межконфессионального консультативного комитета, сотрудничество на уровне диалога уже приносит положительные плоды. Вы сделали смелый шаг, я призываю вас сделать еще один шаг — предоставьте страницы своего журнала протестантам, вот тогда у нас действительно будет налажен прекрасный диалог, и это будет смелый шаг как с вашей, так и с нашей стороны. Успехов вам.

*Приветственный адрес заместителя председателя
Церкви христиан адвентистов седьмого дня в СНГ
пастора Виктора Крушеницкого*

Дорогие в Господе Иисусе Христе братья и сестры! Позвольте поздравить от имени Церкви христиан адвентистов седьмого дня как руководство Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, так и всех сотрудников журнала «Церковь и время» и особенно его главного редактора с десятилетним юбилеем журнала. Как церковь мы искренне радуемся всему тому, что делают христиане для возрождения российского общества. Будучи главным редактором пасторского журнала «Альфа и Омега», хочу обратиться к вам как к коллегам, и пожелать того, в чем сам нуждаюсь. Мне нравится название вашего журнала — «Церковь и время». Оно говорит мне прежде всего, что Церковь сама должна понимать время в божественной перспективе и затем делиться этим с обществом. И это вполне созвучно словам апостола Павла: «Так поступайте, зная время, что наступил уже час пробудиться нам от сна...» (Рим. 13:11). Мы все согласны с тем, что наше время — все еще время духовной тьмы, в которой все еще пребывает часть россиян.

Мир должен быть просвещен светом истины, в том числе через евангельское служение печатаного слова. Каждое издание

должно укреплять веру читателя, раскрывать красоту евангельского учения и готовить его к грядущим испытаниям. Чтобы достойно выполнить эту высокую миссию, работники журнала нуждаются в молитвенной жизни и в выделении времени для личного духовного роста, поскольку духовное здоровье общества во многом зависит от духовности авторов печатного слова. Люди нуждаются в знании Бога, Его воли о них и в надежде во Христе Иисусе.

В наше время Божию весть к миру нужно возвещать так ярко и убедительно, чтобы люди оказывались лицом к лицу, душой к душе и сердцем к сердцу с истиной. Они должны увидеть превосходство истины над многочисленными заблуждениями. Бог призывает нас поднять не наше знамя, и не знамя этого мира, но знамя Божьей истины!

Пусть в каждой статье будет много практических, возвышенных и облагораживающих мыслей, которые помогут читателю, просветят и подкрепят его. Сейчас, как никогда раньше, надо поднимать на щит веру и святость в семье. Вовремя давайте духовную пищу старым и молодым, святым и грешникам. Надо незамедлительно публиковать все то, что поможет пробудить и саму Церковь от сна.

Позвольте пожелать всем сотрудникам журнала крепкого здоровья, духовного видения и плодотворных успехов на благо нашего многострадального народа и для славы великого Бога! Да благословит вас Господь обильно на издательской ниве!

ПРАЗДНОВАНИЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ ЖУРНАЛА «ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ» В КИЕВЕ

2 октября 2001 года в актовом зале Киевской духовной академии состоялось торжественное собрание, посвященное десятилетию научно-богословского и церковно-общественного журнала «Церковь и время», издаваемого Отделом внешних церковных связей Московского Патриархата. В собрании приняли участие иерархи Украинской Православной Церкви Московского Патриархата, руководство, преподаватели и учащиеся Киевской духовной академии и семинарии, представители общественности и творческой интеллигенции Украины.

Собрание открылось выступлением ректора Киевской духовной академии протоиерея Николая Забуги, охарактеризовавшего журнал «Церковь и время» как издание «полезное во всех отношениях», отвечающее на основные вопросы современной церковной жизни. «Название журнала соответствует его замыслу, — подчеркнул ректор Киевской духовной академии. — В журнале публикуются многочисленные материалы, обладающие церковно-общественной значимостью, в том числе выступления Святейшего Патриарха, официальные документы, такие как “Основы социальной концепции Русской Православной Церкви”, статьи по актуальным вопросам. Коллектив авторов журнала — люди авторитетные и уважаемые, чьи труды составили эпоху в церковной науке. Они предлагают спокойную и вместе с тем твердую, выверенную богословскую позицию по кардинальным проблемам современного бытия Церкви. Голос авторов журнала слышен во многих городах и весях, в том числе и в Киеве. Хочется выразить самую искреннюю благодарность владыке митрополиту Кириллу и его ближайшим помощникам за колоссальный труд по изданию этого замечательного журнала».

Выступивший затем заместитель главного редактора журнала «Церковь и время» игумен Иларион (Алфеев) рассказал об истории журнала и об основных направлениях его деятельности.

Председательствовавший на собрании Управляющий делами Украинской Православной Церкви Московского Патриархата

епископ Переяслав-Хмельницкий Митрофан передал собравшимся приветствие и благопожелания предстоятеля Украинской Православной Церкви Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Владимира. «Сегодняшнее собрание имеет особое значение, — сказал епископ Митрофан. — Еще будучи проректором Киевской духовной академии и семинарии, я регулярно получал журнал “Церковь и время” и знакомился с его содержанием. Журнал является ответом на те вопросы, которые ставит перед Церковью современность. Будучи изданием церковно-общественного характера, адресованным широкому читателю, журнал одинаково полезен архиереям, клирикам и мирянам, а также людям, находящимся на пороге Церкви, так как в наше сложное и ответственное время помогает определиться по многим важным и трудным вопросам. Хотел бы передать и от имени Блаженнейшего митрополита Владимира, и от себя лично самые лучшие пожелания главному редактору журнала митрополиту Кириллу, заместителю главного редактора игумену Илариону, а также всем членам редколлегии. Пусть журнал и дальше набирает силу, оставаясь столь же высоконаучным и в то же время актуальным и доступным изданием, необходимым для всякого церковного человека».

В выступлении архиепископа Львовского и Галичского Августина, председателя Богословской комиссии Украинской Православной Церкви, журнал «Церковь и время» был охарактеризован как очень ценное издание, каждый выпуск которого с нетерпением ожидают православные богословы. Владыка Августин особо указал на примиряющую роль журнала, который предоставляет свои страницы людям с различными богословскими взглядами, в то же время оставаясь официальным изданием. «Всякое церковное издание должно быть голосом Церкви, но, к сожалению, не всем это удается. “Церковь и время” — на правильном пути. Это издание содействует достижению терпимости, согласия, не закрывая глаза на здоровые разномыслия, которые существуют и должны существовать в церковной среде». Архиепископ Августин выразил пожелание, чтобы журнал продолжал и впредь публиковать материалы, соответствующие основным разделам «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» — документа, который требует дальнейшего всестороннего изучения.

Затем слово взял академик С. С. Аверинцев, один из постоянных авторов и читателей журнала. В своем выступлении он, в частности, сказал: «В согласии с выступавшими прежде я хочу

особо подчеркнуть важность издания, последовательно занимающего позицию просвещенного консерватизма, издания, которое можно было бы назвать «осторожным без трусости» (имея в виду прежде всего гиппократовский призыв: «не повреди»). У журнала три важных составляющих. Во-первых, он является официальным органом ОВЦС, и эта роль выполняется им очень хорошо: благодаря журналу мы получаем строго деловую информацию о документах нашего Священноначалия, то есть узнаем о том, что мы имеем право знать и обязаны знать. Во-вторых, журнал освещает историю нашей Церкви в XX столетии, публикуя ценнейшие архивные документы. В-третьих, журнал регулярно публикует материалы, касающиеся святоотеческой литературы, — и это то, что мне как исследователю наиболее дорого. В течение многих десятилетий ученые, интересующиеся христианской тематикой, принуждены были писать «в стол». Это нас, с одной стороны, очень измучило, но с другой, избаловало: каждый стал ощущать себя чуть ли не единственным авторитетом в своей области, привыкая к собственным научным гипотезам и собственной их интерпретации. Даже и в наши дни православные ученые крайне разобщены. Между тем, необходим некий научный центр, где встречались бы и спорили между собой — спорили по-доброму и по-научному, без агрессии — ученые, придерживающиеся разных взглядов. Фактически журнал «Церковь и время» выполняет сегодня функции такого центра, давая возможность ученым встретиться друг с другом и обсудить важные богословские вопросы. «Церковь и время» — единственное из существующих сегодня научных изданий, которое настолько уважает своего читателя, что параллельно с русским переводом святоотеческих текстов публикует и их греческий оригинал (я имею в виду публикацию в 10-м номере журнала поэмы святого Мелитона Сардийского «О Пасхе»). Как читатель журнала приношу самую искреннюю благодарность за то, что журнал существует, поздравляю с десятилетием и желаю доброго будущего. Пусть постоянно растут и объем журнала, и его тираж и расширяется его читательская аудитория».

Далее к присутствующим обратился проректор Киевской духовной академии доктор канонического права протоиерей Николай Макар. ««Церковь и время» — это журнал, отвечающий требованиям сегодняшнего дня, это журнал сегодняшних авторитетов, сегодняшнего богословия, — подчеркнул протоиерей Николай. — Мы ориентируемся на это богословие, оно нас направляет и вдохновляет. В свое время единственным бого-

словским изданием Русской Церкви были «Богословские труды», но они оставались доступны лишь немногим. «Церковь и время» — журнал высокого богословия, но вместе с тем доступный для всякого человека. Хотелось бы, чтобы его читали и студенты, и преподаватели духовных академий, так как в нем обсуждаются актуальные проблемы на высоком современном уровне. Желаю помощи Божией всем, кто трудится над этим замечательным изданием».

С заключительным словом к собравшимся обратился управляющий делами Украинской Православной Церкви епископ Переяслав-Хмельницкий Митрофан, еще раз сердечно поздравивший редакционный коллектив журнала «Церковь и время» и пожелавший ему помощи Божией.

Митрополит Сурожский АНТОНИЙ

ВЫЗОВ СОВРЕМЕННОСТИ*

Современный мир ставит нас перед вызовом, и мир современен каждому поколению в любой момент жизни. Но порой стоит задуматься о том, что же такое вызов и перед лицом какого вызова мы стоим.

Каждое поколение сталкивается с переменами. Для одних перемена означает в какой-то степени недоумение: то, что было прежде самоочевидным, что казалось надежным, постепенно распадается или ставится под вопрос, часто очень радикальным образом, насильственно. Для других перемена сказывается иного рода неуверенностью: молодежь входит в меняющийся мир и не знает, куда это ее приведет. Таким образом обе группы — и те, кому кажется, что прежний мир рушится, исчезает, меняется до неузнаваемости, и те, кто оказываются в мире, который сам в становлении, облик которого они не могут понять, не могут прозреть, — равно стоят перед вызовом, но по-разному. И я хотел бы представить вам два или три образа и собственные заключения, потому что единственное, что можно сделать в отношении своей жизни, — это поделиться тем, чему научился или что считаешь за истину.

Все мы, как правило, ожидаем, что все в жизни должно быть благополучно, гармонично, мирно, без проблем, что жизнь должна развиваться подобно тому, как растёт из семени ухоженное растение, — небольшой росток под укрытием постепенно достигает полного расцвета. Но из опыта мы знаем, что так не бывает. Мне кажется, что Бог есть Бог бури в такой же мере, как Он есть Бог гармонии и покоя. И первый образ, который приходит на ум, это рассказ из Евангелия о том, как Христос идет по морю среди бури и Петр пытается прийти к Нему по волнам.

Оставим в стороне исторический аспект рассказа. Что тут случилось, о чем это говорит нам? Первое: Христос не успокоил бурю одним фактом Своего присутствия. И это мне кажется

* The Challenge of the Modern World. English Speaking Union, 14 May 1986. Пер. с англ. Е. Л. Майданович.

важным, потому что слишком часто, когда нас застигает буря, будь она малая или великая, мы склонны думать: разразилась буря — значит, Бога здесь нет, значит, что-то не в порядке (обычно с Богом, реже — с нами). И второе: раз Христос может оказаться в середине бури и не заколебаться, не быть сломленным, уничтоженным, это означает, что Он находится в точке равновесия. А в урагане, в смерче, в любой буре точка устойчивости, точка, где сталкиваются, взаимно уравновешиваясь, все бушующие силы стихии, — в самой сердцевине урагана; и здесь-то и находится Бог. Не с краю, не там, где Он мог бы безопасно выйти на сушу, пока мы тонем в море, — Он там, где положение хуже всего, где самое бушевание, самое противостояние.

Если вспомнить рассказ дальше, как Петр шел по воде, мы видим, что его порыв был верным. Петр увидел, что ему грозит смертельная опасность. Небольшая лодка, в которой он находится, может потонуть, ее могут разбить волны, перевернуть бушующий ветер. И в сердцевине бури он увидел Господа в Его чудесном покое, и понял, что если только и сам сможет достичь этой точки, он тоже окажется в самой сердцевине бури — и вместе с тем в несказанном покое. И он оказался готовым покинуть безопасность лодки, которая представляла защиту от бури, пусть хрупкую, но все-таки *защиту*, — другие ученики спаслись же в ней, — и выйти в бурю. Он не сумел дойти до Господа, потому что вспомнил, что может утонуть. Он стал думать о себе, о буре, о том, что никогда еще не ходил по волнам, он обратился к самому себе и уже не мог устремляться к Богу. Он лишился безопасности лодки — и не обрел полной безопасности того места, где был Господь.

И мне кажется, что когда мы думаем о себе самих в современном мире (и, как я сказал, мир современен из поколения в поколение, нет момента, когда мир не является все той же бурей, только каждому поколению она представляется в ином обличье), мы все сталкиваемся с той же проблемой: малая ладья представляет некоторую защиту, вокруг все чревато опасностью, в центре бури — Господь; и встает вопрос: готов ли я идти к Нему? Это первый образ, и я предоставляю каждому отозваться на него самостоятельно.

Второй образ, который приходит мне на ум, — это акт творения. О сотворении мира говорится в первой строке Библии: *сотворил Бог небо и землю* — и это все. Когда я размышляю об этом, вот что мне представляется. Бог, полнота всего, гармония, красота, вызывает по имени все возможные твари. Он зовет, и

каждая тварь восстает из небытия, из полного, радикального отсутствия, восстает в первозданной гармонии и красоте, и первое, что она видит — полная, совершенная красота Божия, первое, что она воспринимает — полная гармония в Господе. И имя этой гармонии — любовь, динамичная, творческая любовь. Именно это мы выражаем, когда говорим, что совершенный образ взаимоотношений любви находим в Троице.

Но если подумать о следующих строках, вернее, о второй половине фразы, мы видим нечто, что должно было бы заставить нас задуматься о нашем положении. Там говорится, что первый зов Божий создал то, что по-еврейски называется *хаос, сумбур*, — хаос, из которого Бог вызывает предметы, формы, реальности. В Библии употреблены разные слова, когда говорится о первичном акте творения этого хаоса (что он такое — я сейчас попробую определить), и когда говорится о дальнейшем творении. В первом случае употребляется слово, которое говорит о творении из ничего того, чего не было; во втором — о создании чего-то из, так сказать, уже существующего материала.

О хаосе мы всегда думаем как о беспорядке, неорганизованном бытии. Мы думаем о хаосе в нашей комнате, подразумевая, что комната должна быть прибрана, а мы все перевернули в ней. Когда мы думаем о хаосе в более широком масштабе жизни, в мире, мы представляем себе город, пострадавший от бомбардировки, или общество, где сталкиваются противостоящие интересы, где любовь угасла или исчезла, где ничего не осталось, кроме жадности, эгоцентризма, страха, ненависти и т.п. Мы понимаем хаос как ситуацию, где то, что должно быть гармонично, потеряло гармонию, потеряло стройность; и мы стремимся все упорядочить, то есть каждую хаотическую ситуацию привести к стройности и устойчивости. Опять-таки, если прибегнуть к образу бушующего моря, для нас выход из этого хаоса был бы в том, чтобы заморозить море, чтобы оно стало неподвижно; но не так действует Бог в подобных ситуациях.

Хаос, с упоминания которого начинается Библия, это, мне кажется, нечто другое. Это все потенциальные возможности, вся возможная реальность, которая еще не обрела свою форму. Можно говорить в таких терминах о разуме, о чувствах, об уме и сердце ребенка. Можно сказать, что они еще в хаотическом состоянии, в том смысле, что все они есть, все возможности даны, но ничего еще не раскрылось, подобно почке, которая содержит всю красоту цветка, но еще должна раскрыться, а если она не раскроется, то ничего не будет явлено.

Первичный хаос, о котором говорит Библия, мне кажется, это неизмеримая, невообразимая полнота возможностей, в которой содержится все — не только то, что тогда могло быть, но что может быть и теперь, и в будущем, это словно почка, которая может раскрыться, развиться навсегда. И то, что в Библии описано как сотворение мира, это акт, которым Бог вызывает одну возможность за другой, ждет, чтобы она созрела, стала готовой к рождению, и затем дает ей облик, форму и пускает в жизнь, в реальность. Мне кажутся важными эти образы, потому что мир, в котором мы живем, все еще находится в состоянии этого хаоса, творческого хаоса. Этот творческий хаос еще не проявился во всех своих возможностях, он продолжает порождать все новые и новые реальности, и каждая такая реальность из-за своей новизны страшна старому миру. Есть проблема взаимопонимания между поколениями; есть проблема, как понимать мир в определенную эпоху, если ты родился и был воспитан в другую эпоху; нас может привести в изумление то, что мы видим спустя двадцать или тридцать лет после того, как сами достигли зрелости. Возможно, мы окажемся перед лицом мира, который должен бы быть понятным и близким, потому что населен нашими потомками, нашими друзьями — и, однако, стал практически непонятным для нас. И в этом случае опять-таки мы стремимся «упорядочить» мир. Это то, что делали все диктаторы: они заставляли мир в становлении или мир, который скатился в беспорядок, и придавали ему форму, но рукотворную, в меру человека. Хаос нас пугает, мы боимся неизвестного, мы боимся заглянуть в темную бездну, поскольку не знаем, что появится из нее и как мы сможем с этим справиться. Что станет с нами, если возникнет нечто, или некто, или некая ситуация, которую мы вовсе не понимаем?

Таково, думаю, положение, в котором мы находимся все время, из поколения в поколение, и даже в пределах собственной жизни. Бывают моменты, когда мы страшимся того, что случается с нами, того, чем мы становимся. Я не имею в виду тот элементарный уровень, когда можно прийти в ужас, осознав, что разрушаешься от пьянства, от наркотиков, от того, какой образ жизни ведешь, или от внешних условий; я говорю о том, что поднимается в нас, и мы обнаруживаем в себе нечто, чего никак не подозревали. И опять-таки, нам представляется, что проще всего подавить, постараться уничтожить то, что поднимается и устрашает нас. Мы боимся творческого хаоса, боимся постепенно возникающих возможностей; и стараемся выйти из положения, обра-

щаясь вспять, предавая новое земле, приводя все в застывшее равновесие.

Люди творческие легко найдут выход, спроецировав то, что происходит в них, в форме картины, в форме скульптуры, или музыки, или игры на сцене. Эти люди в выгодном положении, потому что художник — при условии, что он настоящий художник, — выражает через себя больше, чем даже сам сознает. Он обнаружит, что выразил на полотне, в звуке, в линиях или красках, или формах то, чего сам не видит в себе, это откровение для него самого; на этом основании психолог может прочесть картину, которую художник создал, не понимая, что создает.

Я не знаток живописи, но у меня был опыт, который до сих пор меня поражает; ключ к нему я получил от одной пожилой женщины. Лет тридцать назад ко мне пришел молодой человек с огромным полотном и сказал: «Меня послали к вам, сказав, что вы сможете истолковать мне это полотно». Я спросил: «Почему?» — «Я прохожу курс психоанализа, мой психоаналитик не может понять эту картину, я сам тоже не могу. Но у нас есть общий друг (та самая женщина), который сказал: “Знаешь, ты совсем свихнулся, тебе надо пойти к такому же, как ты”, — и послал меня к вам». Я нашел, что это очень лестно, и посмотрел на его картину — и ничего не увидел. Тогда я попросил оставить полотно у меня и прожил с ним три или четыре дня. И тогда я начал что-то видеть. После этого я посещал его раз в месяц, рассматривал его произведения и толковал их ему, до тех пор, пока он не стал сам легко прочитывать свои картины, как можно читать свои стихи или любое свое произведение с пониманием.

Это может случиться с каждым в какой-то момент жизни; порой со стороны легче понять человека, чем он сам себя понимает. Мы должны быть в состоянии смотреть в лицо современной нам жизни точно так же. Бог не боится хаоса, Бог — в его сердцевине, вызывая из хаоса реальность, такую реальность, которая развернется новизной, то есть устрашающе для нас, пока все не достигнет своей полноты.

Когда я сказал, что верю, что Бог есть Господь гармонии, но и Господь бури, я имел в виду нечто даже еще большее. Окружающий нас мир не есть тот первичный хаос, чреватый возможностями, которые еще не раскрылись, не несут в себе зла, еще, так сказать, не испорчены. Мы живем в мире, где то, что было вызвано к бытию, до ужаса искажено. Мы живем в мире смерти, страдания, зла, неполноты, и в этом мире присутствуют обе стороны хаоса: первичный источник возможностей, потенций —

и искаженная реальность. И наша задача труднее, потому что мы не можем просто созерцать, смотреть на то, что возникает из небытия или постепенно вырастает в большее и большее совершенство, словно ребенок во чреве матери из зародыша должен развиваться в полноту существа (человека или животного). Нам приходится встречаться с разрушением, со злом, с искажением; и здесь мы должны сыграть свою роль, решающую роль.

Одна из проблем, которую я вижу — теперь, может быть, яснее, чем в юные годы (возможно, с возрастом чувствуешь, что прошлое более гармонично и надежно, чем настоящее), заключается в том, что вызов не принят; большинство людей хотели бы, чтобы вызов принял кто-то другой. Верующий, всякий раз как возникает вызов, или опасность, или трагедия, оборачивается к Богу и говорит: «Защити, я в беде!». Член общества обращается к правительству и говорит: «Ты обязано обеспечить мое благополучие!». Кто-то обращается к философии, кто-то выступает с единичными акциями. Но при всем этом, мне кажется, мы не сознаем, что каждый из нас призван принять ответственное, продуманное участие в разрешении встающих перед нами проблем.

Каковы бы ни были наши философские убеждения, мы посланы в мир, поставлены в этот мир, и всякий раз, когда мы видим его дисгармонию или уродство, наше дело — взглядеться в эти явления и спросить себя: «Каков может быть *мой* вклад в то, чтобы мир стал действительно гармоничным?» — не условно-гармоничным, не просто приличным, не просто таким миром, в котором, в общем, жить можно. Бывают периоды, когда, чтобы дойти до ситуации, где жить можно, приходится пройти через невозможные, казалось бы, моменты, так же как может оказаться необходимым хирургическое вмешательство, или как гроза очищает воздух.

Мне кажется, современный мир ставит перед нами двойной вызов; мы должны взглядеться в него, а не стараться отвести взор; а ведь многие из нас предпочли бы не видеть некоторых аспектов жизни, потому что если не видишь, ты в значительной мере свободен от ответственности. Проще всего — игнорировать, что люди голодают, что их преследуют, что люди страдают в тюрьмах и умирают в больницах. Это самообман, но мы все, в значительной степени, рады обманываться или стремимся к самообману, потому что было бы намного удобнее, намного легче жить, если бы можно было забыть про все, кроме того, что есть хорошего в моей собственной жизни.

Так что от нас требуется гораздо больше мужества, чем мы готовы проявить обыкновенно; очень важно смотреть трагедии

в лицо, согласиться принять трагедию, словно рану в сердце. И встает искушение: избежать раны, превратив боль в гнев; потому что боль, когда она навязана нам, принята, когда мы ее претерпеваем, в каком-то смысле пассивное состояние. А гнев — моя собственная реакция: я могу быть резким, могу гневаться, могу действовать — не очень-то много, обычно, и уж, конечно, это не разрешит проблему, потому что, как говорит послание, гнев человеческий не творит правды Божией (Иак. 1:20). Но тем не менее гневаться легко и очень трудно принять страдание. Высшее выражение второго я вижу, например, в том, как Христос принимает Свои страдания и распятие: как дар Себя.

А второе: недостаточно встречать события, прозревать суть вещей, принимать страдание; мы посланы в этот мир изменить его, и когда я говорю «изменить», я думаю о многообразных путях, какими может быть изменен мир, но меньше всего — о политической или общественной перестройке. Первое, что должно произойти — это перемена в нас самих, которая позволит нам быть в гармонии, — гармонии, которую можно будет перенести, распространить вокруг нас.

Это, мне кажется, важнее всякой перемены, какую можно стараться произвести вокруг себя иным способом. Когда Христос говорит, что Царство Божие внутри нас (Лк. 17:21), это означает, что если Бог не воцарится в нашей жизни, если у нас не ум Божий, не сердце Божие, не воля Божия, не взор Божий, все, что мы будем стараться сделать или создать, будет дисгармонично и до какой-то степени неполно. Я не хочу сказать, что каждый из нас способен достичь всего этого в полноте; но в той мере, в какой мы этого достигли, это распространяется вокруг нас гармонией, красотой, миром, любовью и меняет все вокруг нас. Акт любви, проявление жертвенной любви меняет что-то для всех, даже для тех людей, кто не подозревает о нем, не замечает его сразу.

Так что нам следует ставить себе вопросы о том, насколько мы способны мужественно смотреть в лицо событиям; а мужество всегда подразумевает готовность забыть себя и смотреть, во-первых, на ситуацию, и во-вторых, на нужду другого. До тех пор, пока мы сосредоточены на себе, наше мужество будет разбиваться, потому что нам будет страшно за наше тело, за наш ум, за наши эмоции, и мы никогда не сможем рискнуть всем, вплоть до жизни и смерти. Этот вопрос мы должны ставить себе постоянно, потому что мы то и дело бываем робкими, трусливыми, мы сомневаемся. Нам ставится вопрос, а мы обходим его и

даем приблизительный ответ, потому что это легче, чем дать прямой ответ; мы должны что-то сделать и думаем: сделаю вот столько, остальное — позже и т.д. И нам надо воспитывать себя, чтобы стать теми людьми, которые посланы принести в мир гармонию, красоту, правду, любовь.

В переводе Нового Завета Моффата есть выражение: «Мы — авангард Царства Небесного». Мы — те, у кого должно быть понимание божественной перспективы, кто поставлен, чтобы расширить, углубить видение окружающих, внести в него свет. Мы не призваны быть обществом людей, которым приятно взаимное общение, которые радуются, слыша друг от друга дивные слова, и ожидают следующего случая побыть вместе. Мы должны быть теми, кого Бог возьмет в Свою руку, посеет так, что нас унесет ветер, и где-то мы упадем в почву. И там мы должны пустить корни, дать росток, пусть и какой-то ценой. Наше призвание — вместе с другими людьми участвовать в строительстве города, града человеческого, да; но такого, чтобы этот город мог соответствовать Граду Божию. Или, другими словами, мы должны строить град человеческий, который был бы такой емкости, такой глубины, такой святости, чтобы Одним из его граждан мог быть Иисус Христос, Сын Божий, ставший Сыном человеческим. Все, что не в эту меру, все, что меньше этого, не есть град человеческий, достойный человека, — я уж не говорю: достойный Бога; он слишком мал для нас. Но для этого мы должны принять вызов, взглянуть ему в лицо, для начала — стать лицом к лицу с самими собой, достичь требуемого уровня покоя и гармонии и действовать изнутри этой гармонии, — или светить вокруг себя, потому что мы призваны быть светом миру.

Ответы на вопросы

— *Вам не кажется, что наш мир в таком состоянии, что уже поздно думать о изменении, исправлении его?*

— Нет, я не думаю, что уже слишком поздно. Во-первых, сказать, что уже слишком поздно, означает обречь себя на бездействие, отступить и только прибавить гнили. А во-вторых, мир удивительно юн; я не говорю о шимпанзе и динозаврах, но если иметь в виду человеческий род, мы очень молоды, мы если иметь в виду человеческий род, мы очень молодые, мы прямо-таки новички, недавние поселенцы. Мы уже успели много напортить, но в целом мы совсем юные.

Кроме того, насколько я могу судить — я не историк, — но из того немногого, что я знаю, ясно, что мир постоянно проходит через взлеты и падения, через кризисы, через темные и светлые периоды. И люди данного поколения большей частью чувствуют, что когда положение скатилось в хаос, это, должно быть, все, конец. Так вот, опыт показывает или должен бы показывать нам, что всякий раз происходит какой-то подъем; так что я верю, что еще есть время. Разумеется, я не пророк в этом смысле, но думаю, пока я жив, я буду действовать; когда умру, ответственность уже не моя. Но я не намерен просто уютно устроиться в кресле со словами: «Я не понимаю теперешний мир». Я буду продолжать говорить то, что считаю истиной, буду стараться делиться тем, что считаю прекрасным, а что из этого выйдет — не мое дело.

— *Но когда-то наступит конец всему? Или вы не верите в это?*

— Я верю, что наступит момент, когда все драматически рухнет, но думаю, что мы еще не дошли до этого момента. Помню, во время революции в России, когда еще допускались диспуты и выступления инакомыслящих, кто-то спросил христианского проповедника, баптиста, считает ли он Ленина антихристом, и тот ответил: «Нет, он слишком мелок для этого». И когда я смотрю вокруг, мне думается, что все те, кого порой называют воплощением зла, слишком мелки, этот образ к ним не относится. Думаю, мы еще не готовы к конечной трагедии. Но в этом смысле я оптимист, потому что не боюсь и последней трагедии тоже.

— *Но разве такие факторы, как ядерное оружие, не изменили качественно ситуацию в мире?*

— Наличие атомной бомбы, ядерного оружия и т.п., разумеется, внесло иное измерение — измерение, которого количественно прежде не было. Нельзя исключить злую волю или случайность. Не помню, кто сказал, что решающий фактор — не то, что существует ядерное оружие; решающий фактор — найдется ли человек или группа людей, готовые употребить такое оружие. Думаю, вот главное, что я чувствую по этому поводу. Мир, безопасность и т.д. — все это должно начаться с нас самих, в нашей среде. Можно уничтожить все ядерное оружие и, тем не менее, вести разрушительную войну и полностью уничтожить

друг друга. Без всякого ядерного оружия можно уничтожить жизнь на земле; можно вызвать голод, который унесет миллионы людей; можно убивать так называемым «обычным» оружием до тех пор и в таких масштабах, что наша планета станет безлюдной. Так что проблема в нас, а не в самом оружии. Знаете, еще в древности святой Иоанн Кассиан, рассуждая о добре и зле, сказал, что очень немногие вещи добры или злы; большая же часть их нейтральна. Возьмите, например, говорит он, нож. Сам по себе он нейтрален; вся проблема в том, у кого он в руках и что им будут делать. Так и здесь. Все дело в том, чтобы мы, люди, относились к миру, в котором живем, с благоговением, относились друг к другу с уважением. Дело не в разрушительных средствах, все зависит от страха, ненависти, жадности, живущих в нас.

— *Все-таки ядерное оружие трудно рассматривать как нечто столь же нейтральное, как нож. Разве не следует бороться с этой опасностью изо всех сил, участвовать в борьбе за мир?*

— То, что мы говорим относительно ядерной энергии, вероятно, переживалось и выражалось в другие эпохи по другим поводам. Когда был изобретен порох, он так же страшил людей, как сегодня нас устрашает ядерная энергия. Знаете, я, может быть, очень бесчувственный, но когда мне было лет пятнадцать, я с большим увлечением читал стоиков; и помню, вычитал место у Эпиктета, где он говорит: есть два рода вещей: те, с чем что-то можно сделать, и те, с чем ничего не поделаешь. Где можете что-то сделать — *сделайте*; про остальное забудьте. Может быть, я похож на страуса, который прячет голову в песок, но я просто живу день за днем, даже не вспоминая о том, что мир может быть уничтожен ядерной энергией, или что меня может переехать машина, или что в храм может залезть грабитель; для меня важно состояние людей, которые поступят так или иначе. Вот что нам доступно, относительно чего мы можем что-то сделать: помочь людям осознать, что сострадание, любовь важны.

В движении за мир, в борьбе за мир меня смущает вот что: это движение в большой степени обосновано доводом: «Вы же видите, какая нам грозит опасность!» Не то важно, что это опасно, страшно; важно, что нет любви. Мы должны стать миротворцами не из трусости; должно перемениться наше отношение к ближнему. А если так, нужно начинать не с запрета ядерных электростанций, все должно начинаться с нас самих, на нашей улице, где угодно. Помню, в самом начале войны был налет на

Париж, и я спустился в убежище. Там была женщина, которая с большой горячностью говорила об ужасах войны и сказала: «Невообразимо, что в наше время существуют такие чудовища, как Гитлер! Люди, которые не любят своего ближнего! Попадись он мне в руки, я бы истыкала его иголками до смерти!» Мне кажется, такое настроение и в наши дни очень распространено: если бы можно было уничтожить всех злодеев! Но в тот момент, когда вы уничтожаете злодея, вы совершаете столь же разрушительный поступок, потому что в счет идет не количество, а качество того, что вы сделали.

У одного французского писателя в романе есть рассказ про человека, который побывал на островах в Тихом океане и там научился заклинаниями и волшебством вызывать к жизни все, что еще способно жить, но увяло, угасло. Он возвращается во Францию, покупает клочок голой, каменистой земли и поет ей песнь любви. И земля начинает давать жизнь, прорасти красотой, растениями, и звери со всей окрестности приходят жить там в сообществе дружбы. Только один зверь не приходит — лиса. И этот человек, monsieur Сургиен, болеет сердцем: бедная лиса не понимает, как она будет счастлива в этом воссозданном раю; и он зовет лису, призывает, зазывает — но лиса не идет! Более того: время от времени лиса утаскивает райского цыпленка и съедает его. Сострадание у monsieur Сургиен сменяется нетерпением. А потом ему приходит мысль: если бы не было лисы, рай включал бы всех... — и он лису убивает. Он возвращается на свой райский клочок земли и видит: все растения увяли, все звери разбежались.

Думаю, это урок для нас, это случается и с нами, в нас. Я не хочу сказать, что совершенно бесчувственно отношусь к тому, что может произойти при катастрофе, ядерной или любой другой, но не это худшее зло; худшее зло — в сердце человека.

— Если считать нейтральным все, что может дать добрый или злой результат, то выходит, что страх — это наша субъективная реакция? И потом: где же наша вера?

— Я не настолько наивен, чтобы считать, будто страх — всего лишь субъективное состояние и вызван отсутствием веры. Да, все, что может быть разрушительно, что грозит уничтожить человека, его тело, разрушить мир, в котором мы живем, включая нас самих, или разрушить людей нравственно, несет в себе страх. Но я думаю, что за всю историю мы не раз сталкивались с тем, что несет в себе угрозу и страх, — и научились укрощать эти

вещи, начиная с огня, наводнения, молнии; был побежден целый ряд болезней, такие, как чума, оспа, в последние десятилетия — туберкулез. Когда я был студентом-медиком, существовали целые отделения умирающих от туберкулеза; теперь он в целом считается легким заболеванием, он излечим. И наша роль, думаю, — быть укротителями. Нам придется сталкиваться с явлениями, рукотворными или природными, вызывающими ужас, и наша задача — научиться встречать их, справляться с ними, обуздывать и, в конечном итоге, использовать. Даже оспу используют для прививок; огнем пользуются чрезвычайно широко, как и водой, эти стихии покорены. Бывают моменты, когда человечество по беспечности забывает свою роль укротителя, и тогда происходят трагедии. Но даже если оставить в стороне рукотворные, человеком созданные ужасы, надо приручить еще многое другое.

Разумеется, ядерная энергия более устрашает, я бы сказал, не из-за того, что она смертоносна (это слишком просто — конец и все), но из-за побочных явлений. Поэтому человечеству следует четко осознавать свою ответственность; и я думаю, это вызов, которому человечество должно смотреть в лицо, потому что это нравственный вызов, его не разрешишь просто тем, что мы откажемся от ядерной энергии. В наше время чувство ответственности в целом очень слабо развито. В данном случае мы стоим перед лицом прямого вопроса: «Сознаете ли вы свою ответственность? Готовы ли вы взять ее на себя? Или вы готовы уничтожить и собственный народ, и другие народы?» И я думаю, что если мы отнесемся к этому как к вызову, мы должны принять его крайне серьезно, так же как много столетий назад людям пришлось столкнуться с отношением к огню, когда они не умели производить огонь, но знали, что огонь может сжечь их жилища и уничтожить все вокруг; то же самое относилось к воде и т.д.

— *В таком случае, как мы можем, подражая Петру, «выходить из лодки»? Как это должно выражаться на практике?*

Знаете, мне трудно ответить на этот вопрос, потому что вряд ли я когда-либо сам выходил из лодки! Но мне кажется, что мы должны быть готовы оторваться от всего, что как бы представляет для нас безопасность, обеспеченность, защиту, и глядеть в лицо всей сложности и, порой, ужасу жизни. Это не значит лезть на рожон, но мы не должны укрываться, кидаться в лодку, искать убежища в священном месте и т.д., а должны быть готовы встать во весь рост и встретить события лицом к лицу.

Второе: в тот момент, когда мы лишились прежней безопасности, какое-то время мы неизбежно будем переживать чувство подъема, хотя бы потому, что будем чувствовать себя героями. Знаете, то, чего не сделаешь по добродетели, сделаешь из тщеславия. Но на тщеславии далеко не уедешь. В какой-то момент почувствуешь, что под ногами нет прочной почвы; тогда можно действовать по решимости. Можно сказать: я сделал выбор, и как бы мне ни было страшно, я не отступлюсь. Это случается, скажем, на войне: ты вызвался добровольцем на задание и оказываешься в темноте, в холоде и голоде, промок до нитки, кругом грозит опасность, и так хочется оказаться в укрытии. И можно либо сбежать, либо сказать: я принял решение и буду его держаться... Возможно, ты падешь духом, потерпишь неудачу, и в этом нет ничего бесчестного — никто из нас не является патентованным героем. Но это происходит потому, что вдруг вспомнишь, что может случиться с тобой, вместо того чтобы думать о смысле своих действий или о том, куда идешь. Тут может поддержать мысль о том, как важна, значительна конечная цель; и о том, что ты сам, твоя жизнь, твоя физическая цельность или твоё счастье очень уж ничтожны по сравнению с самой целью.

Дам вам пример. Когда-то я преподавал в Русской гимназии в Париже; и в одном из младших классов была девочка, которая во время войны уехала к родным в Югославию. В ней не было ничего особенного — обыкновенная девочка, милая, добрая, цельная натура. Во время бомбардировки Белграда дом, где она жила, был разбит. Все жильцы выбежали; но когда стали оглядываться, увидели, что одна большая старушка не смогла выйти. И девочка не задумалась, она вошла в огонь — и так и осталась там. Порыв, мысль, что эта старушка не должна погибнуть, сгореть заживо, оказались сильнее, чем инстинктивное движение спастись самой. Между правильной, мужественной мыслью и поступком она не допустила краткого мига, который всем нам позволяет сказать: «А надо ли?» Нет, не должно быть промежутика между мыслью и действием.

В рассказе о Петре есть еще один воодушевляющий момент. Он начинает тонуть, замечает свою незащищенность, свой страх, свой недостаток веры, сознает, что помнит о себе больше, чем о Христе, — Христе, Которого любит и от Которого тем не менее позже отречется, несмотря на то, что подлинно любит Его, — и вскрикивает: «Погибаю, спаси!» — и оказывается на берегу. И я думаю, что невозможно просто сказать: «Я выйду из лодки,

пойду по волнам, достигну сердцевины урагана и спасусь!» Мы должны быть готовы сделать шаг и выйти в море, которое полно опасностей, и если думать о море человеческом, мы окажемся в окружении опасностей разного рода, больших или малых. В какие-то моменты у вас вырвется: «У меня больше нет сил, мне нужна какая-то поддержка, помощь!». Вот и ищите помощи и поддержки, потому что если решить: «Нет, я буду героически стоять до конца», — можно сломаться. Так что надо иметь смирение сказать: «Нет, это — увы! — все, на что я способен!» И в этот момент спасение придет в ответ на твое смирение.

Митрополит Сурожский АНТОНИЙ

«ДРУГ ДРУГА ТЯГОТЫ НОСИТЕ»

Беседа со священником Христофором Хиллом

Оксфорд, 27 мая 2001 года

— Владыко, я служу в Москве не только на обычном приходе, но и при хосписе. Мне приходится исповедовать умирающих, беседовать с ними, сидеть при них. Хоспис в России — сравнительно новое дело. Вы неоднократно говорили об отношении к смерти, о пастырском подходе к умирающим, но Ваши слова адресованы в основном людям, живущим на Западе. Что Вы можете сказать о специфике служения в хосписе именно в России — не только в духовном, но и в практическом плане?

— Ваш вопрос для меня труден тем, что мне не приходилось посещать в России больницы и хосписы. Но умирающих я видел очень много в течение тех лет, когда был студентом медицинского факультета, потом на войне, и позже, когда был практикующим врачом в Париже, а затем и священником. Мне кажется, что одно надо помнить всегда: нельзя, чтобы человек умирал одиноким, с чувством, что и доктор, и священник, и родные — все решили: больше ничего сделать нельзя, пусть себе умирает... Мне кажется, очень важно, чтобы умирающий знал, что его не оставят.

Впервые я почувствовал, как важно такое присутствие, когда был студентом. Умирала старая, под сто лет, женщина. Она умирала дома, родные не знали, как справиться с ситуацией, поэтому ее поместили в хорошую спальню и оставили одну, а сами занимались своими делами. У них все-таки было чувство, что нельзя оставить ее умирать в одиночестве, но так как это был процесс длительный, а все они были заняты, то меня попросили с ней посидеть. Разговаривать с ней было невозможно — она уже не слышала и не видела. Сначала она лежала спокойно, но в какой-то момент (может быть, я ошибался, но мое восприятие было

таково) я вдруг почувствовал, что она умирает. Она начала метаться, и мне было ясно, что она вошла в область тьмы и окружена враждебными силами, которые стараются ее напугать, взять в плен. И тогда я начал молиться: «Да воскреснет Бог и расточатся врази Его...» — читать всю эту молитву. Вдруг метанья прекратились, и по выражению ее лица стало ясно, что она вошла в область света, будто ангелы Божии ее окружили. Это было не то, что я видел, — это отражалось на ее лице. Она лежала и светлела, на ее лице были покой и радость, и в какой-то момент она умерла. У меня очень сильно сознание того, что, когда человек умирает, это не мгновение, когда тело уже жить не может, и душа, «как птичка», вспорхнет и ее не будет, это какой-то процесс, когда за пределом нашего обычного сознания человек начинает входить в контакт с иным миром. Самый близкий к земле мир, кроме наших ангелов-хранителей и святых, — это те темные силы, которые хотят нас поработить, потом уже приходит освобождение.

Позже, во время второй мировой войны, у меня было много случаев, когда привозили раненых, которым медицина уже не могла помочь. Мне вспоминается молодой крестьянин, который был смертельно ранен. Я им занимался как врач, но в какой-то вечер мне захотелось с ним просто побыть, посидеть. Я пришел в палату. Другие раненые спали, а он лежал с открытыми глазами. Я подошел, спрашиваю: «Как ты себя чувствуешь?» — «Я умираю». — «Тебе страшно?» — «Умереть мне не страшно, но страшно умирать одному». — «Один ты не умрешь. Я с тобой буду сидеть до момента, когда ты перейдешь из временной жизни в вечную». Он мне сказал: «Это невозможно, это может длиться часами, и вы не сможете сидеть всю ночь рядом со мной!» — «Смогу!» — Он подумал и говорит: «Да, но я все равно этого знать не буду. В какой-то момент мое сознание потускнеет». Я ответил: «Мы вот что сделаем. Я сейчас сяду рядом с тобой и мы будем разговаривать. Ты можешь мне рассказать про мать, про жену и детей, про свою ферму, про свои поля, про животных, которые там пасутся, будешь мне говорить о том, что сейчас наполняет твое сердце. В какой-то момент ты начнешь уставать, тебе станет утомительно разговаривать, но ты еще сможешь на меня смотреть. Тогда я возьму тебя за руку, и ты возьмешь меня за руку, и мы будем так сидеть. Ты будешь лежать, молча глядя на меня, и я буду тоже глядеть тебе в глаза. В какой-то момент ты еще больше ослабнешь, глаза твои закроются, и тогда у нас будет одна точка соприкосновения: я буду

изредка пожимать твою руку, чтобы ты знал, что я тут, а ты в ответ будешь пожимать мою. Так постепенно мы пройдем через врата смерти». Мы сидели так час-другой. Изредка он пожимал мою руку: тут я или нет? В ответ я пожимал его руку: да, я тут. В какой-то момент его рука открылась: он умер. В тот день я остро ощутил, насколько важно, когда человек умирает, ему не остаться в одиночестве — не в том смысле, чтобы вокруг него толпились люди, что-то делали, но чтобы умирающий чувствовал: он не одинок. Пока он слышит, видит, — все хорошо. Но в какой-то момент у него возникает потребность чувствовать твою руку. Когда он пожмет твою руку, нужно ответить, чтобы он знал, что ты здесь, и только тогда его оставить, когда он отпустит твою руку, перестанет дышать, то есть будет уже мертв.

Я не знаю, насколько это осуществимо в обстановке больницы или хосписа, но если это возможно, — будь то дома или в больнице, — это надо делать. Причем совершенно не обязательно, чтобы это делал священник, — это может быть любой человек, кто готов передать умирающему сознание, что он не оставлен. Тогда в момент смерти он, отпуская твою руку, будет знать, что нет разлуки, тебе незачем будет это ему доказывать.

— Бывает, что умирающий желает одиночества, и есть опасность навязывать ему себя, когда он действительно хочет быть один с собой и с Богом. Что Вы скажете?

— Я согласен, что так бывает. Возьмите хотя бы кончину старца Силуана. Когда он был при смерти, монах, который за ним присматривал, ненадолго отлучился по каким-то делам, и в этот момент, когда старец остался наедине с Богом, он и перешел из времени в вечность. И я думаю, что бывают люди, которые созрели до такого состояния: теперь я могу с тобой расстаться, я могу тебя на прощание поцеловать или пожать тебе руку — в зависимости от того, кто вы и кто он, — а теперь оставь меня, я сейчас буду со Христом и хочу быть только с Ним, и так уйти в вечность, туда, где Он... Но это, мне кажется, встречается довольно редко. Хотя мой опыт в этом отношении ограничен Западом, причем главным образом французским Западом, где большинство солдатиков были, в общем, неверующие. В России положение другое, потому что очень у многих людей, даже если они неверующие или не вполне верующие, есть это измерение иного мира.

Если человек скажет: «Я хочу умереть только со Христом», — ему можно ответить: «Хорошо, я тебя оставлю, но я оставлю тебе

колокольчик, на случай, если вдруг тебе станет страшно быть одному». Или (если колокольчика нет): «Я тебе дам тарелку, ты можешь ее уронить на пол, и тогда я услышу, что ты меня зовешь». Человек может в эту минуту чувствовать, что ему так хорошо быть со Христом, а через полчаса ему вдруг станет страшно, что он один, ему понадобится чья-то дружба или молитва, или просто физическое присутствие. И надо дать возможность человеку остаться одному, но при этом необходимо следить за тем, счастлив ли он еще в своем одиночестве и единстве со Христом или ему вдруг стало страшно? Потому что сознание присутствия Божия не обязательно нарастает. Бывает и то, что отец Софроний как-то назвал «метафизическим обмороком»: вдруг ты теряешь Бога. Бог тут, но ты Его будто потерял.

— *В хоспис приходят добровольцы, готовые помогать больным и персоналу. И они часто меня спрашивают: что делать с умирающим человеком, как говорить с ним? Я всегда отвечаю: ничего не говорить, молчать, благоговейно подходить к человеку, не навязывая разговора, особенно о Боге, о Церкви. Я думаю, что такие разговоры нужны в другой момент, в другое время...*

— Да, в другое время. Или как ответ на вопрос. Но нельзя умирающему навязывать то, о чем он не просит. И тот, кто находится рядом с умирающим, может молиться про себя.

— *Иногда человек, особенно в России, не может чувствовать Бога в Церкви, для него здесь все чуждо: причастие, исповедь, другие таинства. Но мне кажется, что человек может ощущать Бога в культуре, в музыке, в поэзии, в природе. С умирающим надо говорить не только про Церковь, но и о его жизни, его интересах. Конечно, исповедоваться, причащаться важно, но не менее важно дать человеку возможность говорить о себе и благодарить за то, что есть в его жизни. Часто приходится слышать: «Я так несчастлив, моя жизнь такая страшная, ужасная». Но мне не верится, что у человека не было хоть одного момента счастья в жизни. Я думаю, что очень важно, чтобы человек говорил о том счастье, которое было, особенно когда ему предстоит умереть...*

— Я с вами согласен, что надо дать человеку вспомнить все прекрасное, красивое и доброе, что было в его жизни. Жизнь — вещь сложная, и на сознание наслаивается и добро, и зло, и

радость, и горе, но в какие-то моменты то или другое преобладает. Скажем, когда человек страдает, он не обязательно может думать о лазурном небе.

Это, может быть, некстати, но я вам расскажу. Одно время наш военный госпиталь стоял недалеко от лагеря немецких военнопленных. Там был молодой немецкий хирург, который по закону имел право оперировать немцев. И вот одного немца привезли с огромным нарывом на ноге. Я врачу говорю: «Когда вы будете его оперировать, я сделаю ему анестезию». Он ответил: «Он солдат и мужчина, и без анестезии обойдется». — «Это будет безумно больно!» — «Ничего, выдержит». Он взял скальпель, взрезал нарыв. Солдат сначала закричал от боли, потом стал ругаться, потом стал ругать хирурга, а затем проклинать его за свои страдания. Когда все кончилось и он был забинтован, он вытянулся «под караул» в постели и говорит: «Господин хирург, я прошу у вас прощения за то, как я вас проклинал». И хирург ему ответил: «Это ничего. Знаешь, боль выражается степенями. Сначала ты кричал, потом ругался, а когда боль дошла до предела, ты меня стал проклинать, а если было бы еще хуже, ты Бога проклинал бы; это все в порядке вещей».

С этим приходится считаться: человек может начать с того, что будет стонать, а кончить тем, что будет проклинать Бога. Это ничего не говорит о его духовном состоянии, это говорит лишь о том, что у него нет слов, чтобы выразить свою боль. Поэтому человек, который находится при таком больном, не должен смущаться, не должен его укорять: «Как ты можешь! Ты мне только что говорил, что ты верующий, а сам...» Нет, это просто крик — громче, громче, громче. Мне кажется, что надо уметь принимать больного таким, каков он есть. Слишком поздно ему навязывать какие-то убеждения или подходы. Ведь Бог любит его таким, каков он есть.

— Мне вспоминаются слова Иринея Лионского, который сказал, что слава Божья есть живущий человек, а жизнь человека есть созерцание Бога. То есть каждый связан с Богом уже тем, что он человек, что он — образ Божий, икона... И неважно, какие у него личные убеждения, взгляды...

— Человек остается человеком. Можно продолжать ваше сравнение с иконой. Мы дивимся на прекрасную икону. Но с какой болью и благоговением мы относимся к иконе, которая была злом изуродована. Мы ее не выкидываем, мы на нее смотрим

как на раненого. Так же нужно смотреть и на человека. Он — икона, но изуродованная. Он может даже богохульствовать, кричать, но это все выражение боли и растерянности, а сам он остается иконой.

— *Другой вопрос. Человеку поставлен диагноз: рак. Можно ли открыть это больному?*

— Есть люди, которым это можно сказать. Но есть и такие, которым, если скажешь, это подорвет их настолько, что они не смогут справиться с собой. Но я пришел к убеждению за многие годы, что с людьми надо говорить не о смерти, а о жизни. Если человек верующий, с ним можно говорить о вечной жизни, хотя даже верующему это непросто. Но можно говорить: «Сейчас твое тело умирает, оно в болезненном состоянии. Но посмотри, сколько у тебя в душе осталось любви к людям или хоть к одному человеку: к матери, к жене, к ребенку, к другу, сколько у тебя воспоминаний о том светлом, что у тебя было в жизни». И помочь человеку собрать все светлое, что в его жизни было. Потому что когда человек болеет, естественно, он думает только о плохом, о темном, о болезненном. Но если ему помочь из прошлого как бы неводом вынести все прекрасное, то он будет умирать по-иному. Он будет умирать со светом, который у него был в жизни, а не с тьмой, которая тоже была. Это не обязательно поможет ему вступить в вечную жизнь радостно, но поможет думать, что *это* от него никогда не уйдет. Боль уйдет, ссоры уйдут, расставание уйдет, а это отложилось неотъемлемо, это уже вечная жизнь в нем. Этого для полуверка достаточно. С верующим можно, конечно, пойти дальше. Ему можно сказать: «Вспомни, как ты молился, как ты переживал то или другое в Боге».

Но даже человек, который на краю веры или не знает, что он верующий, может переживать смысл и красоту. И мне кажется, что мы часто забываем, что, в конечном итоге, Бог — это предельная красота. Слово «красота» понятно каждому. Когда говоришь: «Бог есть истина», — а что такое истина? Пилат уже давно это спросил, а ответа на этот вопрос нет и по сей день. А если говоришь: «Бог — это же такая красота! Посмотри, сколько вокруг тебя красоты. И это лишь отблески того, что Бог Собой представляет», — это человеку доступнее. Мне такой подход помогал несколько раз в общении с умирающими, так что я вам передаю свой опыт.

— Года два назад в хосписе находилась умирающая женщина по имени Татьяна. Она считала себя неверующей, но сказала, что хотела бы со мной поговорить. Мы начали говорить о политике, о телевидении, обо всем что угодно, но только не о Боге и Церкви. Однажды в разговоре о музыке она сказала, что ее любимое произведение — Шестая симфония Чайковского. Мы немножко порассуждали об этом, и в конце концов она сказала: «Если Бог есть, то я Его слышу в этой симфонии». Когда она ее слушала, для нее это было своего рода причастием. Дело кончилось тем, что она в конце концов по-настоящему причастилась. Так что я думаю, что путь к Богу может быть разным. Не всегда нужен строго церковный подход в нашем понимании как священнослужителей, надо ориентироваться на то место, где находится этот человек, а не на то, где стоишь ты.

Мне хотелось бы поговорить о самом моменте смерти. Для многих это что-то страшное. В службе отпевания смерть называется таинством. Но таинство для верующих людей — это нечто красивое, замечательное, благодатное. Мне не раз пришлось быть свидетелем смерти человека, и я чувствовал, что это благодатный момент, хотя вокруг были слезы, страдание, вызванные разлукой с близким. Как это сочетается?

— Я думаю, мы забываем, что таинство — это что-то таинственное, то есть нечто такое, что мы постигаем либо на поверхности, либо на какой-то глубине, но за чем стоит нечто непостижимое. И поэтому смерть действительно тайна. Мы воспринимаем телесную смерть и все, что душевно, психологически с ней связано. Но за этим стоит встреча с Богом, этого мы человеку передать не способны. Может быть, мы сумеем в другом порядке ему передать сознание, чувство общения с Богом, но мы не можем *через* смерть идти в этом направлении. Если вспомнить латинское слово sacramentum, то оно означает нечто священное, непостижимое. Объяснить человеку, в чем заключается смерть, так же невозможно, как объяснить, в чем заключается Причащение Святых Даров. Это можно пережить, испытать, но объяснить словами — нет, нельзя. Можно сказать: «Когда я причастился, я прикоснулся к ризе Божией», — или: «Я встретил Бога в глубине своего сердца», — но это *все*, что можно сказать. Смерть действительно таинственна, мы не знаем, в чем она заключается. То есть мы знаем, что происходит разлучение души от тела, но *как* бывает, что человек вдруг, как цветок, расцветает и оказывается в райском саду? Как случается, что человек

прорывается через ограниченности времени, пространства и телесности и оказывается в мире бестелесности, бесконечности, лицом к лицу с Богом. Каким он Его может постичь? Человек может встретить Бога как Христа воплощенного и воскресшего. Или, еще не дойдя до этого, увидеть Его как Свет, к Которому идет...

— *В основном в хосписе оказываются люди пожилые, у которых жизнь уже состоялась, прошла. Но встречаются и люди молодые. У нас умирали от рака двадцатилетние и даже моложе. Как подходить к ним, как говорить о той жизни, которая скоро оборвется? Вероятно, им казалось, что впереди много лет, полных счастья, учеба, работа, семья... Всего этого уже не будет. Это очень трудно...*

— Знаете, иногда молодому легче умереть, чем старому. Старый часто влечет за собой груз всей жизни, у него есть много такого, о чем можно сожалеть, и многое, что его пугает: как я вступлю в вечность с этим уродством? — говоря церковно: с грехами своими? А молодому человеку, который еще не успел в такой мере нагрузиться греховностью, можно сказать: «Ты молод и сейчасходишь в область вечной молодости. Твоя молодость на земле раненая, изуродованная болезнью. Болезнь отпадет, останется только молодость». Хотя настоящего ответа у меня нет, я просто с вами делюсь тем, что сам мог бы сказать или что случилось сказать...

— *В заключение я хотел бы вас попросить сказать несколько слов работникам хосписа — медсестрам, добровольным помощникам и, конечно, главному врачу Вере Васильевне Миллиончиковой.*

— Когда вы обратились ко мне с этой просьбой, мне вспомнились слова апостола Павла: «Друг друга тяготы носите, и тако исполните закон Христов» (Гал. 6:2). Дело врача, сестры милосердия, всех тех, кто окружает своей заботой, состраданием и любовью больного — нести его тяготы. То есть разделить с ним его страдания, не переживать истерически то, чего сам не испытываешь, а быть рядом, не учить его, а разделять с ним его тревогу, но не отчаяние. «Да, я понимаю, что тебе страшно, но не бойся, потому что я видел много смертей, я встречал многих людей, которые вошли в вечную жизнь. Не бойся!»

А кроме того, когда ты привязан к тому человеку, который умирает, например, молодому пациенту, которого просто жалко, не

надо обороняться, защищаться, стараться «не переживать», чтобы тебе было легче работать. Надо быть готовым до предела болеть душой, до предела сострадать этому человеку. При этом бремя ложится уже не только на его плечи, но на его и на твои. На словах это очень трудно выразить, но вот пример. Когда я был студентом первого курса и впервые оказался в хирургическом отделении, там умирал молодой человек, весь покрытый гнойными язвами. Он лежал в отдельной палате, потому что от его тела была страшная вонь. Старшая сестра меня к нему повела в порядке обучения (я только начинал как медик). И этот молодой, лет девятнадцати, человек сказал ей: «Сестра, я сегодня умру. Мама не успеет прийти до моей смерти. Поцелуйте меня за нее на прощание». Она сжалась от отвращения, ответила: «Нам не разрешается целовать больных!» — и вышла вон. А за дверью заплакала: «Какой ужас! Мне так отвратительно было бы его поцеловать, что я отказалась». Я пошел к нему и сказал: «Знаешь, я не мама, но я мог бы быть тебе братом. Давай простимся, как братья, а твоей маме я расскажу», — обнял его и поцеловал. И тогда он сказал: «Теперь я могу спокойно умереть».

Вот что я хотел сказать о сострадании. Это не: «Ах, ах! Бедненький! Голубчик мой!». Это просто: ты мне не противен, я твоей болезни не боюсь.

— Спасибо Вам за беседу. Все Ваши книги есть в нашем хосписе, Ваш дух там. Если Вы приедете в Россию, приходите к нам!

— С радостью! У меня нет слов, чтобы выразить, как я благодарен Богу, что те беседы, которые я здесь веду, оформляются в книги, до каких-то людей доходят и, судя по тому, что мне пишут, что-то им приносят. Я всегда мечтал вернуться в Россию и там трудиться. Но этого не случилось. Я мечтал что-то делать для русских людей, чтобы им жилось легче и лучше. Единственное, что я могу сделать — вести эти беседы, которые потом становятся книгами. Я бесконечно благодарен за то, что вы их читаете!

Епископ Диоклийский КАЛЛИСТ (УЭР)

ТАЙНА СМЕРТИ И ВОСКРЕСЕНИЯ*

Именно с конца мы начинаем...
Т. С. Элиот

«Я знал, что ты придешь...»

В богослужении Православной Церкви во время молитв, предшествующих началу литургии, царские врата остаются закрытыми. Затем приходит время начала самой Божественной литургии: врата отворяются, святилище открывается взгляду молящихся, и священник возглашает начальное благословение. Религиозный философ князь Евгений Трубецкой вспомнил перед смертью именно это мгновение: «Пора начинать Великую литургию, отворите царские врата»¹. Смерть для него была не закрытием, но открытием врат, не концом, а началом. Подобно первым христианам он смотрел на день своей смерти как на день рождения.

Существование человека можно сравнить с книгой. Большинство людей смотрят на свою земную жизнь как на «основной текст», главную историю, а на будущую жизнь — если они действительно в нее верят — как на «приложение» к этой истории, и не более того. Подлинно христианское отношение к загробному существованию совершенно иное. Наша земная жизнь не более, чем предисловие, введение, в то время как будущая жизнь и является «основным текстом». Момент смерти — это не завершение книги, а начало первой главы.

Об этой точке завершения, а по сути исходной точке следует напомнить две истины, столь очевидные, что о них легко забывают. Первая: *смерть — это неотвратимое и определенное событие*. Вторая: *смерть — это тайна*.

* Перевод с англ. К. Б. Сигова.

В земной жизни есть лишь одно обстоятельство, в котором мы можем быть уверены: мы все умрем (если только прежде не совершится Второе пришествие Христа). К смерти человек должен готовиться. И если я пытаюсь о ней забыть, скрыть от себя ее неотвратимость, то останусь в проигрыше. Полноценное человеческое существование неотделимо от осмысления смерти, ведь только принимая реальность моего грядущего ухода, я могу в полном смысле слова стать живым. Как заметил Д. Х. Лоуренс, «без песни о смерти песнь о жизни становится безвкусной и глупой». Не ведая измерения смерти, мы лишаем жизнь ее настоящего величия. Об этом очень точно говорит митрополит Сурожский Антоний: «Смерть — пробный камень нашего отношения к жизни. Боящиеся смерти боятся жизни. Невозможно не бояться жизни со всеми ее трудностями и опасностями, если боишься смерти... Если мы боимся смерти, то никогда не сумеем по-настоящему пойти на риск; мы растратим нашу жизнь, трусливо осторожничая и робея. Только глядя смерти в лицо, осмысляя ее, определяя ее место и свое отношение к ней, мы будем способны жить бесстрашно и в полную силу»².

При этом наш реалистический подход к смерти и наша решимость «сообщить ей смысл» не должны приводить нас к преуменьшению другой стороны истины: смерть — это тайна. Что бы ни говорили нам различные религиозные традиции, мы практически ничего не знаем об этой стране, откуда не возвращался ни один странник... Поистине, как говорит Гамлет, страх смерти «сковывает волю». Нам следует сопротивляться соблазну заглядывать слишком далеко и говорить слишком много. Не нужно опошлять смерть. Пусть она неизбежное и непреложное событие, но она же и великая неизвестность.

Суть трезвого подхода, который нужно сохранять по отношению к смерти, прекрасно выразил сирийский святой VII века преподобный Исаак Сирин: «Приготовь сердце свое к уходу. Если ты мудр, ожидай его всякий день. Каждый день говори себе: “Вот, пришедший за мною уже у дверей. Для чего же пребывать в бездействии? Ухожу навеки. Вернуться уже не смогу”. С этой мыслью отходи ко сну каждую ночь и обдумывай ее весь день. И когда наступит час ухода, встретить его с радостью и скажи: “Приди с миром. Я знал, что ты придешь, и я ничего не забыл из того, что может пригодиться в пути”»³.

Большая и малая смерть

Определяя место смерти и наше отношение к ней, постараемся не упустить из виду три аспекта:

- смерть ближе к нам, чем мы предполагаем;
- смерть глубоко противоестественна, противна божественному замыслу, но тем не менее и она — дар Божий;
- смерть есть разлука, которая не разлучает.

Смерть куда ближе к нам, чем мы предполагаем. Это не заключительное событие нашего земного существования, а непрерывно продолжающийся процесс, совершающийся в нас и вокруг нас⁴. «Я каждый день умираю», — говорит апостол Павел (1 Кор. 15:31); ему вторит Т. С. Элиот: «Время смерти — каждое мгновение». Все живое представляет собой ту или иную форму умирания. Но в этом повседневном опыте смерти за каждой смертью следует новое рождение: всякая смерть — это форма жизни. Жизнь и смерть не противоположны одна другой, не исключают одна другую, но переплетаются. Человеческое существование — это одновременно умирание и воскресение. «Нас почитают умершими, но вот, мы живы» (2 Кор. 6:9). Наше странствие по земле есть непрестанная пасха, непрерывный переход через смерть к новой жизни. Между началом — рождением и финалом — смертью весь наш путь соткан из череды «малых» смертей и рождений.

Каждое погружение в сон с приходом ночи — предвкушение смерти; каждое пробуждение следующим утром — словно восстание из мертвых. Одна еврейская молитва гласит: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь Вселенной, вновь творящий Твой мир каждое утро»⁵. Так происходит и с нами: каждое утро, когда мы пробуждаемся, нас будто сотворили вновь. Быть может, и смерть будет в каком-то смысле вос-созданием (re-creation), погружением в сон с последующим пробуждением? Не боимся же мы засыпать каждую ночь, поскольку знаем, что наутро вновь проснемся. Нельзя ли с подобным доверием погрузиться и в смертный сон? Разве мы не можем ожидать, что нас разбудят вос-созданными для вечности?

Такая же модель жизни-смерти проявляется несколько иным образом в процессе нашего роста. На каждом этапе нечто должно в нас умереть, чтобы мы смогли перейти к следующему периоду жизни. Переход от младенчества к детству, от детства к отрочеству, от отрочества к зрелости всякий раз предполагает внутреннюю смерть ради возможности рождения чего-то нового.

И такие переходы, например, от детства к отрочеству, могут быть причиной кризиса, порою весьма болезненного. Но если в той или иной точке мы отказываемся от необходимости умереть, нам не удастся развиться и стать полноценными личностями. Как пишет Джордж Макдональд в романе «Лилит»: «Вы будете мертвы до тех пор, пока отказываетесь умирать». Именно смерть ветхого открывает возможность возникновения в нас нового, без смерти не было бы новой жизни.

Подобной взрослению разнообразностью смерти можно считать прощание, разлуку с местом или человеком: «Partir, c'est mourir un peu»^{*}. Но для нашего роста и достижения состояния зрелости такие разлуки необходимы. Если однажды мы не наберемся мужества оставить близкое окружение, расстаться с нашими друзьями, то не реализуем в полноте наши подлинные возможности. Слишком привязываясь к ветхому, мы отказываемся от приглашения открыть новое. Сесил Дей Льюис говорит: «Мы становимся собой, когда отправляемся в дорогу, и любовь испытывается, когда пускается в путь».

С иным типом смерти каждый из нас сталкивается в опыте отказа. Например, отказ при попытке устроиться на работу — сколько выпускников школ и университетов вынуждены пройти сегодня через эту разновидность смерти! Или отказ в любви. Нечто и впрямь умирает в нас, когда мы узнаем, что наша любовь безответна и кто-то другой избран вместо нас. Но и такая смерть может стать источником новой жизни. Для многих молодых людей именно неудача в любви становится началом зрелости, вступлением во взрослую жизнь. Траур, потеря любимого существа несет с собой смерть и в сердце остающегося. Мы чувствуем потерю чего-то важного в нас самих. Но траур, внутренне пережитый и воспринятый, делает каждого из нас в подлинном смысле слова живее, чем прежде.

Похожей на утрату друга или члена семьи для верующих может стать утрата веры — утрата наших убеждений (или казавшихся убедительными представлений) о Боге и смысле жизни. Но и через этот опыт смерти-жизни мы должны пройти ради созревания нашей веры. Подлинная вера пребывает в постоянном диалоге с сомнением. Бог бесконечно превосходит все представления о Нем; умственные понятия — это идолы, которые должны быть сокрушены. Для полноты жизни вера наша должна постоянно умирать и воскресать.

* «Уехать — это отчасти умереть» (фр.).

Во всех этих случаях смерть не разрушительница, а созидательница. Через смерть приходит воскресение. Нечто умирает — нечто рождается. Не такова ли и смерть в конце нашей земной жизни? Посмотрим на нее как на заключительное, ключевое звено в цепи смертей и воскресений, пережитых нами со дня рождения. Речь идет вовсе не о чем-то отдельном от происходившего на протяжении жизни, но о наиболее полном и законченном выражении того, что нас сопровождало всегда. Если малые умирания, через которые мы проходили, вели нас по ту сторону смерти к воскресению, то почему же не считать это истинным и для того великого момента смерти, когда наступит наш час оставить этот мир?

Но и это не все. Для христиан модель смерти-воскресения в нашей жизни исполнилась глубочайшего смысла в смерти и воскресении Спасителя нашего Иисуса Христа. Наша личная история должна быть понята в свете Его истории, которую мы ежегодно славим на протяжении Страстной седмицы, а также каждое воскресение во время Евхаристии. Наши малые смерти и воскресения сплетены с Его всеопределяющими смертью и воскресением, наши малые пасхи вознесены и утверждены в Его великой Пасхе. Смерть Христова, по словам святителя Василия Великого, — «животворящая смерть». Образ Воскресшего — залог веры нашей в то, что и смерть может быть животворящей. Православная Церковь возвещает на службе Пасхальной ночи «Слово огласительное» святителя Иоанна Златоуста: «Пусть никто не боится смерти, ибо освободила нас Спасова смерть. Угасил ее, Держимый ею <...> Воскрес Христос — и Жизнь пребывает. Воскрес Христос — и ни одного мертвеца во гробе...»⁶

И трагедия, и благословение

Итак, смерть сопровождает нас на протяжении всей жизни как неизменный, постоянно повторяющийся повседневный опыт. Но сколь бы ни была она знакома, она остается глубоко *противоестественной*. Смерть не входит в предвечный замысел Божий о творении. Бог сотворил нас не для того, чтобы мы умирали, но чтобы жили. Более того, он сотворил нас как неделимое целое. С иудейской и христианской точек зрения человеческую личность следует описывать только в категориях целостности (holistic): мы не душа, временно заключенная в тело и стремящаяся покинуть эту тюрьму, но единое целое, включающее и тело, и душу. К. Г. Юнг справедливо настаивает на том, что он назы-

вает «таинственной истиной»: «Дух есть тело, увиденное изнутри, и тело есть внешнее явление живого духа — оба в действительности едины»⁷. Разделяя тело и душу, смерть тем самым насильственно разрушает единство нашего человеческого естества. Да, смерть ожидает всех нас, но она противоестественна. Она чудовищна и трагична, когда мы сталкиваемся с кончиной наших близких или предчувствуем свой уход; при всей нашей трезвости мы испытываем вполне оправданное чувство безысходности, ужаса и даже возмущения:

Не входите спокойно в эту спокойную ночь
Гневайтесь, негодуйте против угасания света⁸.

Сам Христос плакал над могилой Своего друга Лазаря (Ин. 11:35), и в Гефсиманском саду Его переполняла тоска в преддверии грядущих страданий и смерти (Мф. 26:38). Апостол Павел говорит: «Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:26) — и тесно связывает ее с грехом: «Жало же смерти — грех» (ст. 56). Мы живем в мире падшем, искаженном и разобщенном, безумном, подавленном. Отсюда и смерть.

И все же смерть не только трагична, но и благословенна. Пусть изначально она не входила в замысел Божий, тем не менее, это Его дар милосердия и сострадания. Для нас, людей, было бы ужасно и невыносимо жить без конца в этом падшем мире, навсегда связанном порочным кругом суеты и греха. И Бог дал нам выход. Он разделяет союз души и тела, чтобы затем воссоздать его заново, воссоединить в воскресении телесном в последний день и таким образом привести к полноте жизни. Он подобен горшечнику, о котором говорит пророк Иеремия: «И сосуд, который горшечник делал из глины, развалился в руке его; и он снова сделал из него другой сосуд, какой горшечнику вздумалось сделать» (Иер. 18:4).

Божественный Горшечник берет в руку сосуд нашего искривленного грехом человеческого естества и разбивает, чтобы, воссоздав его на гончарном круге, вернуть ему первоначальную славу. В этом смысле смерть — это средство нашего восстановления. В православной заупокойной службе есть слова:

Древле убо от не сущих создавый мя, и образом Твоим
Божественным почтый, преступлением же заповеди паки
мя возвративый в землю, от неяже взят бых, но еже по
подобию возведи древнею добротою вообразитися⁹.

В эпитафии Бенжамена Франклина, адресованной им самому себе, смерть предстает как корректура и правка:

Тело Бенджамина Франклина, печатника,
Подобно обложке старой книги,
Чье содержимое состарилось,
Стерлись буквы, не видно тиснений
Покоится здесь, кормит червей!
Но сам труд не будет утрачен,
Ведь по вере его он явится опять в новом
И улучшенном издании,
Откорректированном и исправленном
Своим Автором!

Конечно, в нашем отношении к смерти есть диалектика, но оба подхода, в конечном счете, не противоречат друг другу. Мы видим в смерти противоестественность, ненормальность, противоположность первоначальному замыслу Творца и поэтому отшатываемся от нее с болью и отчаянием. Но мы усматриваем в ней и часть Божьей воли, благословение, а не наказание. Она — выход из нашего тупика, орудие милости, дверь к нашему воссозданию (re-creation). Таков путь нашего возвращения. Снова вспомним православную погребальную службу: «Погибшее овча аз есмь, воззови мя, Спасе, и спаси мя»¹⁰. Поэтому мы приближаемся к смерти с готовностью и надеждой, вторя святому Франциску Ассизскому: «Да прославится Господь мой ради сестры нашей, телесной смерти»; ведь с помощью телесной смерти Господь возвращает домой Свое дитя. Разделенные в смерти, душа и тело будут воссоединены в заключительном воскресении.

Эта диалектика ясно видна в чине православного погребения. Никакой попытки скрыть мучительную и оскорбляющую реальность смерти. Гроб открыт, и горек момент, когда члены семьи и друзья приближаются к нему друг за другом, чтобы в последний раз поцеловать покойного. Но вместе с тем в Православии существует такой обычай: во время отпевания священнослужители надевают не черные облачения, а белые, ведь Христос воскрес из мертвых и зовет усопших христиан участвовать в Его Воскресении. Не возбраняется плакать на похоронах, в этих слезах есть мудрость, ведь они могут действовать как бальзам, подавление же боли только растравляет рану. Но не следует быть безутешным, «как прочие, не имеющие надежды» (1 Фес. 4:13). Наша скорбь, как бы ни терзала она сердце, — не скорбь отчаяния; ведь мы

исповедуем в Символе веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущаго века».

Непрестанное общение

Наконец, смерть есть разлука, которая не разлучает. К этому аспекту православная традиция относится с огромным вниманием. Живые и умершие — это члены одной семьи. Пропасть смерти не является непреодолимой в силу того, что все мы можем собраться у алтаря Божьего. Об этом говорит русская писательница Юлия де Бособр: «Церковь <...> есть место встречи умерших, живых и тех, кому предстоит родиться: они любят друг друга, сходятся у скалы алтаря Божьего для провозглашения своей любви к Богу»¹¹. Об этом говорит и священник-миссионер архимандрит Макарий (Глухарев) в письме к овдовевшему человеку: «Во Христе мы живем, движемся и существуем. Живые и мертвые, все мы в Нем. Точнее было бы сказать: все мы в Нем, и нет смерти. Бог наш не есть Бог мертвых, но Бог живых. Ваш Бог и Бог покойной. Есть только один Бог, и вы объединены во Едином. Только вы не можете видеть друг друга некоторое время, от этого будущая встреча станет еще радостней. И никто не лишит вас вашей радости. Даже теперь вы живете вместе; просто она вышла в другую комнату и закрыла дверь... Любовь духовная не знает видимого разлучения»¹².

Как поддерживать непрестанное общение с умершим? Есть ложный путь. Это спиритизм и некромания. Православная традиция считает его абсолютно неприемлемым. В христианстве нет места для общения с умершими с помощью, например, медиума. Подобные попытки очень опасны, так как ввергают прибегающих к ним во власть демонических сил. Спиритизм к тому же — выражение беззаконного любопытства, вроде попытки заглянуть в замочную скважину. Как говорит отец Александр Ельчанинов, «мы должны смиренно принять существование Тайны, и не пытаться пробираться по черной лестнице, чтобы подслушивать под дверь»¹³.

Из жизни святых мы знаем, что иногда умершие непосредственно общаются с живыми в снах или видениях. Но с нашей стороны не должно быть попыток навязывать подобные контакты. Любые способы манипулирования умершими противны христианской совести. Наше общение с умершими происходит не на душевном, а на духовном уровне, и место, где мы встречаем

друг друга, — не гостиная, а храм, при совершении Евхаристии. Единственным законным основанием этого общения служит молитва, прежде всего литургическая. Мы молимся об усопших и в то же время уверены, что и они молятся о нас. В таком взаимном заступничестве мы объединены — за границами смерти, в непоколебимом и нераздельном союзе.

Молитва об умерших для православных христиан обязательный элемент ежедневного молитвенного правила. Молитвы разнообразны: «Глубиною мудрости человеколюбно вся строяй, и полезная всем подаваяй, Едине Содетелю, упокой, Господи, души раб Твоих: на Тя бо упование возложиша, Творца и Зиждителя и Бога нашего»¹⁴; «Со святыми упокой, Христе, души раб Твоих, идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание, но жизнь бесконечная»¹⁵; «Христос тя упокоит во стране живущих, и врата райския да отверзет ти, Царствия покажет жителя, оставление тебе даст о них, еже согрешил еси в житии, христолюбче»¹⁶.

В подобных молитвах порой различим более печальный тон, напоминающий нам о возможности вечного разлучения с Богом: «От огня неугасимаго, от тьмы беспросветной, от скрежета зубоваго, от червья, грызущаго непрестанно, и от всякого наказания избавь, Господи, всех умерших в вере»¹⁷.

Такое предстательство за умерших не имеет жестких ограничений. О ком мы молимся? Строго говоря, за храмовым богослужением православные правила разрешают молиться только о тех, кто умер явно в общении с Церковью. Но есть исключения, когда наши молитвы гораздо обширней. За вечерней воскресения Пятидесятницы те же самые молитвы возносятся даже о тех, кто пребывает в аду: «Иже и в сей всесовершенный и спасительный праздник, очищения убо молитвенная о иже во аде держимых сподобивый приимати, великие же поставляет нам надежды ослабления содежимых от содержащих я скверн и утешение Тобою низпослатися»¹⁸.

Какова вероуचितельная основа для этой постоянной молитвы об умерших? Каково ее богословское оправдание? Ответ на эти вопросы весьма прост и прям. Основа — наше единение в любви. Мы молимся об умерших, поскольку любим их. Архиепископ Уильям Темпл называет такие молитвы «служением любви». Каждый православный христианин с радостью повторит вслед за ним: «Не потому мы молимся о них, будто Бог их не заметит, если мы не будем этого делать. Мы молимся о них, потому что знаем: Он любит их и заботится о них, и мы просим о привилегии присоединить нашу любовь к Божией»¹⁹. По сло-

вам другого современного автора, «отказ молиться об умерших является настолько холодной и настолько далекой от любви мыслью, что ее следует считать ложной уже в силу этой единственной причины»²⁰.

Никакое другое объяснение молитвы об усопших не нужно и даже невозможно. Эта молитва — выражение нашей любви друг к другу. Здесь, на земле, мы молимся о других; неужели перестанем молиться о них после их смерти? Они умерли, но разве мы прекратим предстательствовать за них? Живые или мертвые, мы все принадлежим к одной семье, а потому, живые или мертвые, мы заступаемся друг за друга. Во Христе воскресшем нет разделения между мертвыми и живыми. Как говорит отец Макарий (Глухарев): «Все мы живы в Нем, и смерти нет». Физическая смерть не способна разорвать связи взаимной любви и молитвы, которые нас соединяют во единую плоть.

Разумеется, нам не дано знать доподлинно, как подобная молитва помогает ушедшим. Но и когда мы молимся о живых, мы не можем объяснить, как такое предстательство им помогает. Мы знаем на личном опыте, что молитва о другом действительна, и потому продолжаем ее творить. Но просим ли мы о живых или об умерших, действие таких молитв остается тайной. Нам не дано проникнуть в настоящую связь между молитвой, свободной волей другой личности, благодатью и присутствием Божиим. Когда мы молимся об ушедших, нам достаточно знать, что они возрастают в любви к Богу и нуждаются в нашей поддержке. Остальное предоставим Богу.

Если подлинна вера наша в то, что нам даровано непрерывное и постоянное общение с умершими, мы будем стараться в меру сил говорить о них в настоящем времени, а не в прошедшем. Не будем говорить: «Мы любили друг друга», «Она была мне так дорога», «Как мы были счастливы», а скажем: «Мы продолжаем любить друг друга и теперь более, чем прежде», «Она мне дорога сейчас, как никогда», «Какая радость для нас *быть* вместе». В нашей общине в Оксфорде я знаю русскую женщину, которая упорно отказывается называть себя вдовой, хотя ее муж преставился много лет назад. Она не перестает говорить: «Я его жена, а не вдова». И она права.

Если мы научимся говорить об умерших в настоящем, а не в прошедшем времени, это поможет нам разрешить проблему, тревожащую многих. Мы нередко слишком легко откладываем на потом примирение с человеком, от которого отделились, и смерть приходит, прежде чем мы простили друг друга.

В горечи угрызений совести у нас появляется соблазн сказать себе: «Слишком поздно, возможность попросить прощения упущена навсегда, ничего не поделаешь». Но здесь мы глубоко ошибаемся — нет, не поздно. Сегодня же мы можем, вернувшись домой, в своей вечерней молитве прямо обратиться к ушедшему, с которым были в ссоре. Теми же словами, с какими мы обратились бы к нему, если бы он был жив и стоял перед нами, мы можем попросить прощения и вновь утвердить нашу любовь. И с этого момента наши отношения изменятся. Не видя его лица, не слыша его ответа, не зная, как наши слова его достигают, мы почувствуем сердцем, что вместе смогли начать с начала. Никогда не поздно начать вновь.

«В сто раз тоньше и легче»

Остается вопрос, неразрешимый для современного знания, но который часто задают. Мы говорили, что человеческая личность изначально была создана Богом как нераздельное единство души и тела, и мы ждем — по ту сторону разделения их физической смертью — их объединения в последний день. Целостная антропология связана с верой не только в бессмертие души, но и в воскресение тела. Коль скоро телесность есть неотъемлемая часть человеческой личности, каждое подлинно личное бессмертие должно включать бессмертие как души, так и тела. В таком случае, каково же взаимоотношение между нашим нынешним телом и телом нашего воскресения в будущем веке? Будет воскресшее тело тем же самым или новым?

Возможно, ответ таков: тело будет и тем же самым, и другим. Христиане порой представляют воскресение плоти несколько упрощенно и узко. Они предполагают, что составляющие тело материальные элементы, которые были разделены смертью и распались, будут неким образом собраны в день Последнего суда, так что восстановленное тело будет содержать те же элементы материи, что и прежде. Но те, кто утверждает связь между нынешним телом и нашим телом в последний день, не столь буквально смотрят на вещи. Святитель Григорий Нисский, например, в книгах «О сотворении человека» и «О душе и воскресении» предлагает более осмысленный символический подход. Душа, согласно его учению, сообщает телу определенную форму (*eidos*), она запечатлевается в плоти особым оттиском или печатью, поставленной не снаружи, а изнутри. Именно этот отпе-

чаток отражает характер, или внутреннее духовное состояние личности. На протяжении нашей земной жизни физические составляющие нашего тела меняются множество раз; но поскольку форма, запечатленная душой, сохраняется во всех физических преобразованиях, мы можем утверждать, что наше тело остается тем же самым. Есть подлинная телесная преемственность, поскольку налицо та самая форма, данная душой. К. С. Льюис говорит: «Моя форма остается той же, хотя составляющая ее материя постоянно изменяется. Я похож в этом отношении на кривую льющейся воды»²¹. Задолго до Льюиса в IV веке об этом говорил святой Григорий Нисский. Душа запечатлеет наше тело той же печатью, которой оно было запечатлено в здешней жизни.

Для тождественности воскресшего тела с земным не обязательно, чтобы соединились те же самые материальные элементы: достаточно той самой печати. Между нашим настоящим и нашим воскресшим телом действительно будет подлинная преемственность, которую, впрочем, не следует истолковывать наивно-материалистически.

Пусть тело останется по воскресении таким же, но оно будет и другим. Апостол Павел говорит: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15:44). «Духовное» здесь не означает «нематериальное». Воскресшее тело будет одновременно и телом материальным, но при этом оно будет преобразовано мощью и славой Духа и потому освобождено от всех ограничений материальности, какие нам знакомы теперь. Материальный мир, в том числе и наши материальные тела, мы знаем пока лишь в падшем состоянии, и воображение не способно представить свойства, которыми в не знающем падения мире будет обладать материя. Мы можем лишь слабо угадывать особые свойства прозрачности и жизненности, легкости и восприимчивости, которыми будет наделено наше воскресшее тело — одновременно материальное и духовное — в грядущем веке. Святой Ефрем Сирин пишет: «Взгляни на человека, в котором обитал легион всяческих бесов (Мк. 5:9); об их местонахождении не знали, поскольку состав их рати тоньше и легче, чем сама душа. Вся эта рать пребывала в одном теле. Но в сто раз тоньше и легче плоть праведника, которая восстанет в день воскресения. Она подобна мысли, способной расти и распространяться по своей воле или собираться и сосредотачиваться. Сосредотачивается она в одном месте, распространяется — повсюду... Насколько же тонки в раю духовные существа, если даже мысли не могут

коснуться их!»²² Это, пожалуй, лучшее описание славы воскресения, которое мы можем найти. Остальное предоставим безмолвию. «Еще не открылось, что будем» (1 Ин. 3:2).

Примечания

¹ *Nicholas Arseniev*. Russian Piety. London, 1964. P. 90 (ср.: *С. Половинкин*. Евгений Николаевич Трубечкой. Литературная газета, 24 мая 1989).

² Цит. по: On Death, *Sobornost*, 1:2 (1979). P. 8.

³ *A. J. Wensinck*. Mystic Treatises by Isaak of Nineveh. Amsterdam, 1923. P. 309; *Dana Miller*. The Ascetical Homilies of Saint Isaak the Syrian. Holy Transfiguration Monastery. Boston, 1984. P. 315.

⁴ Дальнейшее изложение многим обязано работе: *Fr. John Dalrymple*. «Dying Before Death» The Experience of Death, ed. Donald Reid. Edinburg, 1985. P. 1—8.

⁵ Цит. по: *Barbara Green and Victor Gollancz*. God of Hundred Names. London, 1962. P. 19.

⁶ Соответствующее место в церковнославянском переводе: «Никто же да убоятся смерти, свободи бо нас Спасова смерть. Угаси ю Держимый ею <...> Воскресе Христос, и жизнь жительствует. Воскресе Христос, и мертвый не един во гробе...»

⁷ Цит. по: *Modern Man in Search of a Soul*. Ark Paperback. London, 1984. P. 253.

⁸ *Dylan Thomas*. Collected Poems. London, 1952. P. 116.

⁹ *The Lenten Triodion*, tr. Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware. London, 1978. P. 128 (Постная триодь, тропари заупокойные из панихиды).

¹⁰ Там же.

¹¹ *Julia de Beausobre*. Creative Suffering. London, 1940. P. 44.

¹² Цит. по: *S. Tyszkewicz and T. Belpair*. Ecrits d'ascètes russes. Namur, 1957. P. 104.

¹³ *Священник Александр Ельчанинов*. Записи. Киев, 1999.

¹⁴ Тропарь заупокойной службы.

¹⁵ Кондак заупокойной службы.

¹⁶ Из заупокойной службы.

¹⁷ Суббота мясопустная. Канон. Песнь 6.

¹⁸ Неделя Пятидесятницы, вечерня, третья коленопреклонная молитва.

¹⁹ Цит. по: *W. Temple*. Prayer and the Departed: A Report of the Archbishop's Commission on Christian Doctrine. London, 1971. P. 90.

²⁰ Там же. С. 85.

²¹ *C. S. Lewis*. Miracles: A Preliminary Study. London, 1947. P. 180.

²² *Sebastian Brock*. The Harp of the Spirit: Eighteen Poems of Saint Ephrem. Studies Supplementary to *Sobornost*, №42nd. London, 1983. P. 23—24.

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

Протоиерей ВСЕВОЛОД ЧАПЛИН

ЗАКОН И ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В РОССИИ:

**позиция Православной Церкви, ход общественной дискуссии,
влияние зарубежного опыта**

После 1997 года в Российской Федерации сформировалась солидная законодательная база взаимоотношений между государством и религиозными объединениями. Впрочем, продолжается общественная дискуссия о месте и роли религии в жизни страны, о перспективах партнерства религиозных организаций и государства. Попытаемся дать оценку ситуации и позиции Русской Православной Церкви в ее, этой базы, контексте.

Согласно Статье 14 Конституции Российской Федерации, страна является светским государством. «Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом». Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», вступивший в действие в 1997 году, подтверждает и развивает эти конституционные положения. При этом в преамбуле данного правового акта специально упоминается о том, что Федеральное Собрание принимает Закон, «признавая особый вклад Православия в становление государственности России, в развитие ее духовности и культуры; уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России». Однако преамбула не имеет никаких юридических последствий — ее вообще можно назвать «лирическим отступлением». Основной же текст Закона характеризуется большой юридической четкостью, и главное его достоинство в том, что он устранил правовой вакуум в религиозной области, созданный Законом «О свободе вероисповеданий», принятым в 1990 году Верховным Советом Российской Советской Федеративной Социалистической Республики.

Старый Закон породил известное противоречие между свободой ассоциаций и правом общества избирательно поддерживать объединения граждан, приносящие ему очевидную пользу. По существовавшему положению тогда можно было выйти на улицу, собрать десять подписей «учредителей» и создать, например, организацию солнцепоклонников, которую государство было обязано не только в кратчайшие сроки зарегистрировать, но и освободить от налогов, наделить правом приобретения недвижимости и вообще окружить всяческой заботой. Абсурдность такой ситуации, невозможной ни в каком из правовых государств, очевидна. И именно о ее преодолении в России говорили с 1992 года, когда многим стало ясно несовершенство старого Закона. Многие регионы приняли местные законы, иногда более, иногда менее удачные, однако по преимуществу вступающие в противоречие с федеральным правом.

Новый федеральный Закон разделяет религиозные объединения на два типа: религиозные группы и религиозные организации. Последние, в свою очередь, подразделяются на местные и централизованные. Религиозная группа не имеет статуса юридического лица. При этом, согласно Статье 7 Закона, она создается для совместного исповедания и распространения гражданами своей веры и имеет право «совершать богослужения, другие религиозные обряды и церемонии, а также осуществлять обучение религии и религиозное воспитание своих последователей».

Просуществовав 15 лет, группа имеет право стать религиозной организацией со статусом юридического лица и целым рядом преимуществ. Члены группы никоим образом не лишаются права на совместную реализацию религиозной свободы. Однако только религиозные организации (не группы) могут основывать и содержать культовые здания, иметь организованный доступ в больницы и тюрьмы, проводить факультативные занятия в школах, создавать благотворительные структуры, заниматься предпринимательской деятельностью и т.д. Централизованная религиозная организация, созданная тремя «местными», может создавать сколько угодно новых «местных».

Вся эта сложная юридическая фразеология означает довольно простую и, как нам кажется, правильную вещь: определенные преимущества даются религиозным общинам не по конфессиональному признаку (вопреки утверждениям критиков проекта, считающих, что нас ждут зеленые улицы для православных и красный свет для баптистов), а по факту их реального наличия в стране, их распространенности и времени создания. Любая

вероисповедная община, которая доказала свое право на жизнь пятнадцатью годами существования, создала три местные структуры и не была ликвидирована за нарушения закона, получает практически такие же льготы и полномочия, как и Церковь большинства.

Особняком стоит вопрос о статусе иностранцев и представительств иностранных религиозных организаций. Новый Закон дает право на учреждение религиозных объединений (в данном случае — групп) не только российским гражданам, но и «иным лицам, постоянно и на законных основаниях проживающим на территории Российской Федерации» (Статья 6). Ясно, что о туристах и частных визитерах речь здесь идти не должна. Религиозные же организации могут создаваться только российскими гражданами. Иностранные религиозные организации, согласно Статье 13, могут создавать свои представительства в России как при существующих религиозных организациях, так и самостоятельно. При этом, впрочем, они не могут заниматься непосредственной религиозной деятельностью. Статья 20 дает иностранным гражданам право заниматься профессиональной религиозной деятельностью, в том числе проповеднической, на базе российских религиозных организаций.

Новый Закон создал возможность ликвидировать в судебном порядке религиозные организации, принуждающие к разрушению семьи, склоняющие к самоубийству или отказу от медицинской помощи, препятствующие получению обязательного образования, пропагандирующие войну, разжигающие социальную, расовую, национальную или религиозную рознь.

Следует заметить, что принятие Закона и предусмотренный им процесс перерегистрации религиозных организаций отнюдь не привели к массовой дискриминации религиозных меньшинств, которой пугали некоторые критики Закона. Практически все централизованные религиозные организации, зарегистрированные до 1997 года, сохранили свой статус, а значит — и право создавать сколько угодно местных религиозных организаций со статусом юридического лица. Согласно данным российского Министерства юстиции, на начало 2001 года было зарегистрировано 10913 религиозных организаций Русской Православной Церкви, 3048 исламских, 1323 пятидесятнических, 975 принадлежащих к Церкви евангельских христиан-баптистов, 612 — к Церкви евангельских христиан, 563 адвентистских, 330 относящихся к общине «Свидетелей Иеговы», 278 старообрядческих, 258 римско-католических, 213 лютеранских, 197 иудейских, 193 буддийских, 156

относящихся к «неденоминированным христианам», 106 кришнаитских, 85 методистских, 41 языческая, 33 мормонских, 20 бахаистских и т.д. Успешно прошли перерегистрацию даже такие, мягко говоря, спорные организации, как «Церковь объединения» Муна (17 организаций), «Богородичный центр» (28 организаций), «Церковь последнего завета» (15 организаций). Ряд конфликтных ситуаций, связанных с регистрацией, например, «Армии спасения» и представительства Общества Иисуса, разрешены судом и федеральными властями в пользу религиозных организаций. Все это позволяет говорить о крайне либеральном подходе государственной власти к применению Закона 1997 года.

Какую роль, с точки зрения Русской Православной Церкви, сыграл данный правовой акт? В недавнем интервью журналу «*Famiglia Cristiana*» Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II сказал, что Закон 1997 года, «конечно, не мог утратить людские души, научить истинной вере. Но он предоставил обществу возможность защитить себя от произвола псевдорелигий посредством суда и гражданского действия».

Нелишне напомнить принципиальную позицию Московского Патриархата в отношении светского права, выраженную в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых Юбилейным Архиерейским Собором в 2000 году. Согласно этому документу, «право призвано быть проявлением единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере. Вместе с тем всякая система права, создаваемая человеческим сообществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства <...> Церковь Христова, сохраняя собственное автономное право, основанное на святых канонах и не выходящее за границы собственно церковной жизни, может существовать в рамках самых разных правовых систем, к которым она относится с подобающим уважением. Церковь неизменно призывает пасомых быть законопослушными гражданами земного отечества. В то же время она всегда подчеркивает незыблемую границу законопослушания для своих верных чад. Во всем, что касается исключительно земного порядка вещей, православный христианин обязан повиноваться законам, независимо от того, насколько они совершенны или неудачны. Когда же исполнение требования закона угрожает вечному спасению, предполагает акт вероотступничества или совершение иного несомненного греха в отношении Бога и ближнего, христианин призывается к подвигу исповедничества ради правды Божией и спасения

своей души для вечной жизни. Он должен открыто выступать законным образом против безусловного нарушения обществом или государством установлений и заповедей Божиих, а если такое законное выступление невозможно или неэффективно, занимать позицию гражданского неповиновения».

При этом Священноначалие Московского Патриархата выступает за активное развитие церковно-государственного и церковно-общественного партнерства. В упомянутом документе есть такие строки: «В современном мире государство обычно является светским и не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами. Его сотрудничество с Церковью ограничено рядом областей и основано на взаимном невмешательстве в дела друг друга. Однако, как правило, государство сознает, что земное благоденствие немыслимо без соблюдения определенных нравственных норм — тех самых, которые необходимы и для вечного спасения человека. Поэтому задачи и деятельность Церкви и государства могут совпадать не только в достижении чисто земной пользы, но и в осуществлении спасительной миссии Церкви <...> Церковь может взаимодействовать с государством в делах, служащих благу самой Церкви, личности и общества. Для Церкви такое взаимодействие должно быть частью ее спасительной миссии, объемлющей всестороннее попечение о человеке. Церковь призвана принимать участие в устройении человеческой жизни во всех областях, где это возможно, и объединять соответствующие усилия с представителями светской власти».

Очевидно, правовая база и административная практика взаимоотношений между религией и государством будут и далее развиваться. Для оценки перспектив этого развития важно обратиться к общественной дискуссии на данную тему в России. Никакого «народного протеста» религиозное возрождение не вызывает. Однако небольшая, но влиятельная часть общества заняла позицию жесткого противостояния развитию партнерства Церкви и государства, усилению места религии в жизни страны. Столкнулись две модели, два идеала: с одной стороны, строительство мощной «буферной зоны» между государством и Церковью, с другой — их тесное взаимодействие ради настоящего и будущего страны. Пожалуй, центром дискуссии стали различные толкования принципа отделения Церкви от государства, заложенного в российской Конституции. Попробуем разобраться в существующих мнениях на этот счет.

Сама по себе легитимность и правильность принципа разделения Церкви и государства, светского характера последнего вряд

ли кем серьезно оспаривается. Опасность «клерикализации государства» — сегодня, правда, скорее призрачная, чем реальная, — действительно не может не восприниматься как угроза сложившемуся в России и мире порядку вещей, в целом удовлетворяющего интересы как верующих, так и неверующих граждан. Попытка навязать людям веру силой светской власти, возложить на Церковь сугубо государственные функции может иметь крайне негативные последствия и для человека, и для государства, и для самого церковного организма, о чем убедительно свидетельствует российская история XVIII—XIX веков, да и опыт некоторых зарубежных стран, в частности, имеющих исламскую форму правления. Это хорошо понимает абсолютное большинство верующих — православных и мусульман, не говоря уже об иудеях, буддистах, католиках и протестантах. Исключением можно назвать лишь маргинальные группировки, для которых призывы к огосударствлению религии являются скорее средством приобретения скандальной политической славы, чем обозначением реальной задачи.

Святейший Патриарх Алексий II многократно говорил о нежелательности для Русской Православной Церкви возвращения статуса государственной религии. Впрочем, «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» говорят об отделении Церкви от государства следующее: «Нельзя понимать принцип светскости государства как означающий радикальное вытеснение религии из всех сфер жизни народа, отстранение религиозных объединений от участия в решении общественно значимых задач, лишение их права давать оценку действиям властей. Этот принцип предполагает лишь известное разделение сфер компетенции Церкви и власти, невмешательство их во внутренние дела друг друга».

Вместе с тем немалое количество чиновников, ученых советской школы, а также либеральных интеллигентов трактуют отделение Церкви от государства как необходимость удерживать ее в стенах храмов и, может быть, еще в рамках частной и семейной жизни. Нам нередко говорят, что присутствие в средней школе уроков религии на добровольной основе есть нарушение Конституции, наличие священников в армии — источник массовых межрелигиозных конфликтов, преподавание теологии в светских вузах — отход от «религиозного нейтралитета» государства, а бюджетное финансирование просветительских и социальных программ религиозных организаций — чуть ли не подрыв общественного строя.

В защиту такой позиции приводятся аргументы как из советского прошлого, так и из опыта некоторых стран, прежде всего Франции и Соединенных Штатов. При этом, правда, забывают, что большинство государств Европы и мира живут совсем по другим законам. Не будем брать примеры Израиля и последовательно мусульманских монархий или республик, где политическая система основана на религиозных принципах. Оставим в стороне такие страны, как Англия, Швеция, Греция, где существует государственная, или «официальная», религия. Возьмем Германию, Австрию или Италию — типичные для Европы примеры сугубо светских государств, где религия отделена от светской власти, но где эта власть тем не менее предпочитает опираться на общественные ресурсы Церкви, активно сотрудничать с ней, а не дистанцироваться от нее. И пометим на полях, что тамошняя модель все больше перенимается Центральной и Восточной Европой, включая страны Содружества Независимых Государств (в качестве примера можно привести Грузию, где готовится всеобъемлющее конституционное соглашение между государством и Грузинской Православной Церковью).

Для правительств и граждан упомянутых стран отделение Церкви от государства вовсе не означает вытеснения религиозных организаций из активной общественной жизни. Более того, там не существует искусственных преград для работы факультетов теологии в крупнейших государственных университетах, для преподавания религии в светской школе (естественно, по свободному выбору учащихся), для содержания внушительного штата военных и посольских капелланов, для трансляции воскресного богослужения по национальным телеканалам и, наконец, для самой активной государственной поддержки благотворительных, научных и даже внешнеполитических инициатив религиозных организаций. Все это, между прочим, делается за счет государственного бюджета — либо через церковный налог, либо через непосредственное финансирование. Возможно, в экономически ослабленной России время для массивного выделения государственных средств религиозным общинам пока не настало. Но почему никто не задумался над простым вопросом: если бюджетные деньги текут рекой в спортивные, культурные и медийные организации, которые тоже вроде как отделены от государства, то почему об этих деньгах не могут даже заикнуться организации религиозные? Ведь они просят не на миссионерство и не на зарплату священникам, а главным образом на дела общенародного значения — на социальную и культурно-просве-

тельную работу, на реставрацию памятников архитектуры. К тому же, при всем понимании слабости финансовой дисциплины в современных российских религиозных объединениях, рискнем предположить, что данные им средства доходят до простых людей все-таки в большей степени, чем деньги иных фондов и общественных ассоциаций, выделенные из бюджета под вполне конкретные проекты.

На наш взгляд, в традиционном европейском понимании принцип отделения Церкви от государства — это прежде всего невмешательство религиозных организаций в осуществление светской власти. Да, они могут призывать своих членов поддерживать или не поддерживать какую-либо политическую программу, действовать тем или иным образом в парламенте, правительстве, политических партиях. Но собственно реализация власти — не дело Церкви. Это начали осознать даже в странах с официальной религией, где идет процесс ее «разгосударствления». Однако никому в той же Италии и в кошмарном сне не приснится навязывание стране советской модели государственно-церковных отношений, французской идеологии *laïcité* либо американской «приватизации» религии. Кстати, за океаном, в отличие от Европы, не первый год наблюдается обратная тенденция. Задолго до прихода к власти Джорджа Буша-младшего Палата представителей Конгресса США одобрила законопроект, позволяющий напрямую выделять федеральные бюджетные средства церквям на их социальную работу. Новый же президент собирается значительно расширить область ее применения. Не забудем также, что оплаченные государством военные и посольские капелланы в Америке были всегда, а про масштабы внешнеполитической поддержки Вашингтоном протестантского миссионерства даже упоминать не надо.

Словом, любое ответственное государство, как правило, старается развить полноценное партнерство с ведущими религиозными общинами, даже если твердо стоит на принципе разделения религии и светской власти. Как ни странно, этой реальности не желают замечать сторонники сохранения в России рудиментов советской теории и практики государственно-церковных отношений. В сознании этих людей, например, до сих пор жива ленинская норма об отделении школы от Церкви, которой в нынешнем законодательстве, по счастью, нет. Они на подсознательном уровне считают религиозные общины коллективным врагом, влияние которого необходимо ограничивать, разжигая внутри межконфессиональные противоречия, не допуская религию в

какие-либо новые области общественной жизни, будь то воспитание молодежи, пастырская забота о военнослужащих или межнациональное миротворчество. В стране, где есть только одно достаточно крупное религиозное меньшинство — 12—15 миллионов мусульман — они пугают народ межрелигиозными конфликтами, которые якобы возникнут, если допустить, например, православное богословие в светский вуз. Этим людям совершенно безразлично, что в Армении и Молдавии — странах, ненамного менее «поликонфессиональных», чем Россия, — давно открыты полноценные богословские факультеты ведущих государственных университетов, и никаких религиозных войн за этим не последовало. Неоатеисты не допускают (или боятся) мысли о том, что в России и православные, и мусульмане, и буддисты, и иудеи, и католики, и даже значительная часть протестантов могут найти *modus vivendi*, позволяющий им соразмерно присутствовать в высшей и средней школе, науке, культуре, общенациональных СМИ.

Итак, на российской сцене сегодня конкурируют три модели церковно-государственных отношений: советская, францужско-американская и традиционная европейская. Культура европейских стран неотделима от христианства. В большинстве их та или иная Церковь исповедуется — по крайней мере «номинально» — основной частью граждан, что дает налогоплательщику право требовать соответствующих решений. Полагаем, что и в России эта идея постепенно приобретает все большее число сторонников. Тем более, что приверженцы американской модели в нашей стране подчас путают ее с советским атеизмом, приписывая ей крайне утрированное отчуждение Церкви от общества, отнюдь не свойственное Соединенным Штатам. Никому в Америке не придет мысль требовать от президента прекратить посещать богослужения или упразднить институт военных капелланов. Такие требования ведут к нарушению прав человека, будь то право президента исповедовать любую религию или право солдата иметь духовное руководство. Что же касается аналогичных прав в России, то первое постоянно оспаривается неоатеистами, а второе вообще поставлено под вопрос Законом «О статусе военнослужащего».

Можем ли мы заимствовать схему церковно-государственных отношений из-за рубежа? Полагаю, что в чистом виде нет, однако традиционный европейский опыт приемлем для нас более, чем любой другой. Можем ли вернуться к советской или существовавшей еще раньше дореволюционной схеме? Думается, жизнь

ушла от этих моделей достаточно далеко, да и сами они зарекомендовали себя не лучшим образом. Необходимо, учитывая весь имеющийся опыт, строить такую модель отношений государства и религиозных общин, которая учитывала бы реальное положение дел в стране, была нацелена на ее поступательное развитие. Надобно также полностью легализовать и поддержать те общественно значимые усилия религиозных объединений, которые уже прочно вошли в нашу жизнь и в целом вызывают глубоко положительную реакцию общества.

Естественно, Русская Православная Церковь стремится расширить сферу своих общественно значимых усилий. Она готова объединять усилия с государством и светским обществом в любых областях, где это возможно. Некоторые из областей церковно-государственного сотрудничества определены самой жизнью, ибо повсеместно вошли в практику. Это миротворчество, восстановление архитектурных памятников (не только храмовых), благотворительность и социальные программы, культурная и научная деятельность. Совершенно естественным выглядело бы сотрудничество между государством и крупнейшими российскими религиозными объединениями в сферах заботы об общественной нравственности, широкомасштабной социальной политики, профилактики преступности, внешнеполитической деятельности, диалога между властью, обществом и средствами массовой информации. Данный список можно продолжать до бесконечности: религиозный фактор влияет фактически на любую область жизни общества, верующие присутствуют везде — от ядерного центра до спортивного клуба, и ответственная власть призвана прислушиваться к их голосу, учитывать реальную роль религии в жизни страны.

Особыми, наиболее болезненными сегодня являются вопросы о присутствии религиозных объединений в армии и школе. Да, обязательное образование в России является светским и, по-видимому, должно таким оставаться во избежание насилия над душой ребенка. Но дети, желающие изучать Закон Божий (или Коран, или Тору), должны иметь на это право, и если таковых в школе большинство, семьи вправе потребовать от государства проведения уроков религии на добровольной основе для верующих детей. Да, в армии нельзя допускать ни расслоения по религиозному признаку, ни мировоззренческой «обязаловки». Но верующий солдат имеет право в надлежащее время встретиться со священником (или муллой, или раввином), принять участие в богослужении, помолиться Богу вместе с единоверцами. Фиксация этих моментов в действующем

праве и административной практике поможет многим и многим, но вряд ли реально ущемит чьи-либо свободы.

Не стоит, впрочем, забывать, что существует целый ряд областей, где церковно-государственное сотрудничество затруднительно, а иногда и невозможно. Так, Церковь в силу самой своей природы не может благословлять агрессивную и тем более гражданскую войну, не ее дело — участвовать в политической борьбе (как известно, Русская Православная Церковь запретила священнослужителям баллотироваться на выборные должности и не поддерживает на выборах каких-либо кандидатов или какие-либо партии). Призванная к открытости перед каждым, она не должна участвовать в разведывательной, следственной и иной секретной деятельности. Она вообще не может участвовать в действиях, направленных против кого бы то ни было.

У Церкви и государства разные задачи, ибо разнятся их высшие ценности. Как ни странно это миру, но для Церкви земное бытие личности или семьи, страны или народа, политического строя или даже всего видимого мира — ценность не абсолютная. «Ищите... прежде Царства Божия и правды Его» (Мф. 6:33) — эти слова Господа Иисуса будут храниться в сердцах христиан, откуда стоит Церковь. И они будут напоминать о том, что ученик Христов подчас бывает должен отказаться от самого по-человечески нужного и важного, от самых благих целей государства и светского общества ради верности евангельскому духовному идеалу. Христианин может протянуть руку злейшему врагу и простить горчайшему обидчику. Он может поступиться ради любви и согласия каким угодно важнейшим для мира принципом. В то же время он с необычайной принципиальностью хранит верность духу Христову, который для секулярной среды иногда непонятен, а иногда и враждебен.

Думаю, что нечто подобное — второстепенность самых благородных мирских целей по отношению к духовной жизни — исповедуется и другими религиями. Эта особенность религиозных общин должна быть понята и принята государством. Полное единство государства и Церкви невозможно — иначе либо государство перестанет быть таковым, либо Церковь утратит свою пророческую ревность. Взаимодействие Церкви и государства должно быть свободным, лишенным давления и принуждения. В этом залог успеха. Хочется надеяться, что поиски модели и практических путей церковно-государственного партнерства в России пойдут именно по такому пути, в духе доброжелательности и мудрой заботы о благе каждого гражданина России — православного или неправославного, верующего или неверующего.

*В. И. ЗОРКАЛЬЦЕВ**

**ПРОБЛЕМА ЗАКОНОДАТЕЛЬНОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ
ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ
В СВЕТЕ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

Рассматривая проблемы законодательного обеспечения государственно-церковных отношений в свете социальной концепции Русской Православной Церкви, мы вправе задать себе вопрос: «Чем же обусловлен такой интерес к этой теме? Почему в анализе государственно-церковных отношений мы опираемся на документ религиозной организации? И актуальна ли тема или это, так сказать, нечто надуманное?» Я постараюсь дать ответы на эти вопросы.

Совсем недавно человечество перешагнуло в XXI век. И явление глобализации, информационной цивилизации все сильнее входит в нашу жизнь. Мы живем в меняющемся мире, который ставит перед нами принципиально новые, по сравнению с прошлым, задачи. И отдавая себе отчет в том, что наступает новая эпоха, Русская Православная Церковь предприняла беспрецедентную, на мой взгляд, попытку ответить на вызов времени.

Принятый на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» отражает общецерковное мнение по насущным проблемам современной жизни, в том числе и таким, по которым Церковь до сих пор не выносила соборных суждений.

За достаточно короткий срок этот документ фактически стал практическим руководством в решении многих социальных вопросов не только для священников и воцерковленных мирян, но и для достаточно широкого круга россиян, не являющихся активными верующими, но отождествляющими себя с верой, с Православием.

* Председатель Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Государственной Думы ФС РФ.

В обществе необходимость появления этого документа назрела давно, поскольку к моменту выхода «Основ» у Церкви накопилось много вопросов, на которые до этого не было дано ответов. И вот ключевой, я бы сказал, методологической идеей, которой пользовались создатели концепции, был комплексный подход, позволяющий более целостно рассмотреть проблемы, касающиеся жизни христиан в светском обществе и в условиях серьезных исторических перемен. Комплексный подход смог придать документу характер универсального социально-этнического православного учения, являющегося долгосрочной программой социального служения Церкви в плюралистическом, секуляризованном обществе.

Кроме того, по ряду позиций «Основы социальной концепции» выступают в роли регламентирующего документа, определяя общую для всех православных мирян и священства позицию в диалоге с властью и с обществом, способствуя большему объединению православных людей России. Это тоже очень важно в наше непростое, бурное, социально напряженное время.

Чем же обусловлено появление данного документа? И каковы его исторические предпосылки? Прежде всего, это специфическая религиозная ситуация, сложившаяся в современной России.

Во-первых, прошло почти четыре года со времени принятия Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». Накоплен богатый опыт государственно-церковных отношений на новой основе. Видны шероховатости этого закона, его достоинства, недостатки. Мы прошли большой путь. Мы имеем достаточный опыт, чтобы оценить правоприменительную практику этого закона.

Во-вторых, на сегодняшний день в России зарегистрировано более 20 тысяч религиозных организаций. Из них более половины принадлежат Русской Православной Церкви. И хотя уровень религиозности в стране, по разным оценкам колеблется, но около половины населения отождествляют себя с православной традицией.

В-третьих, ряд проблем религиозного характера приобретает все более актуальное значение: вспышки насилия на Кавказе, связанные с распространением ваххабизма, и усиление религиозного экстремизма, продолжающаяся автономизация и раскол в крупных и даже не очень крупных конфессиях, нерешенность многих социальных вопросов. Все эти факторы подтверждают своевременность «Основ социальной концепции», и общественную востребованность этого документа.

Религиозная ситуация в России такова, что существует еще множество нерешенных проблем, в том числе и законодательного характера. Но есть вопросы, которые общество, общественные организации могут решать без участия государства. И «Основы социальной концепции» дают реальный механизм для такого рода решений этих проблем.

Зададимся и другим вопросом. Почему государство проявляет такой интерес к этому документу? При рассмотрении государственно-церковных отношений необходимо учитывать специфику исторического, социально-политического и культурного планов, создающих определенную уникальность Православия по сравнению с другими конфессиями, существующими в России.

Во-первых, Русская Православная Церковь — самая крупная религиозная организация в России.

Во-вторых, Православие более чем за тысячелетнюю историю существования на Руси по праву относится к традиционным религиям, что нашло отражение и в российском законодательстве, в частности в названном законе.

В-третьих, Православие в массовом сознании воспринимается как этнокультурный элемент, неотделимый от социального бытия русской нации. Особенно отчетливо эта тенденция проявляется среди жителей села и небольших городов, где нет разнообразия как объектов культуры, скажем, клубов, библиотек, и того, чем располагает Москва, так и событий самой культурной жизни.

Кстати, с этой точки зрения социальная деятельность Русской Православной Церкви в глубинке несет также функцию сохранения культурного наследия, передачи традиций от поколения к поколению, что, несомненно, является фактором общественной интеграции. И это хотелось бы подчеркнуть.

Социальная политика является одним из важнейших факторов, оказывающих влияние на общественное развитие и способствующих защите интересов человека, групп, слоев населения, их прав и свобод. Активное участие религиозных организаций в деле социального служения требует от государственных структур подкрепления этих инициатив принятием соответствующих нормативно-правовых актов, которые позволили бы усилить общественную значимость подобных действий.

В этом плане деятельность Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций как раз и направлена на правовое регулирование процесса становления и развития гражданского общества, создание его законодательной базы, обеспечение установления в нашей стране принципов социаль-

ного государства и укрепление социального служения, как государственных, так и религиозных организаций.

На сегодняшний день Комитетом подготовлен и принят ряд федеральных законов, обеспечивающих регламентацию социального служения государственных, общественных и религиозных организаций. Но еще больше нам предстоит сделать в будущем. И мы надеемся сегодня, что в результате обсуждения определим значимые вехи нашего продвижения вперед в этом направлении.

Остановлюсь еще на одном важном моменте. «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» — это шаг в становлении институтов гражданского общества в России. Для нашего Комитета это является определяющим. Социальная концепция это проявление смелой гражданской инициативой в силу новых общественных процессов, ведущих к постепенному отходу от чрезмерного государственного участия, контроля и регламентации в социальной жизни. Это очень важно.

Закон «О свободе совести» 1997 года не учел, да и не мог в то время учитывать многие стороны социального бытия религиозных организаций. Прошло время, и общество само потребовало определенности в данном вопросе. И «Основы социальной концепции» стали ответом Русской Православной Церкви на вопросы общества. Этот документ стал ярким примером того, как могут решаться вопросы в рамках институтов гражданского общества через социальную саморегуляцию без вмешательства государства.

Задача государства — это, как уже говорилось, защита интересов человека, его прав и свобод. То есть обеспечение условий для нормального существования институтов гражданского общества. Однако жизнеспособность этих институтов определяется их востребованностью в обществе, умением предвосхищать развитие социальных процессов. И вот «Основы социальной концепции» — это документ, доказывающий, что Русская Православная Церковь живет не в XIX, не в XX веке, а смело шагнула в XXI век.

Несмотря на свое широкое социальное звучание, в первую очередь, этот документ ориентирован на православную общественность, притом не только в России, но и во всем православном мире. Православная общественность — это наиболее близкая каноническим институтам Церкви среда, которая в первую очередь запечатляет соборный дух Церкви и из которой он распространяется в другие, более далекие от церковной сердцевины сферы общества.

В современной России образовался целый слой социально активных людей, объединяемых общей заботой о возрождении забытых традиций, питавших отечественную культуру и общественную мораль на протяжении веков. Тем самым православная общественность как бы дополняет, подкрепляет, расширяет авторитет Церкви.

Именно православная общественность является проводником православной социальной политики и той общественной группой, которая воплощает принципы, заложенные в «Основах» на практике. Насколько православная общественность сможет консолидировать вокруг себя общество, настолько и сильным будет влияние «Основ» на социальную жизнь. А все это нужно подкрепить законодательными актами.

Особо необходимо выделить патриотическую направленность документа. «Основы» написаны с позиции общенациональных, не побоюсь этого слова, общеконфессиональных интересов, с позиции отечественных духовных традиций, ради сохранения российской уникальности, приумножения социального многообразия и толерантности. Не знаю, задумывались ли авторы над этой проблемой именно в этом плане, но документ получился гораздо шире конфессиональных рамок. Это — документ национального масштаба.

«Основы» как документ, регламентирующий многие стороны социального бытия Русской Православной Церкви, стимулируют, как бы побуждают другие религиозные организации к созданию собственных концепций. И первыми на этот вызов ответили российские мусульмане — вторая по величине религиозная организация в России.

Представленный ими документ «Основные положения социальной программы российских мусульман» дает достаточно четкие разъяснения по поводу принципов взаимоотношений мусульман с обществом и светским государством. И этот документ важен не только с точки зрения развития институтов гражданского общества и усиления социального служения религиозных организаций, но и как источник реальной, а не искаженной слухами и домыслами информации об исламе в России.

Религиозно-этническое многообразие составляет основу культурного богатства России. Это — огромный ресурс развития, но одновременно и потенциальная угроза возникновения противоречий. «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» являются хорошей основой для межконфессионального диалога и выработки совместной социальной политики религиозных организаций России сообща. Социальная сфера — вот область

для сотворчества разных гражданских институтов, разных религий и конфессии многоконфессиональной России.

«Основы социальной концепции» — плодотворный источник не только для диалога Церкви и общества, но и для диалога Церкви и государства. И здесь важно, чтобы он проходил не только на федеральном уровне, но и дошел до региональных, муниципальных органов власти. Ведь чиновники на местах могут использовать этот документ и в качестве справочного пособия, поясняющего позиции Церкви по разным вопросам, и в качестве определенного ориентира при разработке и принятии законов. Кстати, присутствие на наших парламентских слушаниях более десятка представителей субъектов Российской Федерации подтверждает это.

Переживая трансформацию, российское общество нуждается в том, чтобы этот процесс не шел в разрез с его историей, культурой и традициями. Причина многих бед от непродуманных реформ зачастую скрыта в безразличии к духовным традициям, культурным ценностям нашего общества. И только само общество может противопоставить этому подходу новый подход, основанный на принципах гражданской ответственности и инициативы. «Основы» — не более чем инструмент такой инициативы. Как им распорядится общество, покажет время. Наша задача — способствовать этому.

«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» являются действительно уникальным документом, знаменующим собой новую веху в развитии социальной политики не только для российского общества. Церковь предпринимает смелую попытку ответить на вызов времени, пытается осмыслить суть происходящих в обществе процессов и адаптироваться к меняющимся условиям, в то же время не навредив стержневым ценностям, основам православного мироощущения и миропонимания.

Сохранение высокодуховной самобытности и наряду с этим социальная пластичность и гибкость — вот черты, характеризующие современную социальную доктрину Русской Православной Церкви. Церковь как бы вербализирует ключевые стратегии и модели дальнейшего диалога с миром, обществом и государством. Одновременно Русская Православная Церковь поднимает очень высоко планку для других религиозных и общественных организаций, предлагая свое видение социального обустройства России и стимулируя их к ответным шагам.

Все это позволяет сказать сегодня, что Русская Православная Церковь в своих «Основах социальной концепции» заложила базис новой социальной политики, которая будет достойным ответом вызовам нового времени.

Игумен ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

**ИМЯ БОЖИЕ И МОЛИТВА ИИСУСОВА
В МОЛИТВЕННОЙ ПРАКТИКЕ И АСКЕТИЧЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ ВОСТОЧНОГО ХРИСТИАНСТВА**

В настоящей статье нам предстоит рассмотреть три традиции почитания имени Божия: 1) в православном богослужении и 2) в учении византийских аскетических авторов V—XV столетий о молитве Иисусовой; 3) в посвященных имени Божию и молитве Иисусовой трудах русских духовных писателей-аскетов XVI—XIX веков. Первые две традиции тесно связаны между собой. И та и другая уходят корнями в ветхозаветное понимание имени Божия, и та и другая оказали непосредственное влияние на формирование монашеской духовности и, в частности, на развитие культа имени Божия в монашеской среде. Что же касается учения об имени Божию и о молитве Иисусовой в трудах русских богословов, то оно, будучи генетически связано с византийской аскетической традицией, обладает в то же время яркостью и самобытностью. Систематизация взглядов русских богословов по данному вопросу представляет не меньший интерес для современного православного читателя, интересующегося историей духовной культуры, чем исследование византийских источников.

Православное богослужение

Православное богослужение в том виде, в каком оно дошло до нас, является результатом многих веков развития. Первоначальным его ядром была Евхаристия, которую ученики Спасителя начали совершать в память Его сразу же после Его воскресения, а также отдельные элементы синагогального богослужения, заимствованные христианами. К числу последних принадлежит прежде всего Псалтирь, унаследованная христианской Церковью от ветхозаветного культа: уже при жизни Христа ученики пели псалмы¹ и после Его воскресения продолжали использовать псалмы за богослужением².

Евхаристия в первые века христианства совершалась спонтанно, без заранее составленных текстов: председатель евхаристического собрания в определенный момент вставал и возносил благодарение. Со временем евхаристические чины были записаны. Кроме того, стали возникать другие христианские богослужебные тексты, которые добавлялись к псалмам и, наряду с последними, составляли основу богослужения суточного круга. Те произведения христианских гимнографов, которые употребляются и поныне в Православной Церкви, создавались в течение более десяти столетий, начиная, возможно, уже с I и кончая XIII веком. Хотя новые песнопения возникали и новые службы создавались и после XIII века как на греческом Востоке, так — впоследствии — и на Руси, именно этим веком датируется окончательное формирование византийского обряда³.

Этот обряд, составляющий и по сей день основу православного богослужения, включает в себя, помимо Божественной литургии, еще семь богослужений суточного круга: полунощницу, утреню вместе с первым часом, третий, шестой и девятый часы, вечерню и повечерие. Полный суточный круг богослужения совершается далеко не во всех православных храмах, однако он, как правило, ежедневно совершается в монастырях, где монахам вменяется в правило присутствие за каждым богослужением. Если учесть, что службы в монастырях длятся по много часов (это особенно относится к Афону, где монахи простаивают на службах по 6—8, а в некоторых случаях по 12 или даже 15 часов в сутки⁴), становится понятной громадная роль, которую богослужебные тексты играют в формировании богословского сознания монашества. Для многих поколений монахов именно церковное богослужение — даже в большей степени, чем чтение Священного Писания и творений Отцов Церкви, — стало той школой, в которой они научались всему «необходимому на поприще веры»⁵.

На всех богослужениях в течение всего года, за исключением пасхальной седмицы, читаются или поются псалмы. Помимо тех псалмов, которые входят в службы суточного круга и, следовательно, исполняются ежедневно, вся Псалтирь целиком, согласно уставу, прочитывается в храме в течение недели, а в Великий пост — дважды в неделю.

Учитывая, что Псалтирь занимает столь центральное место в православном богослужении и что даже собственно христианские гимны и молитвы впитали в себя образный строй и фразеологию псалмов, не приходится удивляться тому, что ветхозаветный культ имени Божия полностью вошел в православное богослужение,

став его неотъемлемой частью⁶. Такие выражения как «имя Божие», «имя Господне», «имя Отца и Сына и Святаго Духа», встречаются в богослужебных текстах постоянно. Во многих случаях «имя Божие» является синонимом слова «Бог», и под поклонением имени Божию понимается поклонение Богу. Приведем некоторые примеры из последований вечерни, утрени и часов:

- Пресвятая Троице, помилуй нас, Господи, очисти грехи наша, Владыко, прости беззакония наша, Святыи, посети и исцели немощи наша, имене Твоего ради⁷.
- Возвесели сердца наша, во еже боятися имени Твоего святого, зане велии еси Ты и творяи чудеса, Ты еси Бог един, и несть подобен Тебе в бозех, Господи; силен в милости и благ в крепости, во еже помогати и утешати, и спасати вся уповающия во имя Твое⁸.
- Господи Боже наш, помяни нас грешных и непотребных раб Твоих, внигда призывати нам святое имя Твое <...>⁹
- <...> Исполни уста наше хваления Твоего, еже подати величество имени Твоему святому¹⁰.
- Ей, Владыко, благих Подателю, да и на ложах наших умиляющеса, поминаем в нощи имя Твое <...>¹¹
- Благодарим Тя, Господи Боже наш, возставившаго нас от ложей наших, и вложившаго во уста наша слово хваления, еже поклонятися, и призывати имя Твое святое¹².
- Яко благословися и прославися всечестное и великолепое имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков¹³.
- <...> да спасени душею же и телом всегда пребывающе, с дерзновением славим чудное и благословенное имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков¹⁴.
- Благодарим Тя, Господи Боже спасений наших <...> яко препokoил еси нас в мимошедшее нощи число, и воздвигл еси ны от ложей наших, и поставил еси в поклонение честнаго имене Твоего¹⁵.
- Яко благословися всечестное имя Твое, и прославися царство Твое, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков¹⁶.
- Помози нам, Боже Спасе наш, славы ради имене Твоего, Господи, избави нас, и очисти грехи наша, имене ради Твоего¹⁷.

Имя Божие неоднократно упоминается в молитвах и песнопениях Божественной литургии. Так например, в молитве третьего антифона говорится: «Иже общия сия и согласныя даровавый нам молитвы, Иже и двема или трем согласующимся о имени Твоем прошения подати обещаый, Сам и ныне раб Твоих прошения к полезному исполни <...>» Молитва об оглашенных заканчивается возгласом: «Да и тии с нами славят пречестное и великолепое имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа <...>» Евхаристический канон заканчивается словами: «И даждь нам единими усты и едином сердцем славити и воспевати пречестное и великолепое имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа <...>» Последование литургии завершается троекратным «Буди имя Господне благословено от ныне и до века»¹⁸.

В чинопоследовании различных таинств и обрядов Православной Церкви постоянно упоминается имя Божие, которому приписывается чудотворная сила, которому воздается поклонение. Ограничимся, опять же, лишь несколькими примерами:

- О имени Твоем, Господи Боже истины, и едиnorodного Твоего Сына и Святаго Твоего Духа возлагаю руку мою на раба Твоего, сподобльшагося прибегнути ко святому имени Твоему <...>¹⁹
- <...> да исповестся Тебе поклоняясь и славя имя Твое великое и вышнее, и восхвалит Тя выну вся дни живота своего²⁰.
- <...> отступити от новозапечатаннаго именем Господа нашего Иисуса Христа, истиннаго Бога нашего²¹.
- <...> яко да преспевающу ему во благочестии, славится и тем всесвятое имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа <...>²²
- <...> да бежат от нея²³ наветующии созданию Твоему, яко имя Твое, Господи, призвах дивное, и славное, и страшное сопротивным²⁴.
- Заключивый бездну и запечатствовавый ю страшным и славным именем Твоим <...> яко имя Твое, Господи, призвах чудное и славное, и страшное сопротивным²⁵.
- Оправдался еси. Просветился еси. Освятился еси. Омылся еси именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего²⁶.
- Призри, услыши нас недостойных рабов Твоих, и идеже о велицем Твоем имени елей сей приносим, низпосли Твоего дара исцеление и оставление грехов²⁷.

- <...> И приемшаго начаток святого образа о имене Твоем, освящающем всяческая, да и сего Сам освятиши именем Твоим всеильным и благим²⁸.

Можно было бы продолжить этот список, приложив к нему множество подобных выражений из других богослужебных текстов, а также из различных канонов, стихир и тропарей, употребляемых в Православной Церкви²⁹, однако и приведенных выше текстов вполне достаточно, чтобы увидеть, что ветхозаветный культ имени Божия был полностью воспринят Православной Церковью. Если в Ветхом Завете объектом богослужебного поклонения было имя Яхве, то в Новом Завете таковым стало имя Отца и Сына и Святого Духа. В некоторых молитвах, впрочем, упоминается только имя Отца, в других — только имя Сына. Очень часто молитва, адресованная Отцу, заканчивается славословием всей Святой Троице. Это свидетельствует о том, что молящийся в Православной Церкви, даже обращаясь к одному из Лиц Святой Троицы, пребывает в общении со всей Троицей и воспринимает имя Отца, Сына и Святого Духа как единое имя, а не только как собственные имена трех Лиц.

Если во всех церковных молитвах имя Божие предстает как объект поклонения, то в чинопоследованиях таинств особенно подчеркивается чудодейственная сила имени Божия. «Именем Господа Иисуса Христа» запечатлевается готовящийся ко святому Крещению, «во имя Отца и Сына и Святого Духа» он крещается, «именем Господа Иисуса Христа и Духом Божиим» омывается; «именем Божиим» освящается вода в таинстве Крещения и елей в таинстве Елеосвящения; «о имени Божиим» совершается монашеский постриг. Произнесение имени Божия сопровождает всякое таинство и является его неотъемлемой частью.

Некоторые богослужебные тексты содержат пространные списки имен Божиих, произносимых одно за другим, в непрерывной последовательности. Так например, в молитву анафоры, читаемую предстоятелем на литургии Василия Великого, включены различные наименования Отца, Сына и Святого Духа:

Сый Владыко, Господи Боже Отче Вседержителю поклоняемый. Достойно яко воистинну, и праведно, и лепо великолепию святыни Твоея, Тебе хвалити, Тебе пети, Тебе благословити, Тебе кланяться, Тебе благодарити, Тебе славити единого воистину сущаго Бога <...> Владыко всех,

Господи небесе и земли и всея твари, видимыя же и невидимыя, седяй на престоле славы и призираяй бездны, безначальне, невидиме, непостижимо, неописанне, неизменне, Отче Господа нашего Иисуса Христа, великаго Бога и Спасителя, упования нашего, Иже есть образ Твоея благодати, Печать равнообразная, в Себе показуя Тя Отца, Слово живое, Бог истинный, предвечная Премудрость, Живот, Освящение, Сила, Свет истинный, Имже Дух Святой явился, Дух истины, сыноположения дарование, обручение будущего наследия, начаток вечных благ, животворящая сила, источник освящения <...>³⁰

Это перечисление имен восходит к той же традиции, что и ареопагитское учение об именах Божиих, согласно которому Бог безымянен и вместе с тем «сообразен всякому имени». В приведенном тексте присутствуют как катафатические имена (Бог, Владыка, Господь, Вседержитель, Отец, Спаситель, Слово, Премудрость, Свет, Дух, Сила), так и апофатические (безначальный, невидимый, непостижимый). И те и другие пользуются в богослужении равным правом на существование, хотя в количественном отношении первые, безусловно, преобладают. Можно, таким образом, говорить о том, что учение Дионисия Ареопагита о божественных именах соответствует литургической практике Церкви, как и наоборот — литургическая практика соответствует этому учению.

Помимо упоминаний имени Божия и перечисления различных имен Божиих, в православном богослужении широко распространены поименные поминовения людей (как за здравие, так и за упокой). Традиция, на которой основывается практика поименных поминовений, восходит к библейскому богословию имени, в частности, к представлению о необходимости напоминания Богу о людях путем перечисления их имен. Ветхозаветной параллелью к этому обычаю являются многочисленные родословные списки, содержащиеся в Библии, а также нанесение имен двенадцати сынов израилевых на ефод первосвященника «для памяти»³¹. В ветхозаветном культе быть вписанным в родословную означало присутствовать в памяти Божией; то же самое означает в христианском богослужении быть помянутым за литургией или другим богослужением. При этом не важно, знает ли священник тех людей, чьи имена он произносит; важно, что за каждым именем стоит живая человеческая личность и что Бог знает каждую овцу своего стада, нового Израиля, «по имени»³².

Молитва Иисусова в византийской традиции

В раннехристианской Церкви наиболее распространенной формой молитвы была молитва, адресованная Богу Отцу. Об этом свидетельствует, в частности, трактат Оригена «О молитве», содержащий пространное доказательство того, что нельзя молиться Христу (вряд ли Ориген здесь выражал свое частное мнение; скорее, он исходил из наиболее распространенной в его время практики). О том же свидетельствует тот факт, что все древние евхаристические чины обращены к Богу Отцу; анафоры, обращенные к Сыну (такие как, например, анафора литургии святого Григория Богослова, употребляемая и поныне в Коптской Церкви), появились не ранее V века. Их появление было вызвано христологическими спорами той эпохи — главным образом, стремлением преодолеть несторианское разделение между Богом Словом и Человеком Иисусом: молитва, обращенная к Иисусу Христу как Богу, становится мощным оружием против ереси.

Сказанное не означает того, чтобы ранние христиане вообще не молились Иисусу Христу. Уже в Деяниях апостольских содержится рассказ о первомученике Стефане, который, умирая, обращался с молитвой к Господу Иисусу³³. Отдельные молитвенные обращения к Иисусу Христу содержатся и в памятниках христианской литературы II—III веков (в том числе в гомилиях Оригена), и в сочинениях авторов IV столетия. Однако более распространенной на протяжении нескольких веков оставалась молитва, адресованная Богу Отцу «через Иисуса»³⁴. Только к V веку практика молитвы к Иисусу Христу получает всеобщее признание.

Классические монашеские тексты

Именно V веком датируются документальные данные о распространении в среде восточнохристианского монашества Иисусовой молитвы, включающей в себя наиболее часто употребляемые имена Спасителя: «Господь», «Иисус» и «Христос» (в более полной форме также имя «Сын Божий»)³⁵. О «непрестанном призывании Господа Иисуса» говорит, в частности, блаженный Диадокх, епископ Фотики, живший в V веке³⁶. Согласно этому автору, благодать Божия научает ум подвижника произносить слова «Господи Иисусе Христе» (τὸ Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ: в такой форме молитва Иисусова приведена у Диадокха), подобно тому как мать учит своего ребенка произносить имя «Отец» до тех

пор, пока не доведет его до навыка произносить это имя даже во сне³⁷.

Ум наш, когда памятью Божией затворим ему все исходы, имеет нужду, чтоб ему дано было дело какое-нибудь, обязательное для него, в удовлетворение его приснодвижности. Ему должно дать только священное Имя Господа Иисуса, Которым и пусть всецело удовлетворяет он свою ревность в достижении предположенной цели. Но надлежит знать, что, как говорит апостол, «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым»³⁸. С нашей стороны требуется, чтобы сказанное речение умом в себе утесняющимся непрестанно было изрекаемо в сокровенностях его так, чтобы при этом он не уклонялся ни в какие сторонние мечтания. Которые сие святое и преславное Имя непрестанно содержат мысленно в глубине сердца своего, те могут видеть и свет ума своего. И еще: сие дивное Имя, будучи с напряженною заботливостью содержимо мыслью, очень ощутительно посылает всякую скверну, появляющуюся в душе. Ибо Бог наш есть огонь, поядующий всякое зло, как говорит апостол³⁹. Отсюда наконец приводит Господь душу в некое возлюбление славы Своей, ибо преславное то и многовожденное Имя, укореняясь через памятование о нем ума в теплом сердце, порождает в нас навык любить благодать Его беспрепятственно <...>⁴⁰

В приведенном тексте обращает на себя внимание тот факт, что благотворное действие призывания имени Иисуса Христа приписывается силе, присущей самому этому имени: в этом нельзя не увидеть развития раннехристианского представления (выраженного, в частности, в Деяниях апостольских) об имени Иисуса как обладающем особой чудодейственной силой. Обращает на себя внимание и мысль о том, что непрестанное повторение имени Иисуса ведет к «возлюблению славы Божией»: связь между именем Божиим и славой Божией характерна для ветхозаветного богословия имени. Наконец, весьма интересна мысль блаженного Диадоча о том, что имя Иисуса, непрестанно повторяемое в уме, приводит к созерцанию умом своего собственного света. Учение о том, что в молитве ум может видеть собственный свет, заимствовано Диадочом у Евагрия. Согласно последнему, помимо «блаженного света Святой Троицы»⁴¹, пред-

ставляющего собой энергию (действие) Божества, существует еще и некий свет, изначально присущий человеческому уму, его собственное сияние⁴², родственное, но не идентичное божественному свету⁴³. В молитве ум может созерцать как свой собственный свет, так и божественный нетварный свет: различие между двумя родами света устанавливается лишь опытным путем.

О молитве Иисусовой говорит преподобный Исаия Скитский (V век)⁴⁴, автор сборника из 29 поучений⁴⁵, а также многочисленных апофтегм, сохранившихся в «Алфавитном патерике». Одна из них посвящена «тайному поучению» (или «сокровенному поучению», или «тайному упражнению», как иногда переводят греческое *κρυπτή μελέτη*); под «тайным поучением» понимается не что иное как молитва Иисусова:

<...> Монах смиренномудрый и добродетельный <...> занимается тайным поучением, следуя наставлению Священного Писания, которое говорит: «Согрелось сердце мое, и в поучении моем возгорелся огонь»⁴⁶. О каком огне говорится здесь? О Боге. «Бог наш есть огонь поядущий»⁴⁷. Огнем растапливается воск и иссушается тина скверных нечистот: так и сокровенным поучением иссушаются скверные помыслы и истребляются страсти из души, просвещается ум, проясняется и утончается мысль, изливается радость в сердца. Тайное поучение уязвляет бесов, отгоняет злые помыслы, им оживотворяется внутренний человек. Вооружающегося тайным поучением укрепляет Бог, ангелы преподают ему силу, люди прославляют его. Тайное поучение и чтение⁴⁸ делают душу домом, отовсюду затворенным и запертым, столпом неподвижным, пристанищем тихим и безмятежным. Оно спасает душу, доставляя ей состояние непоколебимости. Очень смущаются и негодуют бесы, как инок вооружает себя тайным поучением, которое заключается в молитве Иисусовой и произносится так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Чтение в уединении содействует преуспеянию в поучении. Тайное поучение есть зеркало для ума, светильник для совести. Тайное поучение иссушает блуд, укрощает ярость, отгоняет гнев, отнимает печаль, удаляет дерзость, уничтожает уныние. Тайное поучение просвещает ум, отгоняет леность. От тайного поучения рождается умиление, вселяется в тебя страх Божий; оно приносит слезы. Тайным поучением доставляется монаху смиренномудрие неложное, бде-

ние благоумиленное, молитва несмущенная. Тайное поучение есть сокровище молитвенное. Тайное поучение наставляет долготерпению, воздержанию; оно причастнику своему возвещает о геенне. Тайное поучение соблюдает ум немечтательным и приносит ему размышление о смерти. Тайное поучение исполнено всех благих дел, украшено всякой добродетелью, всякого скверного дела непричастно и чуждо⁴⁹.

Данный текст содержит молитву Иисусову в ее наиболее полной, классической форме. Однако существовали и другие, более краткие формы этой молитвы, такие как «Господи Иисусе Христе», приведенная в цитированном выше тексте блаженного Диадоха (если только τὸ Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ не является у Диадоха указанием на более полную форму, известную читателю), а также «Господи Иисусе Христе, помилуй мя» и «Сыне Божий, помоги мне», которые приводятся в изречении аммы Феодоры из «Митерикона», составленного тем же преподобным Исаией Скитским:

Беспечение, безмолвие, молчание и тайное поучение рождают страх Божий и целомудрие. Сокровенное же поучение есть непрестанная молитва: Господи Иисусе Христе, помилуй мя! Сыне Божий, помоги мне!⁵⁰

Тема «тайного поучения» получила дальнейшее развитие в датируемом V или VI веком «Сказании об авве Филимоне»⁵¹. Здесь тайное поучение также отождествляется с Иисусовой молитвой, которая не должна прерываться ни во время еды, ни во время беседы с кем-либо, ни в пути, ни во сне:

Некий брат Иоанн <...> пришел к этому святому и великому отцу Филимону и <...> сказал ему: «Что мне делать, отче, чтобы спастись? Ибо вижу, что ум мой носится туда и сюда и парит где не должно». Он же, немного помолчав, сказал: «Это болезнь тех, кто внешни, и она пребывает в тебе, потому что ты не имеешь еще совершенного влечения к Богу, и еще не пришла к тебе теплота любви и познания Его». Говорит брат: «Что же мне делать, отче?» Говорит ему: «Пойди, имей в сердце твоём тайное поучение, и оно сможет очистить твой ум от этого». Брат, не будучи посвящен в то, что сказано, говорит старцу: «Что это за тайное поучение, отче?» И он сказал ему: «Пойди, трезвься в сердце своем, и в мысли своей трезвенно и со страхом и

трепетом говори: Господи Иисусе Христе, помилуй меня!» <...> Брат пошел и, содействием Божиим, безмолвившись по молитвам отца, наслаждался этим упражнением немного. Когда же [наслаждение] отошло от него, и он не мог уже трезвенно бодрствовать и молиться, то снова пришел к старцу и поведал о случившемся. Он же сказал ему: «Вот, теперь ты узнал путь безмолвия и делания, и вкусил пристрастную от него сладость. Имей же это всегда в сердце твоем. Ешь ли, пьешь ли, беседуешь ли с кем, сидишь ли в кельи или находишься в пути, не переставай с трезвенной мыслью и неблуждающим умом молиться этой молитвой <...> Не позволяй уму быть праздным, но [заставляй его] тайно упражняться и молиться. Так сможешь ты постичь глубину божественного Писания и скрытую в нем силу и дать уму непрестанное делание, исполняя апостольское слово, заповедующее: “Непрестанно молитесь”⁵². Внимай же себе тщательно и храни сердце свое от принятия злых или каких-либо суетных и бесполезных помыслов, но всегда — когда спишь и когда встаешь, когда ешь или пьешь или говоришь — пусть сердце твое то мысленно упражняется в псалмах, то молится: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!” И <...> внимай, чтобы не говорить одного устами, носясь мыслью в другом»⁵³.

О призывании имени Иисуса в молитве неоднократно упоминается в «Руководстве к духовной жизни» преподобных Варсануфия и Иоанна Газских (V—VI вв.). Эта книга, представляющая собой сборник вопросов и ответов на самые разные темы, содержит немало практических рекомендаций, касающихся непрестанного призывания имени Божия (под именем Божиим понимается прежде всего имя Иисусово):

Не бойся ни одного из искушений, восстающих на тебя <...> Когда постигнет тебя что-либо такое, не трудись изыскивать причины сего, но призывай имя Иисуса, говоря «Иисусе! помоги мне». И Он услышит тебя, ибо «близок Господь ко всем призывающим Его»⁵⁴.

Вопрос. Хорошо ли мне упражняться в молитве «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», или лучше поучаться в божественном Писании и стихословить псалмы? *Ответ.* Надобно делать и то и другое, немного того и

немного другого попеременно, по написанному: «Сие надлежало делать, и того не оставлять»⁵⁵.

Когда мне кажется, что помысл мой безмолвствует и не скорбит, хорошо ли и тогда поучаться в призывании имени Владыки Христа? Ибо помысл говорит мне: теперь, когда мы находимся в мире, в сем нет надобности. *Ответ.* Мы не должны думать, что имеем сей мир, доколе признаем себя грешными <...> Случается же, что и враги, с хитростью, дают сердцу на короткое время ощущать тишину для того, чтобы прекратилось призывание имени Божия, ибо им небезызвестно, что от призывания Его они обессиливаются. Зная сие, не перестанем призывать в помощь имя Божие; ибо <...> Писание говорит: «Непрестанно молитесь»⁵⁶. Непрестанное же не имеет конца⁵⁷.

Когда хвалят меня люди, или помысл в сердце, и сие тяготит меня, то как должно мне поступать с сим помыслом? *Ответ.* Когда помысл хвалит тебя, и ты не можешь избежать вреда, постарайся призывать имя Божие <...>⁵⁸

Если во время псалмопения или молитвы или чтения придет дурной помысл, должно ли обратить на него внимание и оставить псалмопение, молитву или чтение для того, чтобы воспротивиться ему чистыми помыслами? *Ответ.* Пренебреги им, вникни тщательнее в псалмопение, молитву или чтение, чтобы заимствовать силу от произносимых тобою слов. Если же станем упражняться во вражиих помыслах, то никогда не будем в состоянии сделать что-либо доброе, [внимая] тому, что внушает враг. Хотя же видишь, что хитросплетение его мешает псалмопению, молитве или чтению, то и тогда не вступай с оными в прение, потому что это дело не твоей силы, но постарайся призывать имя Божие, и Бог поможет тебе и упразднит ухищрения врагов⁵⁹.

Случается, что, когда я встречаюсь с иным [человеком], то смотрю на него страстно и уязвляюсь душой <...> *Ответ* <...> Ты должен <...> не бывать часто у тех людей, к которым чувствуешь брань сию <...> А как скоро нужно будет беседовать с ними, призови святое имя Божие в помощь, говоря: «Владыко Иисусе! покрой меня и помоги моей немощи». И не бойся: Он сокрушит лук врагов, ибо от имени Его зло становится недействительным⁶⁰.

Во время беседы с кем-либо хорошо ли призывать имя Божие? *Ответ.* И во время беседы, и прежде беседы, и после

беседы, во всякое время и во всяком месте должно призывать имя Божие⁶¹.

Приведенные отрывки свидетельствуют о том, что на рубеже V и VI веков, когда жили преподобные Варсануфий и Иоанн, непрестанная молитва была уже широко распространена и использовалась в самых различных контекстах. При этом под непрестанной молитвой понимали прежде всего молитву Иисусову в ее полной, сокращенной или модифицированной форме. Молитва Иисусова воспринимается как делание, которое может совершаться в любое время и при любых обстоятельствах, в том числе даже во время разговора с людьми. Особый акцент, как и у блаженного Диадокха, делается на силе имени Иисусова: оно, по мысли Варсануфия и Иоанна, способно нейтрализовать зло, помочь в преодолении искушений, упразднить диавольские ухищрения.

Об Иисусовой молитве несколько раз упоминается в «Лествице» преподобного Иоанна Синайского (ок. 570—ок. 649), классическом руководстве к монашеской жизни, оказавшем огромное влияние на последующее развитие восточнохристианской аскетики. Вслед за блаженным Диадокхом, Лествичник делает акцент на особом значении имени Иисуса Христа для подвижника, а также на постоянстве, с которым должно быть сопряжено делание молитвы Иисусовой:

Память смерти да засыпает и да восстает с тобою, и вместе с нею Иисусова молитва единопомышляемая (μονολόγιστος); ибо ничто не может тебе доставить столь сильное заступление во время сна, как сии делания⁶².

Не ленись в самую полночь приходить в те места, где ты боишься быть. Если же ты хоть немного уступишь сей младенческой и смеха достойной страсти, то она состарится вместе с тобой. Но когда ты пойдешь в те места, вооружайся молитвою; пришедши же, распрости руки, и бей супостатов именем Иисусовым; ибо нет более сильного оружия ни на небе, ни на земле⁶³.

Говоря о «единопомышляемой» молитве, Лествичник, очевидно, имеет в виду, что молитва эта должна произноситься «в одном мышлении», т.е. только в уме, а не вслух: русский термин «единопомышляемая» — калька с греческого *μονολόγιστος*, происходящего от *μόνος* («один») и *λόγισμός* («помысел», «мысль», «мышление»); другой возможный перевод термина — «едино-

словная», т.е. «краткая»⁶⁴. Любопытно, что Иоанн Лествичник предписывает творить молитву Иисусову распростерши руки, т.е. держа руки либо вытянутыми вперед, либо поднятыми вверх, либо крестообразно простертыми. Наконец, обращает на себя внимание, что, как и в «Сказании об авве Филимоне», в «Лествице» говорится о благотворном действии молитвы Иисусовой во сне. Молитва, таким образом, мыслится как непрерывное делание ума, которое не должно прерываться даже в ночные часы.

У Иоанна Лествичника мы находим и детально разработанное учение о трезвении — искусстве борьбы с помыслами. Суть этого учения заключается в том, что греховные и посторонние помыслы нужно отсекают в самый момент их появления, а не тогда, когда они глубоко укоренятся в человеке. Лествичник различает несколько стадий проникновения помысла в человека. Сначала появляется «прилог» — мимолетный образ, входящий извне и чуждый человеку. Затем следует «сочетание» — собеседование ума с появившимся прилогом, изучение и исследование его. «Сосложение» — это уже внутреннее согласие ума с помыслом и услаждение им. «Борьба» — противостояние между помыслом и умом, в результате которого либо ум должен одолеть помысел и отвергнуть его, либо помысел овладеет умом. «Пленение» — «насильственное и невольное увлечение сердца или продолжительное сочетание сердца с предметом, разоряющим доброе устройство». Страсть — окончательная победа помысла над человеком, или «порок, от долгого времени поселившийся в душе и через навык сделавшийся как бы ее природным свойством, так что душа сама произвольно к нему стремится»⁶⁵. Это учение имеет прямое отношение к практике молитвы Иисусовой, потому что именно молитва Иисусова в монашеской традиции получила значение главного средства в борьбе с греховными помыслами.

В «Лествице» имеются указания на связь между молитвой и дыханием: «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим, и тогда познаешь силу безмолвия»⁶⁶. Эти слова будут неоднократно цитироваться последующими авторами; в эпоху византийского исихазма они лягут в основу так называемого психосоматического метода молитвы Иисусовой.

Наиболее впечатляющим итогом развития восточнохристианского учения о молитве Иисусовой в период с V по VII век стало сочинение святого Исихия «О трезвении и молитве». Точная дата написания этого трактата, адресованного некоему Феодулу, неизвестна, так же как неизвестно место и время жизни его

автора (долгое время автором трактата считался Исихий Иерусалимский, живший в V веке, однако современная научная критика опровергла эту атрибуцию). Предположительно временем написания сочинения является конец VII века⁶⁷; местом обитания Исихия — Синай. Сочинение составлено в традиционном жанре «сотниц» и включает 203 главы⁶⁸, из которых более четверти посвящены молитве Иисусовой⁶⁹: эти главы содержат как практические рекомендации, так и теоретическое обоснование Иисусовой молитвы. Некоторые выражения почти буквально совпадают с «Лествицей» Иоанна Синайского. Однако само учение о молитве Иисусовой предстает у Исихия в гораздо более развитой и детализированной форме, чем у Лествичника.

Особый упор у Исихия делается на благодатную и чудодейственную силу имени Иисуса. Это имя сравнивается со светильником, озаряющим путь подвижника, с мечом, обращающим вспять демонов, с дождем, умягчающим землю сердца, с фундаментом, на котором строится дом, с парусами, приводящими в движение корабль, с шаровой молнией, появляющейся перед дождем, с солнцем, просвещающим внутреннее пространство сердца:

Если, начав жить во внимании ума, с трезвением сочетаем смирение и с прекословием [помыслам] соединим молитву, то будем хорошо идти мысленным путем, как со светильником света, с поклоняемым и святым именем Иисуса Христа <...> Если же на одно свое трезвение или внимание понадеемся, то скоро, подвергшись нападению врагов, падем, будучи низринуты <...> или и совершенному закланию подвергнемся от них, не имея в себе победоносного меча — имени Иисус-Христово. Ибо только сей священный меч, будучи непрестанно вращаем в освобожденном от всякого образа сердце, умеет обращать их вспять и посекасть, и попялять и поедать, как огонь солому⁷⁰.

Как дождь, чем в большем количестве ниспадает на землю, тем более умягчает ее; так и святое имя Христово, без помыслов нами возглашаемое, чем чаще призываем Его, тем более умягчает землю сердца нашего, преисполняя его радости и веселия⁷¹.

Основание дома — камни; а сей добродетели [хранению ума] и основание и кровля — святое и поклоняемое имя Господа нашего Иисуса Христа. Скоро и легко потерпит кораблекрушение во время бури неразумный кормчий, который корабельников распустил, весла и паруса бросит в

море, а сам ляжет спать; но еще скорее потоплена будет бесами душа, которая при начинающихся прилогах вознеродит о трезвении и о призывании имени Иисус-Христово⁷².

Должно всегда вращать в пространстве сердца нашего имя Иисус-Христово, как молния вращается в воздушном пространстве перед тем, как быть дождю⁷³.

Блажен воистину, кто так прилепился мыслью к молитве Иисусовой, вопия к Нему непрестанно в сердце, как воздух прилежит телам нашим или пламя к свече. Солнце, проходя над землею, производит день; а святое и достопоклоняемое имя Господа Иисуса, непрестанно сияя в уме, порождает бесчисленное множество солнцетворных помышлений⁷⁴.

Когда рассеются облака, воздух начинает казаться чистым; когда же Солнцем правды Иисусом Христом рассеются страстные мечтания, тогда обычно в сердце рождаются световидные и звездовидные помышления, по причине просвещения Иисусом воздуха сердечного⁷⁵.

Текст молитвы Иисусовой приведен у Исихия лишь один раз, и притом в краткой форме, состоящей из трех слов (как и у блаженного Диадоча): «Господи Иисусе Христе!»⁷⁶. Означает ли это, что молитва Иисусова у Исихия заключалась только в произнесении имени Иисуса Христа, или к имени Христа все-таки добавлялось прошение о помиловании, остается не вполне ясным. Во всяком случае, «имя Иисусово» и «молитва Иисусова» для него являются синонимами. Так, излагая учение о соединении молитвы с дыханием, Исихий в одном месте говорит: «да прилепится к дыханию твоему молитва Иисусова»⁷⁷; а несколькими главами ниже — «с дыханием твоим⁷⁸ соедини <...> имя Иисусово»⁷⁹. Мысль о соединении молитвы Иисусовой с дыханием содержится, как мы помним, также у Иоанна Лествичника. Возможно, именно на него Исихий ссылается, когда пишет: «Именем Иисусовым бичуй супостатов⁸⁰, и сие имя сладчайшее, как сказал один мудрый, да прилепится дыханию твоему»⁸¹.

Согласно Исихию, молитва Иисусова должна быть непрестанной, и ее необходимо сочетать с трезвением, вниманием и «прекословием» — последний термин означает борьбу с помыслами, противостояние им. Призывание имени Христа в молитве является, по Исихию, сердцевиной всей духовной жизни подвижника:

Внимание есть непрестанное от всякого помысла безмолвие сердца, в коем оно Христом Иисусом, Сыном Божи-

им и Богом, и Им одним всегда, непрерывно и непрестанно дышит, Его призывает, с Ним мужественно ополчается против врагов, и Ему, имеющему власть оставлять грехи, исповедует свои прегрешения. Такая душа через призывание часто объемлет Христа, Единого Тайноведа сердец, от людей же всех всячески старается скрыть свою сладость и свой внутренний подвиг <...>⁸²

Да не пресекаются у нас никогда сердечное внимание, трезвение, прекословие [помыслам] и молитва ко Христу Иисусу, Богу нашему. Ибо лучшей помощи, кроме Иисусовой, не найти тебе во всю жизнь твою <...>⁸³

До самого исхода своего да не скучает он⁸⁴ день и ночь звать ко Господу Иисусу Христу, Сыну Божию <...>⁸⁵

Не двинется вперед корабль без воды; не преуспеет нисколько и хранение ума без трезвения со смирением и молитвою Иисус-Христовой⁸⁶.

Как невозможно солнцу сиять без света, так невозможно сердцу очиститься от скверны пагубных помыслов без молитвы именем Иисусовым. Если это истинно, как вижу, то будем возглашать сие Имя так же часто, как дышим⁸⁷.

Молитва Иисусова, по учению Исихия, способна прогонять диавола и демонов. Говоря об этом, Исихий ссылается на свой собственный опыт:

[При молитве Иисусовой] сам подвизающийся увидит, как враг его поклоняемым именем Иисуса, как прах ветром, развеивается и гонится прочь, или как дым исчезает со своим мечтанием⁸⁸.

Великое воистину благо из опыта прияли мы — то, чтобы непрестанно призывать Господа Иисуса Христа на мысленных супостатов, если желает кто очистить сердце свое⁸⁹.

Кто не имеет чистой от помыслов молитвы, тот не имеет оружия на брань, — молитвы, говорю, той, которая непрестанно действовалась бы во внутреннейших сокровенностях души, дабы призыванием Господа Иисуса Христа был бичуем и опаляем враг, скрытно ратующий⁹⁰.

По учению Исихия, молитва Иисусова очищает ум от греховных помыслов. Воспроизводя учение, которое мы уже встречали у Иоанна Лествичника, автор трактата «О трезвении и молитве» подчеркивает, что призывание имени Иисуса Христа способно

уничтожить прилог помысла при самом его появлении и, следовательно, воспрепятствовать проникновению помысла внутрь человека. Исихий считает призывание имени Иисуса Христа не только главным, но и единственным средством против прилогов помыслов. Духовный труд подвижника описывается как борьба между его умом и умом демона, при которой необходимо трезвение (*vñψις* — греческий термин, в монашеской традиции обозначающий внутреннюю собранность, духовную бдительность и непрестанное «стояние на страже ума»):

<...> Невозможно нам очистить сердце свое от страстных помыслов и изгнать из него мысленных врагов без частого призывания имени Иисус-Христового⁹¹.

Первое есть прилог; второе — сочетание, когда наши помыслы и помыслы лукавых демонов смешиваются; третье — сосложение, когда обоего рода помыслы сговорятся на зло и порешат между собою, как ему быть; четвертое же есть чувственное деяние, или грех. Итак, если ум, трезвествуя, внимает себе и посредством прекословия [помыслам] и призывания Господа Иисуса Христа прогоняет прилог с самого его приражения, то ничего из того, что обычно следует за ним, уже не бывает⁹².

Ум с умом невидимо сцепляется на борьбу — ум демонский с нашим. Поэтому каждую минуту нужно из глубины души взывать ко Христу, чтобы он отогнал ум демонский, добычу же победную даровал нам, как Человеколюбец⁹³.

Как без большого корабля нельзя переплыть морскую пучину, так без призывания Иисуса Христа невозможно изгнать прилог помысла лукавого⁹⁴.

В трактате Исихия неоднократно описываются действия молитвы Иисусовой. Одним из них является некое особое благодатное состояние, являющееся следствием просветления ума и сердца в результате постоянного произнесения имени Иисусова. Подвижник не только повторяет это священное имя, но и «сочетается» с ним и «причащается» его:

[Следствием трезвения является] непрестанная молитва Иисусова, сладостная без мечтания тишина ума, и дивное некое состояние, происходящее от сочетания с Иисусом⁹⁵.

Непрестанное, с теплым неким желанием, полным сладости и радования, призывание Иисуса производит то, что

воздух сердца от крайнего внимания исполняется отрадной тишины. Того же, чтобы сердце совершенно очистилось, виновником бывает Иисус Христос, Сын Божий и Бог <...>⁹⁶

Рождается в уме нашем божественное некое состояние от непрестанного памятования и призывания Господа нашего Иисуса Христа, если не будем нерадеть о всегдашнем к Нему во уме молении <...> но воистину одно и одинаковым образом совершаемое всегда будем иметь дело призывания Иисуса Христа Господа нашего, с горением сердца взывая к Нему, да даст Он нам причаститься святого Имени Своего⁹⁷.

В данном случае имя Иисуса Христа практически приравнено к Самому Христу: сочетание с именем Иисуса и причащение этого имени означает не что иное как сочетание с Иисусом и причащение Его.

Приведенные тексты показывают, что в течение V—VII веков практика молитвы Иисусовой распространилась по всему христианскому Востоку, получив признание и в Египте (где жили авва Исаия и авва Филимон), и в Палестине (где жил авва Дорофей), и в Эпире (где жил Диадок), и на Синае (где жили Лествичник и, по-видимому, Исихий). Эта молитва была известна и на христианском Западе, о чем косвенно свидетельствует, в частности, «Письмо папы Григория II императору Льву III о почитании святых икон» (VIII в.). В этом письме говорится, что, когда мы входим в церковь и становимся перед иконой Христа, мы произносим: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помоги и спаси меня»⁹⁸. Впрочем, молитва Иисусова никогда не получила на Западе столь же широкого распространения, как на Востоке.

На основе памятников восточнохристианской аскетической литературы V—VII веков можно сделать следующие наблюдения относительно богословского и антропологического подтекста Иисусовой молитвы:

1. Восточнохристианская практика непрестанного призывания имени Иисусова, безусловно, покоится на библейском почитании имени Божия⁹⁹. И здесь и там мы имеем феномен отождествления Имени с его носителем; и здесь и там Имя становится главным средоточием молитвенной жизни; и здесь и там к Имени относятся с величайшим благоговением; и здесь и там Имени приписывают чудотворную силу.
2. Смысловым центром молитвы Иисусовой является имя «Иисус» (буквально означающее, как мы помним, «Яхве

спасает»): имена «Господь» и «Сын Божий» воспринимаются как его истолкование, подобно тому как все имена Божии в Ветхом Завете воспринимались как истолкование священного имени Яхве.

3. В молитве Иисусовой акцент делается на призывание Иисуса *как Бога*: полная форма молитвы подчеркивает, что Иисус Христос есть Сын Божий. Поэтому не случайно то обстоятельство, что широкое распространение молитвы Иисусовой в монашеской среде совпало по времени с бурными христологическими спорами V века. Догмат о том, что Иисус Христос и Сын Божий — это одно Лицо, один Богочеловек, Которому воздается одно поклонение; догмат об обожении человеческого естества Христа; догмат о неслитном, непреложном, неразлучном и нераздельном соединении божества и человечества во Христе, — все эти истины, которые богословы отстаивали на Вселенских Соборах, монахи переживали в собственном молитвенном опыте.
4. С антропологической точки зрения Иисусова молитва интересна тем, что в ней особенно важное место отводится уму и сердцу, которые воспринимаются не столько как два самостоятельных физических органа, сколько как один мистический центр, где происходит встреча человека с Богом благодаря произнесению имени Иисуса. В этом смысле Иисусову молитву можно представить как синтез «интеллектуальной мистики» Евагрия Понтийского и «мистицизма сердца» Макария Египетского¹⁰⁰ (при всей условности подобного рода схематизации), как стремления к соединению ума и сердца в акте молитвенного предстояния Богочеловеку Христу, Которому воздается поклонение в Его священном имени.
5. Произнесение имени Иисуса связывается с дыханием. Никакой детально разработанной «дыхательной техники» в памятниках V—VII веков еще нет, как нет и вообще каких-либо подробных указаний относительно внешних форм молитвы Иисусовой, однако встречающиеся неоднократные упоминания о дыхании позволяют думать, что практика соединения молитвы с дыханием уже тогда существовала.
6. Подчеркивается, что при произнесении имени Иисуса Христа ум должен быть чист от всяких помыслов, а

сердце освобождено от всякого образа¹⁰¹. Иными словами, ни воображение, ни дискурсивное мышление при молитве не должно быть задействовано. Подвижник призывается предстоять Богу с обнаженным умом и чистым сердцем, непрестанно призывая имя Иисуса Христа Сына Божия и этим именем отгоняя всякий прилог помысла и всякий образ, который может приражаться уму во время молитвы.

Византийский исихазм

Практика молитвы Иисусовой и связанный с ней культ имени Иисусова, получившие распространение на христианском Востоке уже в V—VII веках, достигли наивысшего расцвета в период византийского исихазма (XIII—1-я половина XV вв.)¹⁰². В статье, озаглавленной «Основные вехи развития патристического учения об именах Божиих»¹⁰³, мы уже затронули некоторые аспекты догматического учения исихастов (в частности, их учение о сущности и энергиях Божиих), однако почти ничего не сказали об их аскетической практике. В настоящей статье мы восполним этот пробел и поговорим о подходе исихастов к молитве Иисусовой, а также о разработанном ими психосоматическом методе сведения ума в сердце.

Психосоматический метод был впервые подробно описан в трактате под названием «Метод священной молитвы и внимания», дошедшем под именем преподобного Симеона Нового Богослова (ок. 949—ок. 1022). Атрибуция трактата вызывает споры среди ученых, большинство из которых склоняется к тому, что трактат нельзя признать произведением преподобного Симеона¹⁰⁴ (который нигде в своих подлинных произведениях не упоминает о молитве Иисусовой¹⁰⁵, хотя и отличается благоговейным отношением к именам Божиим и имени Иисусову¹⁰⁶). Большинство ученых датирует трактат XII или XIII веком. Во всяком случае, в XIII веке трактат уже пользовался популярностью в исихастских кругах Византии; впоследствии он будет переведен на славянский язык и приобретет широкую известность на Руси.

Суть психосоматического метода молитвы Иисусовой, описанного в трактате, заключается в следующем: подвижник должен уединиться в темном месте, сесть на низкий стул, склонить голову и умом постараться найти «сердечное место»; найдя его, он должен, сдерживая дыхание, непрестанно произносить умом молитву

Иисусову. Такой метод называется автором трактата «третьей молитвой», т.е. третьим способом молитвы, в отличие от первого, при котором дается воля воображению («когда кто-либо стоит на молитве и руки и очи вместе с умом воздевает к небу, а ум воображает божественные мысли и представляет небесные красоты, ангельские чиновачалия, обители праведных»), и второго, при котором ум борется с помыслами («иногда испытывая помыслы, иногда же внимая мольбам к Богу, произносимым устами, иной раз привлекая к себе плененные помыслы» и т.д.)¹⁰⁷.

«Третья молитва», по учению автора трактата, является высшей формой молитвы, доступной человеку. Это «вещь странная и неудобосказуемая, а для неведающих не только неудоборазумеемая, но и почти что невероятная; дело, не во многих обретаемое»¹⁰⁸. Этот способ «берет начало не от взирания горé, воздеяния рук, собирания мыслей и призывания помощи с неба» и не от обращения внимания на внешние чувства при невидении внутренних врагов¹⁰⁹, а от пребывания ума в сердце:

Истинное и неложное внимание и молитва [состоит в том], чтобы ум хранил сердце в молитве, всегда обращался внутри его и из оной глубины воссылал ко Господу моления. Тогда, вкусив, яко благ Господь¹¹⁰, ум более не низвергается из обители сердечной, поскольку и сам он говорит вместе с апостолом: «Хорошо нам здесь быть»¹¹¹, — и, постоянно обозревая те места, на посеваемые [там] вражеские помыслы нападаая, преследует их <...> Это [делание] одни отцы прозвали «сердечным безмолвием», другие — «вниманием», иные — «сердечным хранением», некоторые — «трезвением и противоречием <помыслам>», остальные — «исследованием помыслов и блюдением ума», но все они одинаково возделывали землю своего сердца <...>¹¹²

Таким образом, «возделывание земли сердца»¹¹³, согласно автору трактата, происходит благодаря непрестанному пребыванию ума в сердце. Но для того, чтобы ум водворился в сердце, необходимо использование психосоматического метода, который описывается следующим образом:

<...> Сев в безмолвной келье и наедине в [каком-либо] одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе. Затвори дверь [ума] и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись брадой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то

есть пуп, удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто, и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвизаясь в деле сем ночью и денно, ты обретешь — о чудо! — непрестанную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения. Отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет помысел при [его] появлении, прежде чем тот завершится или сформируется. С этого времени ум, памятуя о бесовской злобе, воздвигает естественный гнев и, преследуя, поражает мысленных врагов. Прочему ты научишься, с [помощью] Божией, в хранении ума, держа Иисуса в сердце¹¹⁴.

Данный метод сведения ума в сердце был, очевидно, известен Отцам древности, однако лишь в эпоху, непосредственно предшествующую расцвету византийского исихазма, он был столь детально описан. Так например, уже у Диадокха, Исаяи Скитского и Исихия говорится о том, что имя Иисуса должно произноситься в сердце, и именно сердце воспринимается как духовно-мистический центр человека. Исихий говорит и о «воздухе сердца», который просветляется под действием молитвы Иисусовой. О том, что ум видит свой собственный свет, или себя во свете, говорил еще Евагрий, и эта идея прочно вошла в восточнохристианскую аскетику. О связи молитвы с дыханием также говорилось задолго до «Метода» у Исихия и Иоанна Лествичника. Наконец, в подлинных творениях преподобного Симеона Нового Богослова мы находим рекомендации, напоминающие те, что содержатся в «Метод»: «Сядь наедине в каком-нибудь углу, стесни себя, собери ум» и т.д.¹¹⁵ Единственное, чего мы не находим у упомянутых авторов, — это рекомендацию во время молитвы «устремлять чувственное око вместе с умом в середину чрева». Именно она в XIV веке смутила противников исихазма и вынудила святителя Григория Паламу встать на защиту исихастской практики.

Психосоматический метод молитвы Иисусовой был в XIII веке описан также Никифором Безмолвником, автором трактата «О хранении сердца». Этот небольшой трактат представляет собой подборку аскетических текстов, которую заключает комментарий

самого Никифора. В комментарии указывается на необходимость опытного наставника для научения деланию молитвы Иисусовой. Впрочем, отсутствие такого наставника не является непреодолимым препятствием для овладения известным нам методом сведения ума в сердце при помощи дыхания:

Ведомо тебе, — пишет Никифор, — что дыхание наше, коим дышим, есть втягивание в себя и выпускание из себя воздуха. Орган, служащий к сему, суть легкие, которые облекают сердце и, проводя через себя воздух, обдают им и сердце. Таким образом дыхание есть естественный путь к сердцу. Итак, собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться. Приучи его, брат, нескоро оттуда выходить: ибо вначале он очень скучает в этом внутреннем заключении и тесноте, когда же привыкнет, то, наоборот, не любит кружиться вовне, потому что ему там¹¹⁶ не невесело и не нерадостно. Как муж некий, бывший в отлучке от дома, когда возвратится, сам себя не помнит от радости, что опять увиделся с детьми и женою, обнимает их и не наговорится с ними, так и ум, когда соединится с душой, исполняется неизреченной сладости и веселия <...> Когда таким образом войдешь ты в сердечное место, как я тебе показал, воздай благодарение Богу и, прославляя Его благодать, держись сего делания всегда, и оно научит тебя тому, чего другим путем не узнаешь никогда. Подобаает же тебе при сем знать, что, когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчаливым и праздным, но непрестанно творить молитву: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!» и никогда не умолкать. Ибо это, содержа ум немечтательным, делает его неуловимым и неприкосновенным для прилогов вражеских и каждодневно все более и более вводит в любовь и вождеделение Бога¹¹⁷.

На тот случай, если «сердечный вход» не откроется подвижнику после долгого труда, Никифор дает такой совет:

Ведомо тебе, что рассудок всякого человека находится в персях его. Ибо внутри персей, когда молчат уста наши, говорим мы и совещаемся с собою и молитвы творим, и псалмопение совершаем, и другое некое. Итак этому рас-

судку, изгнав из него всякий помысл, — ибо сможешь, если захочешь, — дай сию молитовку: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!» — и понудь его вместо всякого другого помышления это одно всегда вопиять там внутри. Если будешь такое делание держать неопустительно со всем вниманием, то откроется тебе чрез сие по времени и сердечный вход, о коем я написал уже тебе, без всякого сомнения¹¹⁸.

В приведенном описании отсутствует упоминание о воззрении умом на чрево; основной акцент сделан на дыхательной технике, которая, по мысли Никифора, должна помочь подвижнику обрести «сердечное место». Однако очевидно, что речь идет о том же самом способе молитвы, который описан в цитированном выше «Методе священного внимания и молитвы», дошедшем до нас под именем Симеона Нового Богослова. Можно было бы привести и другие исихастские тексты, в которых говорится о психосоматическом методе молитвы, однако, думается, и рассмотренных текстов достаточно, чтобы понять, что этот метод не привносит ничего принципиально нового в традиционное восточнохристианское учение об «умном делании», а лишь более детально описывает некоторые внешние аспекты этого делания.

Среди других богословов исихазма, писавших о молитве Иисусовой, следует упомянуть Феопипта Филадельфийского, Григория Синаита, Григория Паламу, Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, Каллиста Ангеликуда, Филофея Коккина, Николая Кавасилу и Симеона Солунского¹¹⁹. Не имея возможности даже кратко охарактеризовать взгляды каждого из них на молитву Иисусову, приведем несколько наиболее характерных текстов, принадлежащих трем из упомянутых авторов — преподобному Григорию Синаиту, святителю Григорию Паламе и святителю Симеону Солунскому.

Преподобный Григорий Синаит (1255—1346) говорит о молитве Иисусовой во многих произведениях, в частности, в «Наставлении безмолвствующим». Ссылаясь на предшествующих отцов, Григорий Синаит суммирует традиционное учение об умносердечной молитве и о хранении ума от посторонних помыслов, особенно отмечая необходимость помощи от Святого Духа, без которой это делание невозможно:

Как сидеть в келлии. Сидя в келлии твоей, пребывай в молитве во исполнение заповеди апостола Павла¹²⁰. Собери

ум твой в сердце и оттуда мысленным воплем призывай на помощь Господа Иисуса, говоря: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя». Не поддавайся малодушию и разлениению, но поболди сердцем и потруди себя телом, ища Господа в сердце. Всячески понуждай себя на делание сие <...>

Как произносить молитву. Из отцов одни говорили, что надо произносить полную молитву «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», а другие — половину, так: «Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя», или: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», или что надо чередовать и говорить то полно, то сокращенно. Не должно, однако, часто менять слова молитвы <...> Еще: одни учат устно произносить молитву, а другие — мысленно умом. Я же и то и другое полагаю. Ибо иногда ум изнемогает произносить молитву сам по себе, от уныния, иногда уста утомляются делать это. Поэтому обоими надо молиться — и устами и умом. Однако ж тихо и без смятения надо взывать ко Господу, чтобы голос не расстроил внимания ума и не пресек молитву, пока ум не привыкнет к деланию сему и, приняв силу от Духа, не станет крепко молиться сам в себе. Тогда не будет нужды произносить молитву устно, да и невозможно, потому что достигший сего довольствуется вполне умным деланием молитвы и не имеет желаний отставать от нее.

Как держать ум. Знай, что никто не может сам собою держать ум, если не будет он удержан Духом, ибо он не удержим — не по естеству, как приснодвижный, а потому, что, по нерадению, усвоил себе кружение или скитание туда и сюда <...> И невозможно ему остановиться иначе, как если подчинится Богу и с Ним соединится, часто и терпеливо станет молиться Ему и каждый день умно исповедоваться, в чем погрешает, Тому, Который тотчас и прощает в смирении и сокрушении просящим прощения и святое имя Его всегда призывающим. Когда в силу такого молитвенного труда водворится в сердце действие молитвы, тогда она станет удерживать в себе ум, веселить и до пленения не допускать <...>

Как отгонять помыслы. Из новоначальных никто никогда не отгоняет помысла, если Бог не отгонит его. Только сильным свойственно бороться с ними и прогонять их. Но и они не сами собою отгоняют их, а с Богом воздвигаются на брань с ними, как облеченные во всеоружие Его. Ты же,

когда приходят помыслы, призывай Иисуса часто и терпеливо, и они отбегут: ибо, не терпя сердечной теплоты, молитвой подаваемой, они, как огнем палимые, отбегают. Иисусовым именем, говорит Лествичник, бичуй супостатов, ибо Бог наш есть огонь, поядоющий злобу¹²¹.

В сочинениях святителя Григория Паламы тема молитвы Иисусовой получает развитие в связи с полемикой, в которую он был вовлечен (о некоторых аспектах этой полемики мы уже говорили в статье, посвященной патристическому учению об именах Божиих¹²²). Главный противник Паламы, Варлаам Калабрийский, высмеивал психосоматический метод молитвы Иисусовой, называя практиковавших его монахов «омфалопсихами», или «пуподушниками», как если бы они считали, что душа человека находится в его пупке. Защищая исихастскую практику, святитель Григорий считал необходимым прежде всего дать ей антропологическое обоснование. По его учению, душа — это «единая многоспособная сила, которая пользуется получающим от нее жизнь телом как орудием»; телесным органом, в котором локализован ум человека, является сердце — «сокровищница разумной способности души и главное телесное орудие рассуждения»¹²³. Это антропологическое понимание основано на учении Макария Египетского о том, что «сердце правит всем составом человека» и что «все помыслы души — в сердце»¹²⁴.

Если разумная способность души должна быть соблюдена в трезвении, продолжает святой Григорий, «что же мы должны делать, как не то, чтобы, собрав рассеянный по внешним ощущениям ум, приводить его к внутреннему средоточию, к сердцу, хранилищу помыслов?» Сердце — главный телесный орган, престол благодати, где находится ум и все душевные помыслы; оно есть «внутреннейшее тело тела», и именно в него следует заключать ум¹²⁵. Если ум во время молитвы будет находиться вне тела, как рекомендовали противники исихазма¹²⁶, то он никогда не сможет достичь внимания и сосредоточения, но всегда будет находиться в состоянии парения и рассеянности. Именно поэтому ум, облаченный в тело, должен быть локализован в какой-либо части тела, а таковой частью, по традиционному учению, является сердце. В сердце же ум сходит благодаря дыханию и вместе с дыханием. Святитель Григорий пишет:

<...> Поскольку у только что приступивших к борению даже сосредоточенный ум постоянно скачет и им приходится снова его возвращать, но он ускользает от неопытных,

которые еще не знают, что нет ничего более трудноуловимого и летучего, чем их собственный ум, то некоторые советуют внимательно следить за вдохом и выдохом и немного сдерживать дыхание, в наблюдении за ним как бы задерживая дыханием и ум, пока, достигнув с Богом высших ступеней и сделав свой ум неблуждающим и несмешанным, трезвенники не научатся строго сосредотачивать его в «единовидной свернутости»¹²⁷. Можно видеть, что так и само собой получается при напряжении внимания: при всяком сосредоточенном обдумывании, особенно у людей спокойных телом и разумом, дыхание исходит и входит тихо. Субботствуя духовно и в меру возможности унимая собственные действия тела, исихасты прекращают всю сопоставительную, перечислительную и разную другую познавательную работу душевных сил, всякое чувственное восприятие и вообще всякое произвольное телесное действие, а всякое не вполне произвольное, как например дыхание, они ограничивают в той мере, в какой это зависит от них¹²⁸.

Если, говорит далее Григорий Палама, монах хочет возвратить ум внутрь себя и хочет, чтобы ум «двигался не прямым, а круговым и неблуждающим движением», то разве ему не придется «привычка не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или на пупке? Свертываясь внешне по мере возможности как бы в круг, то есть уподобляясь желаемому внутреннему движению ума, он и силу ума, изливающуюся из глаз, благодаря такой форме тела тоже введет внутрь сердца»¹²⁹. Смысл слов святого Григория заключается в том, что молитва является не только умственным, но и телесным деланием, и потому плоть никогда не должна быть оставлена без внимания. Молитва в понимании исихастов — это уже не просто евагрианское «восхождение ума к Богу»¹³⁰, но делание, охватывающее всего человека, включая ум и сердце, душу и тело, взор и дыхание.

Настойчивость, с которой византийские исихасты говорили об участии тела в молитве, не случайна, и учение их имеет глубокие корни в православном Предании. В истории Церкви известны секты, которые отвергали внешние формы молитвы и считали, что «восхождения ума к Богу» вполне достаточно для соединения с Богом: так в IV веке учили мессалиане. Однако отцам Церкви дело представлялось иным образом: они воспри-

нимали молитву как единый психосоматический акт и потому придавали большое значение поклонам и другим внешним атрибутам молитвы. Преподобный Исаак¹Сирин, например, указывал на необходимость внешних форм и на участие тела в молитве в следующем тексте, направленном против мессалиан:

В соответствии с честью, которую оказывает человек Богу в час молитвы как телом, так и разумом, открываются для него врата помощи, ведя к очищению мыслей и озарению в молитве. Великой благодати свыше удостоивается благодаря сокровенному промыслению [Божию] тот человек, который являет благоговейное и почтительное положение [тела] при молитве, простирая руки к небу, [но оставаясь при этом] в скромной позе, или припадая лицом к земле. Кто постоянно украшает молитву свою этими внешними формами, тот немедленно и легко удостоивается действия Святого Духа <...> Во всем служении нашем Бог весьма желает внешних форм, конкретного почитания и видимых способов [выражения благоговения] — не ради Себя, но ради нас. Он Сам не получает пользы от подобных [вещей] и не теряет ничего, когда ими пренебрегают; но они — из-за немощи естества нашего <...> Ибо многие пренебрегли всем этим в помыслах своих и вообразили, будто достаточно для Бога одной молитвы сердца; будто когда лежат они на спине или сидят в непочтительной [позе], тогда, дескать, достаточно лишь внутренней памяти [о Боге]. Не позаботились они об украшении внешней стороны своего служения продолжительными стояниями, соответствующими их телесной силе, или почтительной собранностью чувств. Преклоняя колена к земле, не бывают они подобны приближающимся к огню и не принимают на себя благоговейное положение ни внутренне, ни наружно, и не воздают честь Господу, почитая Его всеми членами [тела] и благоговением на лице¹³¹.

Хотя в этом тексте речь не идет о психосоматическом методе, мысль об участии тела в молитве является его основной темой. В VII веке, когда жил преподобный Исаак, молитва Иисусова уже была широко известна в Византии, однако она не получила распространения среди сирийцев. Неизвестным, по-видимому, остался для сирийцев и византийский метод сведения ума в сердце при помощи дыхания. Однако сама идея необхо-

димости участия тела в молитве была характерна для всей восточнохристианской традиции, а не только для византийского исихазма. Поклоны, целование креста, осенение себя крестным знаменем, стояние на коленях, воздевание рук, стояние с закрытыми глазами и прочие внешние проявления молитвы тоже относятся к числу средств, необходимых для сосредоточения ума на молитве. В своей совокупности они являются телесной составляющей молитвы как единого психосоматического акта¹³². Что же касается метода молитвы, описанного византийскими исихастами, то он является лишь одним, но далеко не единственным способом совершения молитвы Иисусовой. К тому же, это метод, который может использоваться лишь в течение некоторого времени: человек не может постоянно сидеть в углу келлии и, сдерживая дыхание, сводить ум в сердце.

Экскурс в учение византийских исихастов о психосоматическом методе молитвы Иисусовой несколько увел нас от основной темы настоящей статьи — имени Божия в молитвенной практике Православной Церкви. Однако нам представляется, что изложение этой темы было бы неполным, если бы мы не осветили практику молитвы Иисусовой не только в ее богословском, но и в антропологическом аспекте.

Отметим, что, обращая большее, нежели аскетические писатели V—VII веков, внимание на внешнюю сторону молитвы Иисусовой, византийские исихасты не забывали и о внутреннем содержании этой молитвы — о том, что сердцевиной ее является имя Иисуса Христа. Об этом, в частности, свидетельствует следующий текст святителя Симеона Солунского (†1429):

Есть много молитв, но превосходнее всех та, которую дал нам Сам Спаситель¹³³ <...> а после нее спасительное призывание Господа нашего Иисуса Христа¹³⁴, в научении нас которому потрудились многие преподобные отцы наши <...> Сия божественная молитва, состоящая в призывании Спасителя, есть следующая: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Она есть и молитва, и обет, и исповедание веры; Духа Святого и божественных даров подательница, сердца очищение, бесов изгнание, Иисуса Христа вселение, духовных разумений и божественных помыслов источник, грехов отпущение, душ и телес врачевательница, божественного просвещения подательница, милости Божией кладезь, откровения тайн Божиих ходатаица, единая спасительница как имя Спасителя нашего Бога в себе

носящая — имя Иисуса Христа, Сына Божия, на нас названное. И «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись»¹³⁵ <...> Всем верующим надлежит имя сие непрестанно исповедовать, и для проповедания веры, и для засвидетельствования любви нашей к Господу нашему Иисусу Христу <...> Сие призывание всякий благочестивый всегда да возглашает как молитву, умом своим и языком, и стоя, и ходя, и сидя, и склоняясь на ложе, и говоря что-либо, и делая, — и всегда да понуждает себя к тому, и обретет великий покой и радость <...>¹³⁶

О том, что имя Иисуса Христа стояло в центре исихастской духовности, свидетельствует и факт появления около XIII века «Акафиста Иисусу Сладчайшему»¹³⁷ — произведения, написанного по образцу Акафиста Пресвятой Богородице и состоящего из многократного призывания имени Иисуса с различными добавлениями. Целью акафиста является «похвала пречистому имени» Иисуса. Содержание акафиста свидетельствует о том, что он появился в монашеской среде и был предназначен для келейного употребления. Припев всех икосов акафиста — «Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя» — не что иное как краткая форма Иисусовой молитвы; в самом тексте встречаются и другие сокращенные формы молитвы Иисусовой. Приведем фрагменты нескольких кондаков и икосов:

- Ангелов Творче и Господи сил, отверзи ми недоуменный ум и язык на похвалу пречистаго Твоего имене, якоже глухому и гугнивому древле слух и язык отверзл еси, и глаголаше зовый таковая: Иисусе пречудный, ангелов удивление; Иисусе пресильный, прародителей избавление; Иисусе пресладкий, патриархов величание; Иисусе преславный, верных укрепление; Иисусе прелюбимый, пророков исполнение; Иисусе предивный, мучеников крепосте; Иисусе претихий, монахов радости; Иисусе премилостивый, пресвитеров сладосте; Иисусе премилосердый, постников воздержание; Иисусе пресладостный, преподобных радование; Иисусе пречестный, девственных целомудрие; Иисусе предвечный, грешников спасение; Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя¹³⁸.
- <...> Иисусе, помилуй мя, грешнаго; Иисусе, услыши мя, в беззаконних зачатаго; Иисусе, очисти мя, во гресех рожденнаго <...>¹³⁹

- <...> Иисусе, души моя утешителю; Иисусе, ума моего просветителю; Иисусе, сердца моего веселие; Иисусе, тела моего здравие; Иисусе, Спасе мой, спаси мя; Иисусе, свете мой, просвети мя <...>¹⁴⁰
- Все естество ангельское безпрестанно славит пресвятое имя Твое, Иисусе, на небеси, Свят, Свят, Свят вопиюще; мы же грешнии на земли бранными устами вопием: Аллилуиа¹⁴¹.
- Спасти хотя мир, Востоке востоком, к темному западу — естеству нашему пришед, смирился еси до смерти; тем же превознесся имя Твое паче всякаго имене, и от всех колен небесных и земных слышиши: Аллилуиа¹⁴².
- <...> Иисусе, просвети моя чувства, потемненная страстями; Иисусе, исцели мое тело, острупленное грехми; Иисусе, очисти мой ум от помыслов суетных; Иисусе, сохрани сердце мое от похотей лукавых; Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя¹⁴³.

Исихастская духовность, как кажется, нашла свое полное воплощение в Акафисте Иисусу Сладчайшему. В основе своей это духовность христоцентрическая, в которой призывание имени Иисуса занимает центральное место: именно в таком ключе написан акафист. Призывание имени Иисуса мыслится как способное оказать спасительное воздействие на все естество человека, включая его ум, душу, сердце и тело — в этом акафист близок основным установкам исихазма. Сам тон акафиста — молитвенно-умилительный — также соответствует исихастскому умонастроению. Наконец, эпитеты, прилагаемые к имени Иисуса — «пречудный», «пресладкий», «прелюбимый», «претихий» и др. — отражают то многообразное содержание, которое вкладывается молящимся в имя Иисуса при непрерывном его произнесении¹⁴⁴, и могут восприниматься как богословский комментарий к исихастской практике умной молитвы.

Византийский исихазм добавляет один существенный штрих к сделанному нами на основе изучения восточнохристианских аскетических сочинений V—VII веков наблюдениям относительно богословского и антропологического подтекста Иисусовой молитвы: речь идет о психосоматическом методе как одном из примеров воплощения святоотеческой теории молитвы в практику.

Метод, описанный византийскими исихастами, имеет глубокую богословскую значимость, ибо он связан прежде всего с восточнохристианским учением об обожении человека как процессе, в котором тело участвует наравне с умом и душой. Если молитва есть путь к обожению, значит, в молитве тело тоже должно участвовать.

По мысли протопресвитера Иоанна Мейендорфа, византийский исихазм является примером здорового «христианского материализма», противостоящего всякого рода антропологическому дуализму, который, лишая религиозную жизнь ее телесной составляющей, «превращает христианство в религию развоплощения». В богословии исихазма отец Иоанн видит шаг в сторону библейской антропологии, основанной на единстве духа и материи в человеке¹⁴⁵. Христиане верят в воскресение Христа, которое было физическим, телесным воскресением, и «чают воскресения мертвых», которое станет, опять же, воскресением во плоти (даже если плоть воскресших людей и будет отличной от нынешней материальной плоти). Утрата библейского видения человека как духовно-телесного существа ведет к спиритуализации христианства, при которой может оказаться ненужным не только внешняя сторона молитвенного делания, но и само учение о воскресении плоти. Этот процесс мы наблюдаем сегодня в некоторых протестантских исповеданиях, которые некогда отказались от внешних форм молитвы (крестного знамения, поклонов и пр.), а теперь подвергают сомнению внутреннее содержание христианства, в том числе такие основополагающие догматы, как догмат о воскресении.

Имеет ли все это отношение к теме почитания имени Божия? Думаем, что самое прямое. Дело в том, что библейское почитание имени Божия выросло в том контексте, в котором не было никакого дуализма духа и плоти, духовного и материального. «Тебя жаждет душа моя, по Тебе томится плоть моя»¹⁴⁶; «Все кости мои скажут: Господи! кто подобен Тебе?»¹⁴⁷; подобные выражения, постоянно встречающиеся в Библии, указывают на то, что богообщение воспринималось как опыт, в котором человек участвует всем своим духовно-телесным составом. Но если не было дуализма духовного и материального, то не было и противопоставления внешней формы предмета (явления) его внутреннему содержанию. Имя Божие, выражаемое в звуках и буквах, не воспринималось как нечто принципиально отличное и диссоциированное от содержания этого имени; имя Божие не отделялось от его Носителя; «физическая» оболочка имени не

отделялась от его «духовного» смысла. Именно с этим связан позднеиудейский обычай не произносить вслух священное имя Яхве: внешняя оболочка имени считалась столь же священной, как и само это имя и Сам Носитель этого имени.

В восточной патристике, в частности, в антиевномнианских сочинениях Великих Каппадокийцев, четко проводилась грань между именем и его носителем, между внешней формой и внутренним содержанием имени. Но в библейском богословии такой грани не существовало. Отсутствовала она и в практике молитвы Иисусовой, которая может восприниматься как возрождение библейского понимания имени Божия. Это возрождение стало возможным после того, как Церковь поднялась на новую ступень догматического сознания, сформулировав в V веке учение о Христе как Богочеловеке. Крайнему диофизитскому представлению о «сожительстве» Бога Слова с Человеком Иисусом было противопоставлено понимание Христа как единой богочеловеческой Личности. Молитва Христу стала восприниматься как молитва Богу, а имя Иисуса стало для христиан тем же, чем имя Яхве было для древних евреев. Что же касается психосоматического метода молитвы Иисусовой, то он был лишь одной из разновидностей духовно-телесной молитвы, сосредоточенной вокруг почитания священного имени Божия — имени, в котором его внешняя, материальная сторона неотделима от внутреннего содержания.

Почитание имени Божия и молитва Иисусова в русской богословской традиции

История почитания имени Иисуса в русской традиции восходит ко временам Киевской Руси. Литературные памятники этого периода свидетельствуют о том, что Иисусова молитва была хорошо известна в монашеской среде. Так например, преподобный Феодосий Печерский (XI в.) советовал монахам для избавления от нечистых помыслов и демонских искушений совершать крестное знамение и произносить молитву «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас»¹⁴⁸. В «Киевском патерике» рассказывается о преподобном Николе Святоше, который совершал непрестанную Иисусову молитву, а также о монахе Иоанне, который делился своим опытом молитвы Иисусовой¹⁴⁹. Упоминания о молитве Иисусовой содержатся в «Поучении» Владимира Мономаха¹⁵⁰. В конце XIV века нижегородский архимандрит Досифей, побывавший на Афоне, привез оттуда сведения о том,

что афонские монахи ежедневно прочитывают половину Псалтири и 600 молитв «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», полагая, кроме того, от 300 до 500 поклонов; а не умеющие читать вместо правила совершают семь тысяч молитв Иисусовых¹⁵¹.

В истории Русской Церкви XIV век был ознаменован проникновением исихастских идей благодаря как живым сношениям между Русью и Византией, так и многочисленным появившимся в то время переводам византийской аскетической письменности на славянский язык. В частности, переведены были основные исихастские трактаты о молитве Иисусовой. Эта молитва, известная на Руси и ранее, именно после XIV века получает наиболее широкое распространение. В XV—XVI веках она практиковалась как в общежительных монастырях, так и в скитах. В Иосифо-Волоколамском монастыре каждый инок должен был, помимо участия в службах суточного круга, совершать келейное правило, которое включало четыре кафизмы, два канона, малое повечерие, полунощницу, 100 Богородичных и 1900 Иисусовых молитв с поклонами. В скиту преподобного Нила Сорского иноки вычитывали в день половину Псалтири, повечерие, полунощницу и от 600 до 1000 молитв с 300 или 600 поклонами; неграмотным полагалось совершать 7000 молитв Иисусовых¹⁵².

Преподобный Нил Сорский

Преподобный Нил Сорский (1433—1508) жил в эпоху, когда влияние византийского исихазма на русское монашество продолжало оставаться достаточно сильным. Его «Устав о жительстве скитском», предназначенный для иноков возглавлявшегося им монастыря, представляет собой компиляцию из аскетических творений восточнохристианских духовных писателей IV—XIII веков: среди наиболее часто цитируемых авторов — Иоанн Лествичник, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов и Григорий Синаит.

В «Уставе» большое внимание уделено молитве Иисусовой. Преподобный Нил полностью воспроизводит святоотеческое учение о трезвении как искусстве отсечения помыслов при помощи призывания имени Иисусова. Ссылаясь на Иоанна Лествичника и Филофея Синайского, преподобный Нил излагает известное нам учение о постепенном проникновении греховного помысла в человека, разделяя этот процесс на пять этапов: прилог, сочетание, сложение, пленение и страсть¹⁵³. Главным сред-

ством борьбы с прилогами помыслов является, по учению преподобного Нила, молитва Иисусова:

Благоразумное и искусное борение есть начальное отсечение пришедшего помысла, когда он еще представляется в виде прилога, при непрестанной молитве; таким образом, с одного раза отсекаются все дальнейшие его виды, потому что борющийся разумно отвергает от своих мыслей матерь зла, то есть лукавый помысл. Нил Синайский советует поставить ум свой во время молитвы немым и глухим¹⁵⁴, и Исихий Иерусалимский: иметь сердце, безмолвствующее от всякого помысла¹⁵⁵, хотя бы вначале и казался он благим, ибо известно по опыту, что за бесстрастными помыслами следуют страстные и допущение первых бывает виною входа других. Посему необходимо стараться молчать мыслью от помыслов, представляющихся правыми, и всегда смотреть в глубину сердца, восклицая: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»; или короче «Господи Иисусе Христе, помилуй мя»; или «Сыне Божий, помилуй мя», как это будет удобнее для новоначальных. Не подобает часто изменять слова молитв. Прилагают отцы в молитве, когда произносишь «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», еще слово «грешнаго». И сие приятно есть. Наипаче же подобает нам грешным¹⁵⁶.

Преподобный Нил, как видим, приводит все основные формы молитвы Иисусовой, известные из византийской традиции, добавляя к полной форме этой молитвы слово «грешнаго»: именно с этой добавкой молитва Иисусова окончательно закрепится на Руси. Борьба против помыслов происходит, согласно преподобному Нилу, в сердце и уме человека; для преодоления их необходимо сведение ума в сердце. Самостоятельно, без помощи Божией, человек не может преодолеть греховные помыслы, но с помощью Божией победа над помыслами оказывается возможной. Как и у Исихия, особое значение придается имени Божию — главному оружию против демонов:

Будем произносить это прилежно и со всяким вниманием, стоя, или сидя, или лежа, ум свой затворяя и удерживая дыхание, сколько можно, чтобы не часто дышать, как учат Григорий Синаит и Симеон Новый Богослов. Призывай Господа Иисуса терпеливо, с желанием и ожиданием, отвращаясь от всех помыслов. Если же не можешь в

безмолвни сердца молиться без помыслов, но видишь их умножающимися в уме своем, не малодушествуй, а пребывай постоянно в молитве. Синаит ведал опытно, что нам, страстным, невозможно самим победить лукавые помыслы; говорит он, что никто из новоначальных не удерживает ума своего и не отгоняет помыслов, если Бог не удержит ума и не отженет помыслы, ибо это есть дело сильных, но и они не сами собою отгоняют помыслы, но с Богом подвизаются на брань сию, как уже облеченные благодатью и всеоружием Его. Ты же, если видишь нечистоту лукавых духов, то есть помыслов, воздвигаемых в уме твоём, не ужасайся и не дивись и не внемли им, но, ум затворяя в сердце, вместо оружия призывай Господа Иисуса часто и прилежно, и отбегут они, как огнем палимые Божественным Именем¹⁵⁷.

Далее преподобный Нил, ссылаясь, опять же, на Григория Синаита, говорит о «сердечной молитве», которая есть источник всякого блага: «молясь, подвижник должен «искать в сердце Господа, безмолвием отсекая всякие помыслы, дабы не увлечься ими, но умом соблюдать сердце и внутрь его всегда обращаться». Такое делание, добавляет святой Нил, для новоначальных бывает «жестоким и неудобным», но когда человек благодаря ему обретет благодать, тогда молитва становится для него утешением: действие молитвы «поистине содержит ум в самом себе, веселит его и упраздняет от всякого пленения»¹⁵⁸. Преподобному Нилу известны и те высокие духовные состояния, которые описаны у таких авторов как Исаак Сирин и Симеон Новый Богослов: достигнув этих состояний, человек выходит за пределы молитвы, облакаемой в слова, и созерцает неизреченный божественный свет. «Молитвою же сие называется потому только, что от нее происходит, и святым дается сие неизреченное дарование, которого имени никто определить не может»¹⁵⁹.

Вслед за византийскими исихастами преподобный Нил обращает особое внимание на недопустимость каких-либо видов воображения при делании молитвы Иисусовой:

Чтобы, при делании умной молитвы, не впасть в прелесть, не допускай в себе никаких представлений, никаких образов и видений; ибо парения, сильные мечтания и движения не перестают быть и тогда, когда ум стоит в сердце и совершает молитву, и никто не в состоянии владычествовать над ними, кроме достигших благодатью Святого Духа

совершенства и кроме стяжавших Иисусом Христом непоколебимость ума¹⁶⁰.

Тот факт, что наставления о молитве Иисусовой занимают столь существенное место в «Уставе о жительстве скитском» и что только после этих наставлений следуют пункты, относящиеся к другим аспектам монашеского подвига, свидетельствует о приоритетном значении, которое молитва Иисусова имела для преподобного Нила. Он воспринимает ее как главное делание монаха, вокруг которого должна строиться его духовная жизнь.

О силе имени Иисусова Нил Сорский говорит и в своих посланиях, где речь идет, в частности, о борьбе с блудными и греховными помыслами. В первом послании преподобный Нил говорит:

<...> Тщательно отсекай лукавые помыслы, всегда побеждай их молитвой, Господа Иисуса призывай. Этим призыванием отгонишь их, и скоро отойдут, как говорил Иоанн Лествичник: «Бей супостатов именем Иисусовым, ибо нет более сильного оружия ни на небе, ни на земле»¹⁶¹. Если же сильно укрепились ратующие против тебя, то, возведя очи на небо и воздев руки, усердно произнеси с умилением молитву: «Помилуй мя, Господи, яко немощен есмь; Ты, Господи, силен еси и Твой есть подвиг, Ты ратуй за нас и победи, Господи»¹⁶². И если молитву сию будешь творить неленостно, всему научишься и будешь знать, как силою Всевышнего все искусы побеждаются <...> На страхования же всегда вооружайся молитвою; и если в каком-либо месте найдут они на тебя, то еще более приложи старание и, сложив руки крестообразно, Господа Иисуса призывай¹⁶³.

Во втором послании, обращаясь к той же теме, преподобный Нил указывает на различные краткие молитвы, которые могут употребляться подвижником наряду с молитвой Иисусовой, подчеркивая, тем не менее, что имя Иисуса должно оставаться главным оружием против помыслов:

О помыслах блудных и как сопротивляться им? <...> Нужно всячески тщательно отсекай эти помыслы, побеждать их непрестанной молитвой Богу, как поступали святые отцы, различными способами, но одинаково по существу. Один из отцов много лет молился так: «Изгонящий мя ныне обыдоша мя; Радосте моя, избави мя от обышедших

мя»¹⁶⁴. Иной же из отцов говорит: «Боже, в помощь мою вонми» и так далее¹⁶⁵. Иной же отец: «Суди, Господи, обидящая мя и возбрани борющая мя», и прочее из псалма¹⁶⁶ <...> Когда же надлежит тебе вступить в особенно сильную духовную брань, тотчас встань, возведи очи и руки к небу, молись так: «Ты силен еси, Господи, и Твой есть подвиг: Ты ратуи и победи в том, Господи, о нас»¹⁶⁷; и воззови ко Всесильному в немощах смиренными словами: «Помилуй мя, Господи, яко немощен есмь»¹⁶⁸. Таково предание святых. И если преодолеешь эти борения, то познаешь искусом, что, по благодати Божией, побеждаются эти помыслы всегда именем Иисусовым и нет более верного средства для победы¹⁶⁹.

В учении преподобного Нила Сорского о трезвении и молитве Иисусовой нет ничего оригинального: во всех своих аспектах оно заимствовано из классических произведений византийской духовности. Значимость преподобного Нила обусловлена тем, что благодаря его трудам молитва Иисусова, уже хорошо известная по славянским переводам творений Иоанна Лествичника, Исихия, Григория Синаита и других византийских аскетических писателей, вошла в плоть и кровь русского монашества и стала неотъемлемой составной частью русской аскетической традиции. Добавим, что влияние преподобного Нила (как в свое время и влияние византийских исихастов) распространялось далеко за пределы монастырей и затронуло широкие круги мирян, для многих из которых молитвенное призывание имени Иисусова стало излюбленным духовным деланием.

Святитель Димитрий Ростовский

Святитель Димитрий Ростовский (1651—1709), автор многочисленных сочинений, в том числе многотомного сборника «Четьих-Миней», жил в эпоху, значительно отличающуюся от эпохи преподобного Нила Сорского. К этому времени «московское» благочестие начало уступать место «киевскому», среди архиереев и ученых монахов начали появляться люди, воспитанные в латинском схоластическом духе, все более заметным становилось расхождение между академической и монашеской традициями: богословие приобретало «школьные» черты, отрывалось от реальной религиозной жизни, а благочестие становилось все менее ориентированным на богословие. Однако святой Димитрий су-

мел органично сочетать в себе обе традиции: будучи выпускником Киево-Могилянской академии (или коллегии, как она тогда называлась), он долгие годы прожил в российских монастырях и впитал в себя дух исконного монашеского благочестия, который нашел отражение в его трудах.

Среди произведений Димитрия Ростовского особый интерес для нас представляют небольшой трактат «О молитве человека, уединившегося в клети сердца своего, поучаясь и молясь тайно»¹⁷⁰ и «Слово на Обрезание Христово», которым открывается январский выпуск «Четьих-Миней». Первое из названных сочинений интересует нас потому, что речь в нем идет о внутренней молитве, второе — потому что значительная его часть посвящена богословскому осмыслению значения имени Иисуса.

Лейтмотивом трактата «О молитве человека, уединившегося в клети сердца своего» является противопоставление внутреннего внешнему — как в самом человеке и в способах его обучения, так и в молитве:

Человек бывает двоякий: внешний и внутренний, плотский и духовный <...> Обучение тоже бывает двоякое — внешнее и внутреннее: внешнее в книгах, внутреннее в богомыслии; внешнее в любви к мудрости, внутреннее в любви к Богу; внешнее в витийствовании, внутреннее в молитвах; внешнее в остроумии, внутреннее в теплоте духа <...> Молитва также бывает двоякая — внешняя и внутренняя: явно творимая и тайно, соборная и бываемая наедине, должная и произвольная. Должная, творимая явно по уставу церковному, соборная молитва имеет свои времена: полунощницу, утреню, часы, литургию, вечерню и повечерие, на каковые моления люди и призываются звоном <...> Творимая же втайне произвольная молитва бывает и безвременно, без всякого зова, только по движению самого духа <...> Первая произносится вслух устами и голосом, вторая же — только умом. Первая произносится стоя, вторая же не только стоя или ходя, но и на одре почивая, словом, всегда, когда бы ни случилось возвести ум свой к Богу. Первая, соборная, творится в храме Господнем <...> вторая же, уединенная, совершается в затворенной клети, согласно слову Господа: «Егда молишия, вниди в клеть твою и, затворив дверь, помолися Отцу твоему втайне»¹⁷¹. Опять и клеть бывает двоякая — внешняя и внутренняя, вещественная и духовная: вещественная из дерева или камня,

духовная же есть сердце или ум, или, по слову святого Феофилакта, мысль тайная¹⁷². Это одно и то же. Посему вещественная клеть всегда на одном месте стоит, духовная же всюду с человеком носится: где бы человек ни был, всегда ведь с ним его сердце, в котором он может умом своим, собрав мысли свои, затвориться и молиться Богу втайне, будет ли он среди людей или беседует со многими. Внутренняя молитва <...> не требует ни уст, ни книги, ни употребления движений языка, ни гортанного гласа <...> но только возведения к Богу ума и самоуглубления, что возможно делать и на всяком месте¹⁷³.

Мысль о «внешнем» и «внутреннем» обучении, высказанная святителем Димитрием, как кажется, обязана своим появлением именно тому разрыву между внешней академической ученостью и внутренним монашеским деланием, которым характеризуется его эпоха. В этой ситуации очень важно было задать правильный тон, выбрать правильный подход к теме молитвы. Если в эпоху Нила Сорского можно было ограничиться сводом святоотеческих цитат на тему трезвения и умной молитвы (именно такую подборку представляет собой его «Устав о жительстве скитском»), то в эпоху Димитрия Ростовского этого было явно недостаточно: нужна была специальная апология внутреннего делания, адресованная «внешним».

Собственно внутренним деланием в понимании Димитрия Ростовского является «частая» молитва, которая ведет к соединению с Богом: «Соединиться с Ним каждый может не иначе, как только крайней сердечной любовью», — говорит святитель. А «для того, чтобы возмог человек возбудить в сердце своем такую божественную любовь, чтобы соединиться с Ним в неразлучном союзе любви, необходимо часто молиться, возводя ум свой к Богу»¹⁷⁴. Именно в таком ключе Димитрий Ростовский понимает слова «непрестанно молитесь»¹⁷⁵. Он считает, что в буквальном смысле непрестанно молиться невозможно, но что можно молиться часто, *почти* постоянно:

<...> Ибо невозможно человеку пребывать в молитве так, чтобы не прерывать ее ни днем, ни ночью. Ведь потребно время и на иные дела, на необходимые заботы по управлению домом своим как то: время работы, время беседы, время питания и питья, время покоя и сна. Как же можно непрестанно молиться, как только часто молиться? А часто

творимая молитва вменяется как бы за непрестанно творимую молитву <...> Хорошо сказал апостол: «Хощу пять словес умом моим глаголати, нежели тьмы словес языком»¹⁷⁶, то есть лучше мне сотворить краткую молитву к Богу, но со вниманием, нежели произносить бесчисленные слова без внимания и только напрасно наполнять воздух своими словами и голосом. Кроме того, вышесказанные апостольские слова «непрестанно молитесь» нужно толковать в смысле молитвы, творимой умом, ибо ум может быть всегда направлен к Богу и может молиться Ему непрестанно. Итак, начни теперь, о душа, понемногу браться за намеченное тебе обучение, начни во имя Господа, согласно увещанию апостола, говорящего так: «Вся, яже аще творите словом или делом, или умом, вся во имя Господа Иисуса Христа творите»¹⁷⁷, т.е. творите все, как бы говорит он, с добрым намерением и не столько из-за своей корысти, хотя бы и духовной, сколько для славы Божией, чтобы во всех ваших словах, делах и помышлениях славилось имя Господа Иисуса Христа, Спасителя нашего¹⁷⁸.

Приведенные слова показывают, что святому Димитрию не было вполне знакомо исихастское учение о непрестанном — днем и ночью, в том числе во время еды, беседы с людьми и даже во сне — внутреннем произнесении молитвы Иисусовой. Это неудивительно, так как в его время, особенно в тех кругах, в которых он вращался, исихастское учение уже было в значительной степени забыто (интерес к нему возродится позже — в конце XVIII и в XIX веках). Тем большее значение имеет тот факт, что основные элементы традиционного учения о молитве Иисусовой у него сохраняются. В словах святого Димитрия, в частности, можно проследить мысль о непрестанном умном предстоянии Богу с произнесением имени Иисуса Христа, особенно если учесть, что слова апостола Павла о пяти словах, произносимых умом, в традиционной монашеской экзегезе воспринимались как скрытое указание на краткие формы молитвы Иисусовой, состоящие из пяти слов: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», либо «Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя». Во всяком случае, вряд ли что-либо иное, кроме Иисусовой молитвы, может пониматься под «краткой молитвой», «молитвой творимой умом», обучением «во имя Господа» и прославлением «имени Господа Иисуса Христа».

Тема имени Иисуса с гораздо большей полнотой раскрыта в «Слове на Обрезание Христово», посвященном толкованию вет-

хозаветного обряда обрезания как прообраза истинного очищения, совершенного Христом (основная мысль: кровь, проливаемая при обрезании, символизирует кровь Христову, пролитую ради нашего спасения). Значительная часть «Слова» посвящена обряду наречения имени, который по иудейскому обычаю совершался, так же, как и обрезание, на восьмой день по рождении младенца. Обсуждая эту тему, святой Димитрий дает развернутое богословское обоснование значения имени Иисуса для христианина. Приведем, с незначительными сокращениями, текст интересующей нас части «Слова»:

Обоженному Младенцу было наречено при обрезании имя Иисус, которое было принесено с неба архангелом Гавриилом в то время, когда он благовестил о зачатии Его Пречистой Деве Марии, прежде чем Он зачат был во чреве, т.е. прежде чем Пресвятая Дева приняла слова благовестника, прежде чем сказала: «Се раба Господня, буди Мне ныне по глаголу Твоему!»¹⁷⁹ Ибо, при этих словах Ее, Слово Божие тотчас стало плотью, вселившись в пречистую и пресвятейшую Ее утробу. Итак, пресвятейшее имя Иисус, нареченное ангелом прежде зачатия, дано было при обрезании Христу Господу, что и служило извещением о нашем спасении; ибо имя Иисус значит спасение, как объяснил тот же ангел, явившись во сне Иосифу и говоря: «Наречеси имя Ему Иисус, Той бо спасет люди своя от грех их»¹⁸⁰. И святой апостол Петр свидетельствует об имени Иисусовом такими словами: «Несть ни едином же ином спасения: несть бо инаго имени под небесем данного в человецех, о нем же подобает спастися нам»¹⁸¹. Сие спасительное имя Иисус прежде всех веков в Тройческом Совете было предуготовано, написано и до сего времени было хранимо для нашего избавления, теперь же, как бесценный жемчуг, принесено было из небесно сокровищницы для искупления человеческого рода и открыто всем Иосифом. В этом имени открыты «безвестная и тайная премудрости» Божией¹⁸². Это имя, как солнце, озарило своим сиянием мир, по слову пророка: «Возсияет вам боящимся имене Моего Солнце правды». Как благовонное миро, оно напоило своим ароматом вселенную: «Миро, — сказано в Писании, — излианное имя Твое»¹⁸³, не в сосуде оставшееся миро — имя Его, но вылитое. Ибо пока миро хранится в сосуде, до тех пор и благовоние его удерживается внут-

ри; когда же оно прольется, то тотчас наполняет воздух благоуханием. Неизвестна была сила имени Иисусова, пока скрывалась в Предвечном Совете, как бы в сосуде. Но как скоро то имя излилось с небес на землю, то тотчас же, как ароматное миро <...> наполнило вселенную благоуханием благодати, и все народы ныне исповедуют, яко Господь Иисус Христос, в славу Бога Отца¹⁸⁴. Сила имени Иисусова теперь открылась, ибо то дивное имя Иисус привело в удивление ангелов, обрадовало людей, устрашило бесов, ибо и беси веруют и трепещут¹⁸⁵; от того самого имени сотрясается ад, колеблется преисподняя, исчезает князь тьмы, падают истуканы, разгоняется мрак идолопоклонства и, вместо него, воссиявает свет благочестия и «просвещает всякого человека грядущаго в мир»¹⁸⁶. О сем имени преевеликом Иисусове «всякое колено поклоняется небесных и земных и преисподних»¹⁸⁷. Это имя Иисусово есть сильное оружие против врагов, как говорит святой Иоанн Лествичник: «Именем Иисусовым всегда поражай ратников, ибо крепче этого оружия ты не найдешь ни на небе, ни на земле»¹⁸⁸. Как сладко сердцу, любящему Христа Иисуса, это драгоценнейшее имя Иисус! Как приятно оно тому, кто имеет его! Ибо Иисус — весь любовь, весь сладость. Как любезно это пресвятое имя Иисус рабу и узнику Иисусову, взятому в плен Его любовью. Иисус — в уме, Иисус — на устах, Иисус — веруется сердцем в правду, Иисус — исповедуется усты во спасение¹⁸⁹. Ходишь ли ты, сидишь ли на месте, или что работаешь, Иисус всегда находится пред очами. «Не судих, — сказал апостол, — ведети что в вас, точию Иисуса»¹⁹⁰. Ибо Иисус для того, кто прилепляется к Нему, есть просвещение ума, красота душевная, здравие для тела, веселие сердцу, помощник в скорбях, радость в печалях, врачевство в болезни, отрада во всех бедах и надежда на спасение и для того, кто Его любит, Сам есть награда и воздаяние.

Некогда, по сказанию Иеронима, неисповедимое имя Божие начертывалось на золотой дощечке, которую носил на челе своем великий первосвященник¹⁹¹; ныне же божественное имя Иисус начертывается <...> уже не на золоте вещественном, а на духовном, т.е. на сердце и на устах рабов Иисусовых, как оно начертано было в том, о котором Христос сказал: «Сосуд избран ми есть сей пронести имя Мое»¹⁹². Сладчайший Иисус хочет, чтобы имя Его, как

самое сладкое питье, носимо было в сосуде, ибо Он воистину сладок всем, вкушающим Его с любовью <...>

Итак, облобызаем тебя с любовью, о сладчайшее Иисусово имя! Мы поклоняемся с усердием пресвятому Твоему имени, о пресладкий и всещедрый Иисусе! Мы хвалим превеликое имя Твое, Иисусе Спасе <...> Мы умоляем при сем Твою преизобильную благодать, ради того Твоего пресвятого имени и ради Твоей драгоценной изливаемой за нас крови, и еще ради Пренепорочной Твоей Матери, нетленно Тебя родившей, — излей на нас богатую Твою милость! Услади, Иисусе, сердце наше самим Тобою! Защити и огради нас, Иисусе, всюду Твоим именем! Означай и запечатлевай нас, рабов Твоих, Иисусе, тем именем, дабы мы могли быть приняты в Твое будущее Царствие, и там вместе с ангелами славить и воспевать, Иисусе, пречестное и великолепое имя Твое во веки. Аминь¹⁹³.

В цитированном тексте обращает на себя внимание прежде всего близость к традиционному восточнохристианскому учению об имени Иисуса. Обилие цитат из Священного Писания подчеркивает библейскую основу излагаемого в «Слове» учения. В тексте «Слова» немало реминисценций из святоотеческих творений, немало патристических толкований библейских текстов. Так например, толкуя слова Песни Песней «Имя твое как разлитое миро» в смысле распространения имени Иисуса по всей вселенной, святой Димитрий воспроизводит толкование этого стиха у таких древнецерковных авторов, как Ориген и Иоанн Златоуст. В словах Димитрия о «сладчайшем» имени Иисусове и молитвенных обращениях к Иисусу нельзя не услышать отголоски «Акафиста Иисусу сладчайшему». Ссылки на Иеронима и Лествичника демонстрируют знакомство автора «Слова на Обрезание Христово» с памятниками западной и восточной патристики.

Наиболее интересным богословским пунктом в приведенном тексте является, на наш взгляд, учение о том, что имя «Иисус», нареченное ангелом еще прежде зачатия Христа от Девы Марии, было «предуготовано», «написано» и «хранимо» в Предвечном Совете Пресвятой Троицы. Идея Предвечного Совета заимствована святителем Димитрием из восточной патристики, где под этим термином (греч. προαίώνιος βουλή) понималось предведение и предопределение Божие о спасении мира и человека¹⁹⁴, включающее в себя как все события спасительной истории, так и всех лиц, вовлеченных в нее. Преподобный Иоанн Дамаскин,

в частности, говорит о том, что Пресвятая Дева Мария была «предопределена предвечным и предузнающим Советом Божиим (τῆ προαιωνίῳ προγνωστικῆ βουλῆ τοῦ Θεοῦ προορισθεῖσα)»¹⁹⁵. Предвечный Совет Божий, согласно преподобному Иоанну Дамаскину, неизменен и безначален, как неизменно и безначально Само Божество: вследствие этого «то, что Им постановлено, происходит в предопределенное время так, как Оно предвечно определило». На Предвечном Совете Божиим «то, что Им предопределено, и то, что имело в будущем ненарушимо случиться, было прежде своего бытия наделено признаками и образами»¹⁹⁶.

В применении к имени Иисуса идея Предвечного Совета означает, что это имя было «наделено признаками и образами» еще прежде того, как оно прозвучало в устах архангела. Сформулированное святым Димитрием учение о предвечном присутствии имени Иисуса в Троицеском Совете имеет глубокий смысл: наречение имени Иисус родившемуся Богомладенцу воспринимается им не как простой человеческий акт, вызванный необходимостью дать Младенцу какое-либо имя, но как явление той спасительной силы, которая была извечно присуща этому имени и лишь до времени хранилась в недрах божественного Промысла.

Святитель Тихон Задонский

В истории русского монашества XVIII век был временем упадка умного делания, вызванного общим разорением монастырей в результате Петровской церковной реформы и последовавших за ней гонений на монашество, продолжавшихся в течение нескольких десятилетий¹⁹⁷. Лишь под конец века, благодаря деятельности преподобного Паисия Величковского и его учеников, началось возрождение монашеской жизни и вместе с нею молитвы Иисусовой. Однако, прежде чем говорить о преподобном Паисии, мы должны кратко остановиться на учении его современника святителя Тихона Задонского (1724—1783), посвятившего одну из глав своего труда «Об истинном христианстве» прославлению имени Божия. Святитель Тихон был представителем сложившегося в XVIII веке класса «ученого монашества»: последовательно пройдя через ряд начальственных должностей в духовных учебных заведениях, он в неполные сорок лет получил архиерейскую кафедру. Однако стремление к подвижнической жизни заставило его подать прошение об увольнении на покой и уединиться в Задонском монастыре, где он и написал свои основные сочинения. Все эти сочинения свидетельствуют о

глубокой укорененности святителя в восточнохристианском святоотеческом предании, составной частью которого является почитание имени Божия.

Интересующая нас глава из трактата «Об истинном христианстве», посвященная данной теме¹⁹⁸, открывается богословским обоснованием святости имени Божия, в котором, по мысли святителя Тихона, заключены все свойства Бога:

Имя Божие само в себе как свято, так славно и прославлено есть; того ради от нас не требует прославления нашего. И якоже солнце, хвалится ли, или хулится, всегда светло в себе пребывает, и лучи света своего на всю поднебесную испускает, тако и имя Божие, славился ли, или хулится от человек, равно всегда, всегда славно, свято и страшно пребывает, и лучи славы своея издает <...> И потому как от хуления человеческого не умаляется, так и от прославления не умножается слава имени Его. Слава бо имени Божия вечна, бесконечна и непрменяема¹⁹⁹ есть, как и Сам Бог <...> Великое имя Божие заключает в себе божественные Его свойства, никакой твари не сообщаемые, но Ему единому собственные, как то: единосушие, всемогущество, благость, премудрость, вездесущие, всеведение, правду, святость, истину, духовное существо, и прочая. Сии собственные свойства открывает нам Дух Святой в слове Своем и различно изображает их к просвещению нашему и прославлению имени Божия²⁰⁰.

Хотя прославление или хуление никак не увеличивает и не уменьшает славу имени Божия, тем не менее, «наша христианская должность требует, чтобы мы как сами в себе славили оное, так пресекали то; чем оно хулится, и хулящим заграждали уста, сколько можем»²⁰¹. К прославлению имени Божия человека приводит познание свойств Божиих, таких как единосушие естества Божия, троичность Ипостасей, вездесущие Божие, невещественное и духовное существо Божие, истина, правда, благость, святость, всемогущество Божии²⁰².

Святитель Тихон указывает девять способов прославления имени Божия. По его учению, имя Божие прославляется 1) когда мы без сомнения принимаем Священное Писание за истинное слово Божие и тем самым исповедуем Бога истинного; 2) «когда истинно веруем во имя едиnorodного Сына Его Иисуса Христа»; 3) когда «о божественных Его свойствах, в святом Писа-

нии откровенных, право мудрствуем и исповедуем, наипаче где честь и слава имени Его святого требует, как то пред врагами Божиими», пред которыми «горячая ревность по славе Божией» бывает в рабах Божиих, желающих «страдати паче и умереть, нежели имя Бога своего презираемо и хулимо слышать»; 4) «когда исповедуем дивная Его дела и чудеса, и поем сотворшего их». Имя Божие прославляется также 5) «неповинным рабов Божиих терпением, когда они за истину и честь Бога своего не токмо имений своих, но и живота своего не щадят»; 6) несомненной надеждой на Бога; 7) искренним благодарением за благодеяния Божии; 8) «благочестивым христиан житием». Наконец, 9) «прославляется имя Божие, когда не нашему, но Его имени ищем от добрых дел славы и похвалы, и все, что доброе делаем, Ему восписуем, яко всякого добра Виновнику и Началу»²⁰³.

Имя Божие хулится: 1) когда человек не верит слову Божию; 2) когда явно изрыгает хулу на Бога или в сердце своем носит мысли, противные Его божественным свойствам; 3) когда божественное дело приписывается диаволу; 4) когда человек приписывает себе славу, принадлежащую только Богу; 5) когда люди дают ложную присягу, клянутся именем Божиим и лже-свидетельствуют; 6) «когда не в нужных и важных случаях, но в подлых и без всякой правильной причины поминается и приемлется, как то у людей в злые обычаи вошло при всяком почти слове поминать тое: ей Богу! на то Бог! на то Христос! свидетель Бог! Бог видит!» и т.д. Имя Божие хулится 7) ропотом против Бога; 8—9) преступлением закона Божия и беззаконной жизнью²⁰⁴. На «бесстрашное и непочтительное поминание» имени Божия святитель Тихон обращает особое внимание:

Имя бо Божие, яко великое, святое и страшное, должно со страхом и почетом поминать. Но когда человек того Ему не показывает, тем самым отъемлет Ему достойную честь и бесчестит. И сия есть сатанинская хитрость, который ищет, через посредствие человека, Бога бесчестить и самого человека погубить. Монарха земного люди с почетом имя поминают; но имя Божие как подлую вещь (что и писать страшно, но нужно, ради злонравия и застарелого злого обычая бесстрашных христиан, чтобы от того обычая отстали), подлую, глаголю, и легкую вещь во всяких подлейших словах, и, что горше того, в шуточных приводить не устрашаются!²⁰⁵

Приведенные тексты показывают, что святитель Тихон с глубоким благоговением относился к имени Божию и считал прославление имени Божия обязанностью всякого христианина. Однако в трактате «Об истинном христианстве» мы не находим указаний относительно молитвы Иисусовой; говоря о непрестанной молитве, святитель лишь отмечает, что «всегда на всяком месте и во всех наших делах, и в ядении и питии, и в беседах богоугодных, можем ум наш и сердце к Богу возводить, нужды наши со смирением и верою предлагать, и милости у Него просить, и глаголати: Господи, помилуй!»²⁰⁶ Возможно, святитель предпочитал эту краткую форму молитвы более пространной, с произнесением имени Иисуса. Не будем забывать о том, что в его времена практика молитвы Иисусовой не была столь широко распространена, как это имело место в век Нила Сорского. Тем большее значение имеет тот факт, что теме прославления имени Божия святитель уделил должное внимание.

Преподобный Паисий Величковский

Возрождение практики молитвы Иисусовой в России конца XVIII века было связано, как уже говорилось, с именем преподобного Паисия Величковского (1722—1794), оказавшего огромное влияние на восстановление и укрепление монашеской жизни в Молдавии и России. Деятельность Паисия протекала параллельно с деятельностью преподобного Никодима Святогорца (1749—1809) в Греции. Оба святых способствовали возрождению интереса к наследию византийского исихазма, издавали святоотеческие творения, посвященные трезвению и умному деланию; оба призывали к частому причащению и к непрестанной молитве именем Иисусовым. Памятником трудов обоих святых стало «Добротолюбие» — собрание аскетических творений восточнохристианских писателей с IV по XV век: преподобному Никодиму совместно со святителем Макарием Коринфским (1731—1805) принадлежит заслуга составления и издания этого сборника, а преподобному Паисию Величковскому — перевода его на славянский язык²⁰⁷. «Добротолюбие» познакомило широкие круги монахов и мирян конца XVIII века с многими забытыми к тому времени произведениями классиков византийской духовной литературы; вскоре после перевода на славянский язык оно распространилось по монастырям России, сделавшись излюбленным чтением русских иноков.

Среди собственных сочинений преподобного Паисия наше внимание привлекает прежде всего трактат «Об умной или

внутренней молитве» с подзаголовком «Возражение против хулителей ее»²⁰⁸. Этот трактат является апологией умной молитвы, составленной главным образом из цитат: среди цитируемых авторов основное место занимают Евагрий (под именем Нила Синайского), Иоанн Златоуст, Иоанн Лествичник, Исаак Сирий, Никифор Безмолвник, Григорий Синаит, Григорий Палама, Нил Сорский и Димитрий Ростовский. В предисловии к трактату преподобный Паисий говорит:

Дошел слух до меня, последнего, что некоторые из монашеского звания дерзают хулить божественную, приснопамятную и боготворную Иисусову, умом в сердце священическую, молитву <...> Не терпя более слышать хульные речи на это пренепорочное делание, и, вдобавок, убеждаемый просьбой ревнителей этого душеспасительного делания, решился я, хотя это и превышает немощный мой ум и слабые силы, призвать на помощь сладчайшего моего Иисуса, без Которого никто не может что-нибудь делать, в опровержение лжеименного разума пустоумных и на утверждение богоизбранного стада о имени Христовом собравшихся в нашей обители братьев, написать мало нечто о божественной умной молитве выписками из учения святых отцов, для твердого, непоколебимого и несомненного о ней удостоверения.

Будучи прах и пепел, преклоняю мысленные колена сердца моего пред неприступным величеством Твоей божественной славы, и молю Тебя, всесладчайший мой Иисусе <...> просвети помраченный мой ум и помысл и даруй Твою благодать окаянной душе моей, чтобы этот труд мой послужил во славу пресвятого Твоего имени <...>²⁰⁹

Трактат состоит из шести глав, из которых 1-я представляет собой развернутое введение в историю возникновения и развития практики молитвы Иисусовой. «Это божественное делание, — пишет преподобный Паисий, — было непрерывным делом древних богоносных отцов наших, и на многих местах пустынных, и в общежительных монастырях, как солнце, просияло оно между монахами: в Синайской горе, в египетском ските, в Нитрийской горе, в Иерусалиме и в монастырях, которые окрест Иерусалима, и просто сказать — на всем Востоке, в Цареграде, на Афонской горе и на морских островах; а в последние времена, благодатью Христовой, и в великой России»²¹⁰. Далее повествуется о том,

как святитель Григорий Палама опроверг «калабрийского змия, предтечу антихристового, гордостью во всем подобного диаволу, еретика Варлаама», хулившего молитву Иисусову²¹¹. Все хулители молитвы Иисусовой, по мнению Паисия, являются последователями Варлаама:

Глядите здесь, други, дерзающие хулить умную молитву, и рассмотрите, кто был первый ее хулиль: не еретик ли Варлаам, трижды Церковью преданный анафеме <...>? Не приобщаетесь ли и вы вашим злохулением этому еретичу и его единомышленникам? <...> Призывание ли имени Иисусова, думается вам, бесполезно? Но и спаситесь о ином ком нет возможности, токмо о имени Господа нашего Иисуса Христа. Ум ли человеческий, которым действуется молитва, порочен? Но это невозможно. Ведь Бог создал человека по образу Своему и по подобию; образ же Божий и подобие — это душа человека, которая, по созданию Божию, чиста и непорочна; значит, и ум, будучи начальнейшим душевным чувством, как и в теле зрение, также непорочен. Но не сердце ли, на котором, как на жертвеннике, ум священнодействует Богу тайную жертву молитвы, заслуживает хулы? Никак. Будучи создание Божие, как и все человеческое тело, оно прекрасно. Если же призывание Иисусово спасительно, а ум и сердце человека суть дело рук Божиих, то какой порок человеку воссылать из глубины сердца умом молитву к сладчайшему Иисусу и просить от Него милости?²¹²

Цитируя 19-ю Беседу святителя Иоанна Златоуста на Матфея-Евангелиста, преподобный Паисий доказывает, что помимо общественной молитвы, есть и другая, «тайная, невидимая, безгласная, из глубины сердца возносимая к Богу молитва», которую Бог «принимает как чистую жертву», «радуется о ней и веселится»²¹³. Эта молитва «очищает человека от всех страстей, возбуждает к усерднейшему хранению заповедей Божиих, и от всех стрел вражиих и прелестей хранит невредимым». Человек может впасть в прелесть, если творит эту молитву «самочинно, не по силе учения святых отцов, без вопрошения и совета опытных» и если, «будучи надменен, страстен и немощен, живет без послушания и повиновения», но причиной прелести в таком случае является не молитва, но «самочиние и гордость самочинников»²¹⁴.

Глава 2-я трактата содержит богословское обоснование молитвы Иисусовой. Эта молитва представляется как путь восхож-

дения к «духовным видениям» в состоянии экстаза: когда человек очистит душу и сердце от всякой скверны страстей,

тогда благодать Божия, общая всех мать, взяв ум, ею очищенный, как малое дитя за руку, возводит, как по ступеням, в вышесказанные духовные видения, открывая ему, по мере его очищения, неизреченные и непостижимые для ума божественные тайны. И это воистину называется истинным духовным видением, которое и есть зрительная, или, по святому Исааку, чистая молитва <...>²¹⁵

Умная божественная молитва была дана первоначальному человеку еще в раю, говорит Паисий, ссылаясь на Нила Синайского и авву Дорофея²¹⁶. Вслед за святителем Григорием Паламой, преподобный Паисий утверждает, что умная молитва была деланием Божией Матери, Которая, «пребывая в святом святых, умной молитвой взошла на крайнюю высоту боговидения и отречением для мира от мира, священным безмолвием ума, мысленным молчанием, собиранием ума в непрестанную божественную молитву и внимание, и восхождением чрез деяние к боговидению, подала Сама Собою божественному монашескому чину образец внимательного жителства по внутреннему человеку <...>»²¹⁷. Далее приводятся свидетельства из Евангелия и из писаний Василия Великого, Макария Египетского, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова, Исихия, Иоанна Лествичника, Филофея Синайского, Диадоба Фотикийского, Никифора Безмолвника, Григория Синаита, Марка Ефесского и Димитрия Ростовского. Обзор патристических свидетельств приводит Паисия к следующему заключению касательно молитвы Иисусовой:

<...> Те, кто имеет страх Божий и здравый разум, видя такие свидетельства стольких свидетелей, единодушно признают, что это божественное дело, преимущественно перед всеми монашескими подвигами, свойственное и приличное ангельскому монашескому чину. Об этом делании вышеупомянутые и многие другие божественные отцы наши в своих писаниях предлагают многие достослышанные, паче меда и сота сладчайшие, исполненные духовной мудрости слова, научая внутреннему, мысленному против мысленных врагов подвигу: как должно обращать на них этот духовный меч и пламенное непобедимое оружие имени Иисусова, охраняющее сердечные врата, т.е. как должно эту божественную Иисусову молитву священнодействовать умом в сердце²¹⁸.

В главах 3—6-й преподобный Паисий говорит преимущественно о практических аспектах умной молитвы, а также о ее благотворном действии на молящегося. Эта молитва является «духовным художеством (искусством)» и потому требует опытного наставника²¹⁹. К ней нужно готовить себя послушанием, которое ведет к смирению²²⁰. Действия молитвы Иисусовой многообразны: она является причиной многих благодатных дарований, изгоняя бесов, очищая сердце и соединяя ум человека с Богом²²¹. Заключительные страницы трактата посвящены описанию известного нам метода сведения ума в сердце: цитируются «Метод священной молитвы и внимания», сочинения Никифора Безмолвника и Григория Синаита²²².

О молитве Иисусовой преподобный Паисий говорит и в другом своем сочинении, «Крины сельные», представляющем собой краткое руководство к монашеской жизни и по стилю изложения напоминающем «Устав о жительстве скитском» преподобного Нила Сорского. О молитве Иисусовой здесь говорится следующее:

Это — общее дело у человеков с ангелами; этой молитвой люди скоро приближаются к ангельскому житию. Молитва — источник всякому доброму делу и добродетелям и отгоняет от человека тьму страстей. Прибери ее, и будет душа твоя прежде смерти равноангельной. Молитва есть божественное веселие. Это единственный драгоценный меч; нет иного такого оружия, которое бы более ее посекало бесов; она опаляет их, как огонь пожигает терние. Эта молитва, как огонь, разжигает всего человека и приносит ему невыразимую радость и веселие, так что он от радости и сладости забывает об этой жизни и все в веке сем считает за сор и пепел²²³.

Кружения мыслей никто не может остановить ничем, разве только непрестанной молитвой Иисусовой, памятью смерти и будущего мучения, памятью и желанием будущих благ, внимательным пением или чтением наедине <...> Молитва с трезвением сердца — охрана ума, угашает забвение духа, как вода огонь <...> Возлюбивши ее, грешники непотребные и мерзкие, будете святыми и достойными, неразумные и нерассудительные — разумными и рассудительными, неправедные — праведными; мало того, но и созерцателями, богословами и свидетелями будете божественных таин, чрез призывание имени Господа Иисуса

Христа, Сына Божия. Многие святые отцы сказали, что молитва Иисусова есть источник всякому благу, сокровище добродетелей; она скоро сподобляет благодати Святого Духа, спасает, неизвестное разъясняет и научает. Как в зеркале видит человек свое лицо, так в трезвенной и доброй молитве видит умом жизнь свою, хорошо или худо живет. Сия молитва трезвенная отгоняет от человека тьму страстей, освобождает от всех бесовских сетей, помышлений, слов и дел, побеждает всякое естественное желание, чувства и скорби, от всякого искушения помогает и очищает и, как пламенный меч, посекает оные, ибо Бог есть призываемый именем сим, которому все подчиняется. Ничто не может так победить злые хитрые коварства бесов, кроме молитвы Иисусовой трезвенной, чистой и внимательной, совершаемой с чистым умом и смиренномудрием; невозможно, и не может человек подвижник помимо сего восстать против бесов и сопротивляться им. Однако, без наставника в сей молитве он, пострадавши, погибает; услышав или узнав из слов святых отцов, что она велика, а не понимая существа ее, совершает и неразумно думает о ней, что достиг совершенства, и начинает умом мечтать, внутри иметь ратников, не очистив его наперед трезвением, вниманием, бодрствованием и таким образом низлагается от бесов²²⁴.

«Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!» Если кто с желанием и непрестанно, как дыхание их ноздрей, творит молитву сию, вскоре вселится в него Святая Троица — Отец, Сын, и Святой Дух и обитель в нем сотворит, и пожрет молитва сердце и сердце — молитву, и станет человек день и ночь творить сию молитву и освободится от всех сетей вражиих. Говорить же молитву Иисусову должно так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!» Стоишь ли, сидишь ли, ешь ли, путешествуешь ли, другое ли что делаешь — постоянно говори сию молитву, усердно понуждая себя к ней, ибо она поражает невидимых врагов, как воин крепким копьем. Напечатлевай ее и в мысли своей; не смущайся тайно творить ее и в нужных местах. И когда изнеможет язык и уста, тогда одним умом молись. От молитвы, произносимой долговременно языком, проистекает умовая, а от умовой — сердечная. Когда же изнеможет ум от непрестанного напряжения и сердце возболзнет, тогда можно немного попускать их

в пение. Произносить же молитву Иисусову вслух, негромко, настолько, чтобы самому себя слышать. Не должно во время молитвы уклоняться мыслью туда и сюда к житейским тленным вещам, но пребывать неленостно в памяти сей только молитвы; ибо молитва есть ничто иное, как отчуждение от видимого и невидимого мира. Посему должно затворять ум свой в молитве. Где стоит тело, там и ум да будет с нами, не имея никакого помышления во время молитвы. Святые отцы говорят: «если кто устами молится, об уме же небрежет, тот напрасно трудится, ибо Бог внимает уму, а не многоречию; умная молитва не допускает иметь в уме какое-либо мечтание или нечистую мысль». Если кто не навькнет умной Иисусовой молитве, не может иметь непрестанной молитвы. Если же кто навькнет молитве Иисусовой и она соединится с сердцем, тогда подобно источнику потечет сия молитва на всяком месте, при всяком деле, во всякое время, всегда будет возбуждать человека бодрствующего и спящего; когда начнет тело спать или дремать, и тогда она возбуждает его, исторгаясь изнутри и никогда не уничтожаясь. Посему велика эта молитва, никогда не оставляемая, так что при ней, хотя уста изнемогают и дремлет тело, но дух никогда не спит. Когда исполняется прилежно неотложное дело, или сильно насилуют помыслы ум, или одолевает сон, тогда нужно усердно молиться устами и языком, чтобы ум внимал голосу; когда же ум в тишине и спокойствии от помыслов, тогда можно им одним молиться. Этот путь молитвенный — скорейший ко спасению, чем посредством псалмов, канон и обычных молитв для грамотного. Что совершенный муж пред отроком, то сия молитва пред грамотнословесием, то есть молитвою искусственно писанною. Умно-сердечная молитва — для преуспевших, для средних — пение. Но есть обычные церковные песнопения и для новоначальных — послушание и труд. Молитва эта требует трезвения, воздержания, удаления от людей, всякого беспопечения и безмятежия, от коих возрастает и утверждается истинная молитва. Если кто не отринет сих препятствий, не может содержать и непрестанной молитвы²²⁵.

Что должно сделать, чтобы ум всегда был занят Богом? Если не приобретем трех следующих добродетелей: любви к Богу и людям, воздержания и молитвы Иисусовой, — то не может ум наш вполне быть занятым Богом; ибо любовь

укрощает гнев, воздержание ослабляет похоть, а молитва отвлекает ум от помыслов и прогоняет собою всякую ненависть и высокоумие²²⁶.

Послушай апостола Павла, говорящего: «Непрестанно молитесь»²²⁷, во всякое время, на всяком месте. И если скажешь «Невозможно постоянно молиться, ибо тело ослабеет в службе», то не о том он говорит, что только в стоянии идет время молитвы, но о том, чтобы всегда молиться, как то: ночью, днем, вечером, утром, в полдень; и на всякий час — работая, вкушая пищу и питье, лежа, вставая, говори: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!» И не ожидай для молитвы определенного времени — года, месяца, недели, и не делай различия мест, ибо не в месте и времени, а в уме представляется Божество и на всяком месте владычество Его²²⁸.

Изложенное учение о молитве Иисусовой благодаря собственным сочинениям преподобного Паисия, сделанным им переводам святоотеческих текстов, а также благодаря деятельности его многочисленных учеников и последователей распространилось в течение XIX века в более чем ста монастырях Русской Церкви, в том числе в знаменитой Оптиной пустыни²²⁹. Сочинения Паисия приобрели широкое признание в русских обителях Афона, где неоднократно переиздавались.

Святитель Филарет Московский

Переходя к русским духовным писателям XIX столетия, мы должны прежде всего остановиться на богословии святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского (1782—1867), оставившего глубокий след в истории Русской Церкви. Филарет был не только великим иерархом, выдающимся проповедником и церковно-общественным деятелем; он был еще и крупным ученым, обладавшим обширными познаниями в библеистике, патристике, церковной истории и других науках. Мысли святителя об имени Божиим, содержащиеся в его словах и речах, были в XX веке собраны и систематизированы архиепископом Феофаном (Быстровым)²³⁰, также сочетавшем в себе качества подвижника благочестия и ученого библеиста. Этой подборкой мы и будем руководствоваться при рассмотрении учения святителя Филарета об имени Божиим.

Учение святителя отмечено ясным влиянием библейского богословия имени. Будучи автором историко-критического тол-

кования на книгу Бытия, первого подобного рода исследования в русском богословии²³¹, святитель Филарет обнаруживает понимание природы имени как «существа или свойства вещи», выражаемых словом. Имя, согласно Филарету, есть «сила вещи, заключенная в слове»:

«Радуйтесь же, яко имена ваша написана суть на небесех»²³² <...> Имена не так маловажны, как думал о них упоминаемый в Деяниях Апостольских Галлион: «Аще стязания суть о словеси и о именах, говорил он, судия аз сим не хочу быти»²³³, и думал, что поступил очень разумно, с презрением отвергнув предмет спора, достойный презрения, но в самом деле обнаружил языческое невежество и недостаток обыкновенного даже рассуждения. Если бы только переименовать его из Римского гражданина в раба: он, вероятно, тотчас догадался бы, что есть имена, которыми не должно пренебрегать, и которые достойны быть предметом важного состязания.

Если важными почитаются некоторые земные имена, как должны быть важнее имена небесные. Земное обыкновенно возвращается в землю, тлеет, разрушается, забывается: где теперь многоценные списки римских граждан, многоценные, говорю потому, что именно признается один из них: «аз многою ценою наречение жительство стяжах»²³⁴. Но туне по благодати даруемое наречение жительство небесного ни в книгах истлеть, ни в памятниках разрушиться, ни в памяти изгладиться не может, ибо тление, разрушение, забвение не имеют места в небесном жительстве.

Слово Божие, слово живое вообще, в котором следственно и в особенности имена принимать должно за слова живые, во многих случаях заставляет нас думать о именах со вниманием и с важностию. Надобно ли показать мудрость только вышедшую из рук творческого человека и его власть над прочими земными тварями? Слово Божие приписывает ему наречение имен, а нареченным от него именам достоинство, по которому не нужно их переменять: «Всяко еже аще нарече Адам душу живу, сия имя ему»²³⁵. Должно ли прославить верховную мудрость и могущество Самого Бога? Ему приписывается наречение имен вещам небесным: «Исчислит множество звезд и всем им имена нарицай»²³⁶. Надобно ли воинствующему за Христа и побеждающему обещать награду, высшее достоинство, бла-

женство? Ему обещается новое имя: «Дам ему камень бел, и на камени имя ново написано»²³⁷.

Что же такое имя, по разуму слова Божия? Имя есть существо или свойство вещи, представленное словом; имя есть некоторым образом сила вещи, заключенная в слове: ибо например, имя Иисуса, как заметили сами Апостолы, даже в устах людей, не последовавших Иисусу, но приявших Духа Святаго, изгоняло бесов²³⁸.

Посему понятно, как важно имя, написанное на небесах; или, одним словом, небесное, и как радостно получить такое имя. Ибо имя небесное должно представлять собою свойство небесное, должно заключать в себе небесную силу. «Радуйтесь, яко имена ваша написана суть на небесах», если они подлинно там написаны²³⁹.

Во всем этом построении невозможно не увидеть глубокой укорененности святителя Филарета в библейском богословии имени. Он воспринимает имя не как кличку, не как нечто прибавленное человеку или вещи в качестве ярлыка, не как внешний атрибут того или иного лица или предмета, но как словесный символ, отражающий сущность, свойства и силу своего носителя. В словах святителя Филарета отражено «древнее представление об имени как о реальной силе-идее, формующей вещи и таинственно управляющей недрами их глубочайшей сущности»²⁴⁰. Это представление, в свою очередь, зиждется на понимании слова как реальной силы, сосредоточенной в руках человека, как мощного орудия, с помощью которого человек может управлять людьми и стихиями. Слово человеческое, по Филарету, может быть носителем энергийного присутствия Божия:

Ни в каком случае не расточай безрассудно слова, словесная тварь Слова Творческого! Если Словом Бог сотворил все, а человек сотворен по образу Божию, то какие величественные действия надлежало бы производить слову человека! В самом деле, оно наделяло болящих, воскрешало мертвых, низводило с неба огонь, останавливало солнце и луну, и, что всего важнее, соделавшись орудием Воплощенного Слова Божия, оно претворяло и претворяет растленных грехом человеков в новую тварь, чистую и святую. Так действует слово человеческое, когда будучи крепко заключено в горниле благоговейного молчания, и разжигается тайною внутреннею молитвою, получает свойственную

ему чистоту и силу, или, лучше сказать, становится причастным силы Слова Божия и Духа Святого. И сие ли могущественное, зиждительное, священное орудие мы обращаем на действия нечистые, разрушительные, святотатственные, на злоречие, клевету, хуление; или легкомыслием раздробляем оное в легкий прах и рассыпаем по ветру в суетном празднословии?²⁴¹

Рассуждая о силе слова, святитель Филарет прежде всего указывает на словесность человека как существа, сотворенного по образу и подобию Бога Слова. Филарет толкует начало Евангелия от Иоанна — «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог <...> В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков»²⁴² — в том смысле, что «та самая жизнь или сила, которая есть в Боге Слове, сделалась светом человеков», и потому «внутренний свет человека проявляет себя в слове». Продолжая мысль преподобного Макария Египетского о том, что Слово Божие было для первозданного человека всем — и его наследием, и одеждой славы, и учением²⁴³, — Филарет подчеркивает, что оно было для человека также «могуществом его собственного человеческого слова». Разум падшего человека не сознает силы слова, но опыт святых мужей показывает, что слово может творить чудеса. Так, Иисус Навин словом остановил солнце²⁴⁴. От слова пророка Илии в течение трех с половиной лет зависели роса и дождь²⁴⁵. По слову Господню, произнесенному через пророка Илию, горсти муки в водоносе и столь же малого количества масла в кувшине хватило на все время голода²⁴⁶. Трикратным дуновением и словом Илии был воскрешен сын вдовы Сарептской²⁴⁷. Елисей словом Господним превратил злокачественную воду в здоровую²⁴⁸. Апостол Петр словом исцелил хромого²⁴⁹ и воскресил Тавифу²⁵⁰. В некоторых из перечисленных случаев (чудо пророка Елисея, исцеление хромого Петром) явно «действие Слова Божия в слове человеческом»; в случае же с Тавифой кажется, что апостол действует только своим словом, на самом же деле, «хотя не проявляется именем и звуками, но действует силою то же самое Слово Божие, обитающее в святом апостоле». Таким образом доказано, говорит святитель Филарет, «что Слово Божие, являясь ли открыто в устах человеков, приближенных к Богу, или действуя сокровенно из сердец их, творит дела чудесные, некоторым образом подражательные творческим действиям Божества»²⁵¹.

Действие Слова Божия в слове человеческом особым образом проявляется в благословении. Благословлять, согласно свя-

тителю Филарету, «значит простирать действие Божия Слова на творения Божии». Благословляющий есть посредник между Словом Божиим и творением Божиим. «Верховным и всеобщим раздаятелем благословений» является Иисус Христос. Поэтому, когда мы преподаем благословение, мы обычно «употребляем имя Иисуса Христа, в особенности, или в составе имени Пресвятой Троицы, и крестное знамение Христово»²⁵².

Способность человека нарекать имена обусловлена тем, что он сотворен по образу Бога Слова; «мудрость первозданного человека испытана и проявлена была наречением имен всякой душе живой»²⁵³. Однако после грехопадения человек потерял правильное понимание имен: «утратив прозорливость и силу духа, он стал нарекать имена не столь, как прежде, сообразные с истиною, не столь полные силою». В некоторых случаях земные имена «совсем не годились, чтобы написать их на небесах»; тогда Сам Бог переименовывал людей, как например, Аврама в Авраама, Сару в Сарру, Иакова в Израиля, Симона в Петра, Иакова и Иоанна в «сынов громовых». Традиция изменения имен унаследована и раннехристианской Церковью: так например, апостолы переименовали Иосию в Варнаву. Обычай наречения имени в честь кого-либо из святых тоже имеет целью дать человеку имя, уже написанное на небесах: «Получая такие имена, мы верою и надеждою прививаемся, так сказать, к свойствам и приобщаемся благодати живших прежде нас человеков, которых не имена только <...> написаны суть на небесах, но которые уже и сами действительно на небесах обитают и для привлечения туда и нас невидимо простирают руки, или, лучше сказать, действуют невидимою силою молитвенною и благодатною»²⁵⁴.

Мы видим, что имена воспринимаются митрополитом Филаретом как посредствующие звенья между их носителями и другими людьми. Через имена людям подается сила их носителей. Получая имя того или иного лица, человек приобщается свойствам этого лица, передаваемым ему через имя. Само наречение имени, таким образом, получает значение сакраментального акта: это не просто выбор тех или иных звуков, долженствующих служить опознавательным знаком для человека, но приобщение этого человека свойствам того, чье имя он получает.

Особое значение придается святителем Филаретом имени Божию. Рассуждая о храме Соломоновом как жилище имени Божия, святитель проводит четкое различие между «невместимым» существом Божиим и «познаваемым» именем Божиим, через которое Бог действует:

Богу посвящается храм, не потому, чтобы в сем жилище имел нужду Бог, Который живет во свете неприступном, но потому, что для человека нужно средство приближения и доступа к неприступному Богу. Бог снисходит к ограниченности его Своею беспредельностью, повелевает или позволяет создать малыми мерами ограниченный дом Имени Своему, познаваемому, прославляемому, призываемому, поклоняемому, богомощному, богодейственному, а не существу невместимому, и дает Своему храму благословение и обетование: «будут очи Мои ту, и сердце Мое во вся дни», — очи, чтобы здесь особенно человек сознавал, что Бог видит его, — сердце, чтобы здесь особенно человек испытывал и чувствовал, что Бог его милует²⁵⁵.

Слава Божия, присутствовавшая в храме Соломоновом, наполняет собою и христианские храмы, которые, так же как и ветхозаветный храм, посвящены имени Божию:

«Хвалите Господа — юноши и девы, старцы с юнотами. Да восхвалят имя Господне: яко вознесется имя Того Единого, исповедание Его на земли и на небеси»²⁵⁶.

Когда придет наконец сие блаженное время, в которое не только «вознесется имя Господне», но и «вознесется имя Того Единого», и благоговейное «исповедание Его» будет едино «на земли и на небеси»? Когда единое имя «Единого истинного Бога и Егоже послал есть Иисуса Христа»²⁵⁷ повсюду соделается и немотствованием детей, и поучением старцев, и песнию дев, и восклицованием юношей? Когда все кумиры деревянные и каменные, наипаче же все идолы сердечные и мысленные, идолы страстей и грехов, сокрушатся от лица Бога Живаго, «и исполнится славы Его вся земля»²⁵⁸, подобно как все небо ее исполнено?

Доколе полнота сего блаженства, и на земли небесного, еще сокрыта в судьбах Вечного, благо нам, христиане, что хотя отчасти можем предварять сии блаженные события; что есть времена, в которые мы торжественно призываемся «величить Господа» со всею Его Церковью и «возносить имя Его вкупе»²⁵⁹. Есть места, которые не только посвящаются единому Его имени, но и освящаются Им, исполняются силою и славою сего великого имени и таинственно соединяют в себе исповедание Его земное с исповеданием Его небесным.

«Се наречеса имя» Господне и на сем храме. «Господь воцарился»²⁶⁰ здесь благодатным Своим присутствием; Он облекся невидимо в сию видимую лепоту. Кто, прошед область телесных чувств <...> возьмется духом веры и вводится во двор внутренний, — в духовное созерцание таин, здесь совершающихся, — тот видит и здесь, что видел негде некто из древних созерцателей, — видит «полн славы дом Господень»; видит «место престола» Божия и «место стопы ног» Его, «идеже вселится имя» Его, не токмо на краткие дни рукотворенной храмины, но и «в век»²⁶¹.

<...> Какой же путь укажем мы? <...> Тот самый путь, по которому ныне здесь «вознесеса имя Единого», — путь молитвенного славословия Господу. «Хвалите Господа! Вознесем имя Его вкупе!»²⁶²

Святитель Филарет называет имя Божие «страшным и поклоняемым»²⁶³, «святым и страшным», «великим и страшным»; оно «не есть только произносимый звук, но призываемая сила Божия, проникающая души, испытующая сердца, благословляющая верных и карающая неверных»²⁶⁴. Заповедь «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно»²⁶⁵, согласно Филарету, «предостерегает от невнимательного употребления имени Божия без нужды в случаях маловажных, дабы такой неблагоговейною привычкою не ослаблялось ощущение силы имени Божия в молитве и в клятве»²⁶⁶.

В имени Божиим проявляется сила Божия. Однако эта сила действует на людей при определенных условиях, а именно: для того, чтобы человек ощутил силу Божию, он должен быть верующим и благочестивым. Это не значит, что само действие силы Божией зависит от веры человека, но что человек не почувствует этого действия, если не будет верить, если не будет относиться к имени Божию с благоговением, если имя Божие не будет «святиться» в нем:

Божие имя есть вещь священнейшая в мире. Им совершаются наши спасительные таинства, им печатлеется верность наших клятв и обещаний; его полагаем мы в основание начинаний наших. Было время, когда оно, исходя из уст рабов Божиих, владычественно потрясало природу и низлагало их врагов видимых и невидимых. Сия непостижимая сила есть собственно Божия, но ее действие в нас зависит от нашей веры и благочестия. Посему запо-

ведано нам хранить имя Божие с благоговением и употреблять с бережливостию: «Да не приимеши имене Господа Бога твоего всуе»²⁶⁷. Посему, признавая себя недостойными хранителями сего небесного сокровища, мы молим Отца небесного, да вечное святое в самом себе имя Его святится и в нас; да с благодатною силою произносим его устами; да с верностию изрекаем его делами; да свет наш просветится пред человеки, и они в нас и с нами прославят Отца нашего, иже на небесех²⁶⁸.

Мысль о том, что именем Божиим совершаются таинства Церкви, играет важную роль в богословии святителя Филарета. Эту мысль он поясняет на примере таинства Крещения, которое совершается «силою имени Отца и Сына и Святаго Духа» и в котором действует это имя:

Крещение, которого мы сподобились, есть ли только крещение водою? — Нет, без сомнения, если бы оно было только крещение водою, то почти не разлилось бы от простых очистительных омовений, употреблявшихся во времена Ветхого Завета; оно было бы обряд, и не заслуживало бы наименования Таинства, которое отличительно дает оному Церковь; величественное имя Отца и Сына и Святаго Духа представлялось бы в Крещении странно бездейственным <...> Если же крещение наше есть более, нежели крещение только водою, то нельзя не признать, что оно есть крещение водою и духом, и по выражению апостола, баня пакибытия²⁶⁹, одним словом, возрождение. Итак, подлинно в св. крещении мы сподобились возрождения, «порождени, — как поясняет апостол, — не от семени истинна, но неистинна, словом живого Бога, а пребывающа во веки»²⁷⁰, — силою имени Отца и Сына и Святаго Духа²⁷¹.

Откровение имени Божия людям рассматривается святителем Филаретом как важнейший акт божественного домостроительства. Само Боговоплощение, само пришествие на землю Иисуса Христа, — считает он, — произошло ради того, чтобы людям было явлено имя Божие:

Великое для нас благополучие на земли, великая надежда блаженства на небеси, что мы можем по вере именовать имя Господне. Божественный Спаситель наш почти все дело спасительного посольства Своего с неба на землю

заключает в том, что сделал человека способными именовать имя Господне. Приближаясь к пределу Своего земного поприща, Он взывает в молитве к Отцу Небесному: «Дело соверших, еже дал еси Мне, да сотворю». Какое дело? — «Аз прославих Тя на земли»; или иначе: «явих имя Твое человеком, ихже дал еси Мне от мира»²⁷².

Большое внимание уделяется святителем Филаретом теме имени Иисусова. Это имя благодаря кенозису, истощанию, «умалению» Иисуса Христа, благодаря Его искупительному подвигу, сделалось объектом вселенского поклонения:

Люди, пристрастные к великости земной, нередко соблазнялись умалением Иисуса Христа. Но когда уже опытом столь многих веков дознано и то, что Бог Его превознес, что пред именем Его действительно преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних²⁷³, ибо со дней воскресения и вознесения Его тысячи свидетелей видели, как небесные силы раболепно исполняли Его повеления, как, напротив, адские силы Его именем низвергаемы были в бездну; земнородных же миллионы в поклонении Его имени находят свое блаженство; после сего и пред людьми для того и собравшимся, чтобы преклониться пред именем Иисуса, мы можем освободить себя от труда защищать и оправдывать Его умаление; и не препятствует нам взирать на Его умаление с таким же благоговением, как и на Его величие²⁷⁴.

В имени Иисуса Христа, по мысли святителя Филарета, заключено все домостроительство спасения. Это имя служит напоминанием о Боговоплощении, о жизни, страданиях и смерти Спасителя:

<...> Помысли, бедная прежде и уже почти блаженная душа, что сделал для тебя Единородный Сын Божий Иисус Христос. Он сошел с небес, чтобы к тебе приблизить Божество, к которому без сего не могла бы приблизиться. Дивно и непостижимо приобщился Он твоего сотворенного естества, твоей плоти и крови, кроме греха, дабы Своим крайним снисхождением положить основание твоему восхождению, да сможешь благодатно и спасительно быть причастницею Его Божественного естества. Его животворящей плоти и крови. Будучи безгрешен, Он взял на себя

твои грехи со грехами всего мира, чтобы тяжесть их не подавили тебя и всего мира. Понес на Себе заслуженную тобою клятву, осуждение, смерть, мучение, и тем заслужил и приготовил тебе благословение, оправдание, жизнь, блаженство. Через смерть и чрез самый ад прошел Он для тебя, чтобы отвсюду тебе открыть новый и живой путь, и Своим воскресением и вознесением отверз тебе не только райские, но и небесные двери, ниспослав также и свет и силу свыше для твоего восхождения по стопам Его. Как сокращение Своих для тебя дел, как залог Своих даров, как ключ к сокровищам благодати, дал Он твоей вере, любви и надежде Свое Божественное имя и сказал: «Елика еще чесо просите от Отца во имя Мое, даст вам»²⁷⁵.

Сими и подобными помышлениями вразумляй себя, христианская душа, какие для тебя блага заключает в себе имя Господа Иисуса, и отверзай чувство твоего сердца, чтобы оно могло усладиться божественным благоуханием сего мира излианного²⁷⁶.

Молиться Богу Отцу во имя Иисуса Христа означает, согласно святителю Филарету, «не устами только произносить звуки сего имени, но наипаче к Самому именуемому возводить внимание ума, обнимать Его верою и любовью принимать Его в свое сердце». Это означает также «верою и желанием облекаться во Христа, то есть, в Его послушание Отцу Своему, в Его страдания, для нас очистительные, в Его животворящую смерть, в Его оправдание и освящение, в Его Божественную за нас заслугу²⁷⁷, в Его силу, свойства и примеры, сими святыми и освященными облачениями покрывать и преобразовывать наше достоинство, и таким образом с упованием приступать к Вечному Отцу, не могущему ни в чем отказать добродетелям и заслугам Своего Единородного Сына, с Которым почивает Его вечное благословение»²⁷⁸.

Сила молитвы во имя Иисуса Христа обусловлена самим фактом присутствия этого имени в молитве. Однако имя Иисусово воздействует на людей по-разному — в зависимости от их внутреннего расположения. Говоря об этом, святитель Филарет пользуется тем же образом, что и Димитрий Ростовский, — разлитого мира, упомянутого в Песни Песней, — однако толкует этот образ применительно к внутреннему опыту молящегося:

Что такое — просить во имя Господа Иисуса? Просто сие для простых, искренних и смиренных сердец и без

исследовательного изъяснения или понятно для них, или осязательно. «Миро изливанное имя Твое»²⁷⁹, Господи Иисусе! Когда изливается миро, его благоухание распространяется, и непритупленное или неподавленное обоняние без искусства и усилия получает ощущение услаждающее и ободряющее. Когда имя Господа Иисуса изливается в молитве, от него распространяется благоухание Св. Духа, не отягченное земными пристрастиями сердце, не заглушенное страстями чувство внутреннее, легко и просто приемлет ощущение благодати, услаждающее и возвышающее. Так верующая душа во имени Господа Иисуса, и чрез то во благодати Духа Святаго, приближается к Отцу небесному, и со дерзновением вопиет Ему: Авва Отче, и с детскою простотою скажет Ему свои прошения, и Он благоприимлет ее прошения, сопутствуемые ходатайством Его Единородного Сына и Единосущного Духа. Так может и должно быть со всеми, по силе имени Господа Иисуса, которая для всех одна и та же, но не так бывает со многими, по их собственным расположениям, потому что сердце их одебелело (огрубело), душа их возмущена, а внутреннее чувство заглушено страстями, потому что их собственное мудрование не повержено пред благодатию Божиею. Для таких людей сила имени Иисусова есть, как благоухание мира пред поврежденным чувством в заключенном сосуде. Потребно искусство, потребно усилие, чтобы очистить чувство, чтобы открыть сосуд божественного мира, — искусство благоговейного размышления, усилие внимания в молитве²⁸⁰.

Святитель Филарет подчеркивает важность молитвенного призывания спасительного имени Иисуса Христа в вере, любви и смирении. Этим именем, разрушающим всякое зло, отгоняются от человека злые помыслы²⁸¹, этим именем обуздывается мысль молящегося. Для спасения христианину необходимо непрестанное призывание имени Иисусова вместе с исполнением заповедей Божиих и участием в таинствах церковных:

Хочет ли твоя мысль, как птица, носиться, где случится, кружиться в разнообразии сует, или даже опускаться на нечистоту; ты, напротив, ее удерживай, связуй ей крылья усиленным вниманием к предметам духовным, возвращай твой странствующий ум в сердце, и давай ему благосло-

венный труд призывания спасительного имени Господа Иисуса, в вере, любви и смирении; — труд, который, при верном продолжении, должен обратиться и в пищу, и в покой, и в радость, под осенением Святого Духа, так как, по апостолу, «никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым»²⁸².

О, если бы все мы, братия, как должно разумели Посланника и Святителя исповедания нашего Иисуса Христа!.. Тогда все мы носили бы спасительное имя Иисуса Христа не только в устах, но и наипаче в уме и сердце; и Его божественную силу опытно дознавали бы в нашей душе и в нашей жизни, и тогда пришло ли бы кому на мысль заводить состязания и распри о звуках и письменах сего имени? Потому что, как сказует апостол, «не в словеси царство Божие, но в силе»²⁸³.

Братия святая, звания небесного причастницы, разумейте Посланника и Святителя исповедания нашего Иисуса Христа; тщитесь приобрести внутреннее сердечное о Нем познание чрез поучение евангельское и апостольское, чрез частое, и, сколь можно, непрестанное призывание божественного имени Его, чрез очищение себя исполнением заповедей Его, чрез общение с Ним в Его святилище и в таинствах²⁸⁴.

Учение святителя Филарета Московского об имени вообще и об имени Божиим в частности никогда им самим не было приведено в систему. Однако его систематизация, сделанная архиепископом Феофаном (Быстровым), показывает, что у Филарета было очень четкое понимание места имени в иерархии тварного бытия и значения имени Божия в деле спасения человека. Если всякое имя воспринимается им как словесное выражение сущности и силы своего носителя, то это в особенной степени относится к имени Божию, в котором действует Сам Бог. Неименуемое существо Божие действует через имя Божие, становящееся, в силу присутствия в нем Самого Бога, мощным орудием в руках Божиих. Именем Божиим совершаются чудеса, имя Божие действует в таинствах Церкви, имя Божие есть «вещь священнейшая в мире». Присутствие Бога в имени Божиим не зависит от веры, настроения или «расположения» человека, однако без веры и соответствующего расположения человек не сможет ощутить действия Божия через имя Его.

Сказанное об имени Божиим в полной мере относится к имени Иисуса Христа, которое обладает спасительной и чудотвор-

ной силой. Христианин призван непрестанно призывать имя Иисуса Христа. Очевидно, что святитель Филарет, хорошо знакомый не только с библейским богословием, но и с патристикой (именно он инициировал в 1843 году систематический перевод и издание творений Святых Отцов при Московской духовной академии), знал учение о молитве Иисусовой, содержащееся в творениях восточнохристианских аскетических писателей. Будучи современником возрождения интереса к молитве Иисусовой во многих российских монастырях, святитель Филарет и сам немало способствовал этому процессу. Его собственное богословие имени, будучи укоренено в Библии, имеет также глубокие корни в аскетической традиции Восточной Церкви. Не случайно авторитет Филарета Московского был в середине XIX века столь высок не только в среде духовенства, аристократии и в простом народе, но и в монастырях, где его справедливо считали одним из представителей великой традиции «умного делания»²⁸⁵.

Святитель Игнатий Брянчанинов

Другим духовным писателем XIX века, чьи труды также способствовали возрождению святоотеческого учения об умном делании и молитве Иисусовой, был святитель Игнатий Брянчанинов (1807—1867). Ученик оптинских старцев и горячий почитатель преподобного Паисия Величковского, святитель Игнатий изложил теорию и практику молитвы Иисусовой в двух сочинениях, вошедших в двухтомник «Аскетических опытов». Первое называется «О молитве Иисусовой» и составлено в форме беседы старца с учеником; второе озаглавлено «Слово о молитве Иисусовой». В обоих сочинениях обильно цитируются отцы Восточной Церкви; в обоих говорится как о теоретических, так и о практических аспектах умного делания. Укажем на основные темы, затрагиваемые в обоих сочинениях.

Прежде всего, святитель Игнатий уделяет большое внимание теме имени Иисуса. Призывание этого имени, по его словам, дает силу молитве Иисусовой; это имя само обладает всемогущей, благодатной и спасительной силой; оно непостижимо и божественно, как непостижим и божествен Сам Господь Иисус Христос, основание и краеугольный камень всякой молитвы:

Ученик. В чем заключается сила молитвы Иисусовой?
Старец. В божественном имени Богочеловека, Господа и Бога нашего, Иисуса Христа²⁸⁶.

Господь наш Иисус Христос есть единственный источник нашего спасения; человеческое имя Его заимствовало от Божества Его неограниченную, всесвятую силу спасать нас²⁸⁷.

Имя Господа нашего Иисуса Христа — божественно; сила и действие сего имени — божественны; они всемогущи и спасительны; они — превыше нашего понятия, недоступны для него. С верою, упованием, усердием, соединенными с великим благоговением и страхом, будем совершать великое дело Божие, преподанное Богом: будем упражняться в молитве именем Господа нашего Иисуса Христа²⁸⁸.

Благодатная сила молитвы Иисусовой заключается в самом божественном имени Богочеловека, Господа нашего, Иисуса Христа²⁸⁹.

<...> Сын, несмотря на принятие Им человечества, пребывает превышим постижения всех разумных тварей. Превыше постижения их — и Его всесвятое имя. С простотою и доверчивостью младенцев примем учение о молитве именем Иисуса; с простотою и доверчивостью приступим к упражнению этою молитвою²⁹⁰.

Положить другого основания для моления именем Иисуса, кроме положенного, невозможно: оно есть Сам Господь наш, Иисус Христос, Богочеловек, непостижимо прикрывший неограниченное естество Божие ограниченным естеством человека, и из ограниченного человеческого естества проявляющий действия неограниченного Бога²⁹¹.

Ветхозаветный культ имени Божия святитель Игнатий считает относящимся к имени Иисуса (эту тему, как мы помним, развивал еще святой Иустин Философ, а вслед за ним и другие восточные Отцы):

Воспел предвидевший дальнейшее будущее Давид, праотец Иисуса по плоти, воспел величие имени Иисуса, живописно изобразил действие этого имени, борьбу при посредстве его с началами греха, силу его при освобождении молящегося им их плена страстей и бесов, благодатное торжество одержавших победу именем Иисуса. Послушаем, послушаем боговдохновенного Давида! С необыкновенною ясностью, описывая долженствующее совершиться через тысячу лет установление духовного царства Христова на земле,

царь-пророк говорит, что владычество Богочеловека будет распространяться «от моря и до моря, и от рек до конец вселенныя. Поклонятся Ему вси царие земстии, вси языцы поработают Ему. Честно имя Его пред ними, и помолятся о нем выну, весь день благословят его. Будет имя Его благословенно во веки; прежде солнца пребывает имя Его; и благословятся в Нем вся колена земная, вси языцы ублажат Его. Благословенно имя славы Его во веки и в век века; и исполнится славы Его вся земля»²⁹². Великое служение молитвы, вводящее человек в ближайшее общение с Богом, появилось на земле, в обширнейшем размере, со времени примирения человек с Богом при посредстве Богочеловека. Служение это объяло вселенную. Оно водворилось в городах и селениях; оно процвело в диких, необитаемых дотоле пустынях; оно воссияло в темных вертепах, в ущельях, в пропастях и на вершинах гор, в глуши лесов дремучих. Имя Богочеловека получило в служении молитвенном важнейшее значение, будучи именем Спасителя человек, Творца человек и ангелов, будучи именем вочеловечившегося Бога <...> Величие имени Иисуса превыше постижения разумных тварей земли и неба <...>²⁹³

«Принесите Господеву славу имени Его; поклонитесь Господеву во дворе святем Его»²⁹⁴; молитесь так, чтоб в молитвах ваших явилось величие имени Иисуса, и вы, силою Его, взойшли в нерукотворенный сердечный храм для поклонения духом и истиною; молитесь тщательно и постоянно; молитесь в страхе и трепете перед величием имени Иисуса, «и да уповают на Тя», всемогущего и благого Иисуса, «знающий имя Твое» по блаженному опыту своему, «яко не оставил еси взыскающих Тя, Господи»²⁹⁵.

Молитва с призыванием имени Иисуса, согласно святому Игнатию, оказывает особое воздействие на ум человека, освобождая его от посторонних помыслов. Эта молитва влияет также на волю, мысли и душу человека. Даже тело, участвуя в молитве Иисусовой, приобщается к благодатному оживляющему действию имени Иисуса:

Ум, победив и разогнав врагов именем Иисуса, сопричисляется блаженным духам, входит для истинного богослужения в сердечный храм, который доселе был затворен

для него <...> Ради имени Иисусова, употребляемого молящимся, нисходит к нему помощь от Бога, даруется ему отпущение грехов <...> Ради имени Господня бывает услышана молитва наша, даруется нам спасение <...> Силою имени Иисусова освобождается ум от колебания, укрепляется воля, доставляется правильность ревности и прочим свойствам душевным; мыслям и чувствованиям богоугодным <...> Во имя Господа Иисуса даруется оживление душе, умерщвленной грехом. Господь Иисус Христос — жизнь, и имя Его — живое: оно оживотворяет вопиющих им к источнику жизни, Господу Иисусу Христу. «Имене ради Твоего, Господи, живиши мя правдою Твоею²⁹⁶; не отступим от Тебе, оживиши ны, и имя Твое призовем»²⁹⁷ <...> Благодатное действие молитвы Иисусовой в преуспевшем христианине Давид изображает так: «Благослови, душе моя Господа, и вся внутренняя моя имя святое Его»²⁹⁸. При обильном действии молитвы Иисусовой все силы души, самое тело — принимают участие в ней²⁹⁹.

Молитва с призыванием имени Иисуса, согласно святителю Игнатию, имеет особую силу против демонов (это, опять же, характерная для восточнохристианской аскетической письменности тема, нашедшая отражение у Иоанна Лествичника и других писателей):

Между непостижимыми, чудными свойствами имени Иисуса находится свойство и сила изгонять бесов. Это свойство объявлено Самим Господом. Он сказал, что верующие в Него «именем Его бесы ижденут»³⁰⁰. На это свойство имени Иисуса необходимо обратить особенное внимание, потому что оно имеет важнейшее значение для упражняющихся молитвою Иисусовою <...> Молитва Иисусова и открывает присутствие бесов в человеке, и изгоняет их из человека <...> Не устрашимся, делатели молитвы Иисусовой, ни ветров, ни волнения! Ветрами называю бесовские помыслы и мечтания, а волнением — мятеж страстей, возбужденных помыслами и мечтами. Из среды свирепеющей бури, с постоянством и плачем будем вопиять ко Господу Иисусу Христу: Он воспретит ветрам и волнам, а мы, опытно узнав всемогущество Иисуса, воздадим ему должное поклонение, «глаголюще: воистину Сын Божий еси»³⁰¹. Мы сражаемся за спасение наше. От победы или побеждения наших за-

висит наша вечная участь <...> Более пяти тысяч лет господствовал диавол над человеками, уловив их в родство с собою посредством греха, а ныне слышит имя Иисуса — и повинуются человекам, доселе повиновавшимся ему³⁰².

Большое внимание уделено святителем Игнатием практическим рекомендациям, касающимся молитвы Иисусовой. Суть этих рекомендаций сводится к необходимости постепенного привыкания к молитве. Начинать надо с того, чтобы слова Иисусовой молитвы произносить медленно, «как бы по складам»³⁰³. Лишь после приобретения навыка в устной, или «гласной» молитве, можно переходить к молитве умом в сердце. Достаточно подробно излагается «художественный» метод сведения ума в сердце, однако подчеркивается его вспомогательный, второстепенный характер. Более того, святитель Игнатий призывает к особой осторожности в использовании «механических» способов сведения ума в сердце и предупреждает о различных опасностях, которые этот метод в себе таит³⁰⁴. Искание «сердечного места», о котором писали византийские исихасты, не является самоцелью в молитве; лучше всего, если оно будет обретено само собой, без каких-либо специальных действий со стороны молящегося. Новонаначальному послушнику Игнатий прямо говорит: «Вот тебе завет мой: не ищи места сердечного. Не усиливайся тщетно объяснить себе, что значит место сердечное: удовлетворительно объясняется это одним опытом. Если Богу угодно дать тебе познание, то Он даст в свое время <...>»³⁰⁵

Святитель Феофан Затворник

Практическая сторона молитвы Иисусовой получила гораздо более полное и всестороннее освещение в трудах святителя Феофана Затворника (1815—1894), младшего современника святителя Игнатия Брянчанинова. Два святителя заметно отличались друг от друга как по богословским взглядам³⁰⁶, так и по общему умонастроению. Для Игнатия был характерен пессимизм во взгляде на современную ему церковную действительность: он постоянно говорил об упадке монашеской жизни, об отсутствии истинных старцев (и это несмотря на свое знакомство со старцами Оптиной пустыни); его книги полны предостережений против прелести, заблуждений, вредных влияний. У Феофана Затворника акцент делается, скорее, на положительных сторонах духовной жизни: в его писаниях больше здорового

оптимизма, творческой свободы. Отношение двух святителей к святоотеческой литературе тоже различное: для Игнатия характерно стремление к максимально точному воспроизведению древнехристианских источников, тогда как Феофан подходит к ним с большой долей свободы, заимствуя необходимое и опуская то, что ему кажется ненужным или бесполезным (большинство переводов святителя Феофана представляют собой скорее пересказ, адаптацию текста к нуждам современников, чем собственно перевод).

При всей разнице взглядов и подходов, оба святителя, однако, были близки в своем понимании практических аспектов молитвенного делания. Оба настаивали на том, что в молитве важно не количество, а качество, оба считали молитву Иисусову важнейшим деланием не только монашествующих, но и всех христиан, оба осторожно или даже негативно относились к «механическим» способам сведения ума в сердце. В практических рекомендациях святителя Феофана гораздо больше основано на его собственном опыте, чем на мыслях, заимствованных из Отцов (чем он, опять же, отличается от Игнатия Брянчанинова, старавшегося не выходить за рамки известного из патристических источников).

Наставления святителя Феофана Затворника о молитве Иисусовой, разбросанные по всему корпусу его творений и писем, были собраны в одну книгу игуменом Валаамского монастыря Харитоном и изданы в 1936 году под общим названием «Умное делание. О молитве Иисусовой». Этим изданием мы и воспользуемся для изложения учения святителя по интересующему нас вопросу.

Святитель Феофан придает молитве Иисусовой большое значение. Она, по его словам, есть «светильник стезям нашим и путеводная звезда к небу», «бич противу плоти и злых ее похотений»³⁰⁷. Молитва Иисусова «просвещает, укрепляет, оживляет, всех врагов, видимых и невидимых, побеждает и к Богу возводит»³⁰⁸. Молитва Иисусова является «всемогущей» и «всестепенной»³⁰⁹. Недостаточно внешней молитвы: «Бог внемлет уму; а потому те монахи, кои не соединяют внешнюю молитву с внутреннею, не монахи, а черные головешки». Монах, который не знает делания Иисусовой молитвы, не имеет печати Христовой³¹⁰.

Важность молитвы Иисусовой обусловлена тем, что в центре ее стоит «имя Господа Иисуса — сокровище благ, сил и жизни в духе»³¹¹. Молитва Иисусова, считает Феофан, подобна всякой другой молитве; «она сильнее всех только всесильным

именем Иисуса, Господа, Спасителя, когда оно призывается с верою полною, теплою, не колеблющеюся, — что Он близ есть, все видит и слышит, и тому, чего просят, вседушно внимает — и готов исполнить и даровать просимое»³¹². Слова молитвы Иисусовой — «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» — суть «орудие очень сильное и многодейственное; ибо имя Господа Иисуса страшно для врагов нашего спасения и благословительно для ищущих Его»³¹³. Произнесение имени Иисуса Христа ведет человека к соединению с Самим Христом:

Молитва сия названа Иисусовою потому, что обращается к Господу Иисусу <...> Умною же она бывает называться должна, когда возносится не одним словом, но и умом и сердцем, с сознанием ее содержания и чувствованием, и особенно когда чрез долгое со вниманием употребление так сливается с движениями духа, что они одни и присущими видятся внутри, а слов как бы нет. Всякая короткая молитовка может взойти на эту степень. Иисусовой же молитве принадлежит преимущество потому, что она с Господом Иисусом сочетавает душу, а Господь Иисус есть единственная дверь к богообщению, к снисканию которого и стремится молитва. Ибо Он Сам сказал: «Никтоже придет ко Отцу токмо Мною»³¹⁴. Посему стяжавший ее усвоит себе всю силу воплощенного домостроительства, в чем и есть наше спасение³¹⁵.

Молитва Иисусова является кратчайшим путем к обретению навыка непрестанной молитвы, к очищению сердца, духовному прозрению и стяжанию внутреннего мира:

Легчайшее средство восхождения к непрерывности в молитве есть навыкновение молитве Иисусовой и вкоренение ее в себе. Опытнейшие мужи в духовной жизни, Богом вразумленные, нашли это одно простое и вместе вседейственное средство к утверждению духа во всех духовных деланиях, равно как и во всей духовной подвижнической жизни, и в наставлениях своих оставили подробные о ней правила. Трудясь и подвижничествуя, ищем очищения сердца и восстановления духа. К этому два пути: деятельный, то есть хождение в тех подвигах, кои указаны пред сим, и умозрительный — обращение ума Богу. Там душа очищается и приемлет Бога; здесь Бог зримый сожигает всякую нечистоту и приходит вселиться в очищен-

ную душу. Заклучая последнее в одной молитве Иисусовой, Григорий Синаит говорит: «Бога стажаваем или деланием, или трудом, или художным призыванием имени Иисусова». И потом прилагает, что первый путь длительнее последнего, — последний скорее и действеннее. Вследствие сего, иные первое между подвигами место давали молитве Иисусовой <...> Отсюда само собою следует, что всякому покаявшемуся, или начавшему искать Господа, можно и должно на первый же раз и преподать полное наставление в делении молитвы Иисусовой, а с нею уже вводить и во все другие. Потому что этим путем скорее укрепиться можно, скорее прозреть духовно и дойти до мира внутреннего. Не зная сего, иные, или большая часть — останавливаются на телесных и душевных деяниях и почти праздно иждивают труды и время³¹⁶.

Молитва Иисусова является «художеством», т.е. искусством. Оно очень просто: «Стоя сознанием или вниманием в сердце, произноси непрестанно: “Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя”, без всякого образа и лика». При этом необходимо «держатъ сознание у сердца и во время делания стеснять мало дыхание, в изъявление напряжения, с коим творится». Но высшим условием является вера в то, «что Бог близ и слышит нас»³¹⁷.

Впрочем, как подчеркивает Феофан, внешние приемы, о которых писали византийские исихасты (сесть, нагнуты, закрыть глаза, стеснить дыхание), подходят не для всех³¹⁸. Так же как и Игнатий (Брянчанинов), Феофан неоднократно предостерегает против чрезмерного увлечения «механическими» способами сведения ума в сердце. Опасна не молитва Иисусова, а «то художество, какое придумали и приладили к сей молитве». Оно «иного ввергает в прелесть мечтательную, а иного, дивно сказать, — в постоянное похотное состояние». Поэтому Феофан считал необходимым этот художественный метод «отсоветовать и запрещать», располагая всех к тому, чтобы «сладчайшее имя Господа в простоте сердца призывать»³¹⁹.

Не случайно, переводя на русский язык «Добротолюбие», святитель Феофан сокращал, изменял или вовсе опускал те места, где говорилось о психосоматическом методе. Он счел необходимым «пропустить те статьи, в коих о сем говорится <...> и окончить сборник Симеоном [Новым] Богословом»³²⁰. В издании творений преподобного Симеона Нового Богослова святитель Феофан тоже

опустил те места «Метода священного внимания и молитвы»; где описывается психосоматическая техника сведения ума в сердце. Пропуск в тексте он снабдил следующим примечанием:

При сем святой Симеон указывает некие внешние приемы, кои иных соблазняют и отбивают от дела, а у других покривляют самое делание. Так как сии приемы, по недостатку руководителей, могут сопровождаться недобрыми последствиями, а между тем суть ничто иное, как внешнее приспособление к внутреннему деланию, ничего существенного не дающее, то мы их пропускаем. Существо дела есть — приобрести навык стоять умом в сердце, — в этом чувственном сердце, но не чувственно. Надо ум из головы свести в сердце, и там его усадить, или как некто из старцев сказал, сочетать ум с сердцем. Как этого достигнуть? Ищи и обрящешь. — Удобнее сего достигнуть хождением пред Богом и молитвенным трудом, особенно хождением в церковь. Но помнить надо, что наш только труд, а само дело, то есть дар благодати, подаемый, когда и как хочет Господь³²¹.

Из всех приемов, описанных в творениях исихастов, один, по мнению Феофана, общеобязателен: вниманием стоять в сердце. «Другое — все стороннее и к делу не ведущее прибавление»³²². «Существо дела, — пишет он, — в том, чтоб “установиться в памяти Божией или ходить в присутствии Божиим”. Можно всякому сказать: “как хочешь, только добейся до этого”». Среди средств к стяжанию памяти Божией, святитель Феофан, помимо Иисусовой молитвы, перечисляет также поклоны и хождение в церковь. Необходимо также богомыслие, иначе молитва Иисусова превращается в сухую пищу. «Хорошо, у кого навязло на языке имя Иисусово. Но можно при этом совсем не помнить о Господе, и даже держать мысли противные Ему. Следовательно, все зависит от сознательного и свободного к Богу обращения и труда держать себя в этом с рассуждением»³²³.

Настаивая на том, что во время молитвы необходимо держать ум в сердце, святитель Феофан разъясняет, что речь идет не столько о сердце как физическом органе, сколько о сердце как духовном центре, где ум может обрести покой и ощутить присутствие Божие. Пока ум находится в голове, он не может освободиться от посторонних помыслов; когда же он сойдет в сердце, помыслы отходят сами по себе:

Ищите, и обрящете! <...> Чего искать должно? Живого осязаемого общения с Господом. Дает сие благодать Божия, но нам необходимо и самим трудиться о том. Куда же обращать труд? На то, чтоб всегда памятовать о Господе, яко близ и даже в сердце сущем. Чтобы в сем успеть, советуется навыкнуть в молитве Иисусовой: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», повторяя ее непрестанно с мыслию о Господе, яко сущем в сердце или близ сердца. Стань вниманием в сердце пред лицом Господа и говори: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго». — Все дело в этом и есть, и по существу дела больше ничего и не требуется³²⁴.

Помнится мне, что вы писали, что от внимания голова даже болит. Да. Если головой только работать, а когда сойдете в сердце, никакого труда не будет, голова опустеет и помыслам конец. Они все в голове, и один за другим гонятся и управиться с ними нет возможности. Если же найдете сердце и сумеете стоять в нем, то всякий раз, как начнут смущать помыслы, стоит только низойти в сердце — и помыслы разбегутся. Это будет уютный уголок, безопасное пристанище. Не поленитесь низойти. В сердце — жизнь, там и жить надобно. Не думайте, что это дело совершенных. Нет. Это дело всех, начинающих искать Господа³²⁵.

Святитель Феофан делает различие между умом как силой души и духом как сердечной силой: ум локализован в мозгу человека, а дух, называемый еще «силой словества» (имеется в виду словесная часть души — τὸ λογιστικόν древнегреческой антропологии) локализован в верхней части сердца:

Читая в отцах о сердечном месте, которое обретает ум молитвою, надо понимать словесную силу сердца, помещенную Творцом в верхней части сердца, силу, которою сердце человеческое отличается от сердца скотов, имеющих силу воли или желания и силу ревности или ярости, наравне с человеками. Сила словества выражается в совести или в сознании нашего духа, без участия разума, в страхе Божиим, в духовной любви к Богу и ближнему, в ощущении покаяния, смирения, кротости, в сокрушении духа или глубокой печали о грехах, и в других духовных ощущениях, чуждых животным. Сила души — ум, хотя и духовна, но имеет местом своего пребывания головной мозг; так и сила

словесства, или дух человека, хотя и духовна, но имеет местом своего пребывания верхнюю часть сердца, находящуюся под левым сосцем груди, около сосца и несколько выше его. Соединение ума с сердцем есть соединение духовных помыслов ума с духовными ощущениями сердца³²⁶.

Вслед за византийскими духовными писателями святитель Феофан говорит о недопустимости воображения в делании молитвы Иисусовой. Воображение является стеной между умом человека и Богом; пока оно не преодолено, ум находится во «дворе язычников», т.е. в преддверии храма, а не в самом храме. Святое святых молитвы Иисусовой есть сердце, в котором ум обретает свободу от всяких образов:

В действии молитвы Иисусовой не должно быть никакого образа, посредствующего между умом и Господом <...> Существо умной молитвы в хождении пред Богом; а хождение пред Богом есть неотходящее от сознания убеждение, что Бог, как везде есть, так и в вас есть, и видит все ваше внутреннее, — видит даже более, нежели вы сами. Это сознание ока Божия, смотрящего внутрь вас, тоже не должно иметь образа, а все должно состоять в одном простом убеждении или чувстве. Кто в теплой комнате, тот чувствует, как теплота охватывает его и проникает. То же должно происходить и в духовном нашем человеке от вездесущего и всеобъемлющего Бога <...>³²⁷

В естественном порядке, или строе наших сил, на переходе отвне внутрь, стоит воображение. Надо благополучно миновать его, чтобы благополучно попасть на настоящее место внутри. По неосторожности можно застрять на нем, и, оставаясь там, быть уверенными, что вошли внутрь, тогда как это только внешнее преддверие, «двор языков». Да это бы еще ничего; но этому состоянию почти всегда сопутствует самопрельщение <...> Самый простой закон для молитвы, — ничего не воображать, а собравшись умом в сердце, стать в убеждение, что Бог близ, видит и внимает, и в этом убеждении припадать к Нему, страшному в величии и близкому в благоснисхождении к нам <...> Образы держат внимание вовне, как бы они священны ни были, а во время молитвы вниманию надо быть внутрь, в сердце: сосредоточение внимания в сердце есть исходный

пункт должной молитвы. И поелику молитва есть путь восхождения к Богу, то уклонение внимания от сердца есть уклонение от этого пути³²⁸.

Для того чтобы молитва Иисусова достигла цели, необходимо произносить ее неспешно, «с мерною длительностью»³²⁹. Молитву Иисусову нужно совершать как можно чаще. Начинать надо с того, чтобы определить некоторое время для молитвы Иисусовой с поклонами: «Сядь, а лучше стой молитвенно, — пишет Феофан, — сосредоточься вниманием в сердце пред Господом, воздвигнув убеждение, что Он тут и внимает тебе, и зывай к Нему: “Господи, Иисусе Христе, помилуй мя”, — и клади поклоны, если есть охота, поясные и земные. Так делай четверть часа, полчаса, больше или меньше, как тебе удобнее. Чем усерднее потрудишься, тем скорее эта молитва привьется к сердцу»³³⁰. Такую молитву можно совершать после утреннего или вечернего правила, в промежутках между молитвами, а также во время пребывания в церкви и вообще в течение всего дня³³¹.

Сначала молитва Иисусова бывает «трудо­вой», «делательной», т.е. основанной на самопринуждении. Но со временем она превращается в «самодвижную» — начинает сама совершаться внутри человека, «словно ручеек, журчащий в сердце»:

Чем более внедряется в сердце молитва Иисусова, тем более согревается сердце, и тем самодвижнее становится молитва, так что огонь жизни духовной в сердце возгорается, и горение ее становится непрерывным, вместе с тем, как молитва Иисусова займет все сердце и станет непрерывно движущеюся. Оттого получившие зарождение совершенной внутренней жизни почти исключительно молятся этою молитвою, определяя ею свое молитвенное правило³³².

Так же как и святитель Игнатий (Брянчанинов), святитель Феофан подчеркивает, что для молитвы Иисусовой необходимо найти опытного наставника — «отца духовного, или собеседника — брата единомысленного»: сверять свое делание с его советами необходимо для того, чтобы не впасть в прелесть³³³.

Святитель Феофан неоднократно подчеркивает, что молитва Иисусова не является «талисманом», действующим механически или магически: сила этой молитвы — «от веры в Господа и глубокого с Ним сочетания сердца и ума»³³⁴. Молитва Иисусова, кроме того, отнюдь не является *единственным* средством для приобретения плодов духовной жизни: «О плодах сей молитвы

так говорят, что уж выше сего и ничего на свете нет. Незаконно. Талисман нашли! <...> Все плоды могут быть получены и без сей молитвы. И даже без всякой словесной молитвы, — чрез одно ума и сердца к Богу устремление»³³⁵.

Необходимым условием для того, чтобы молитва Иисусова оказывала благотворное и спасительное действие на человека, является пребывание человека в Церкви и участие в таинствах. Молитва Иисусова, как подчеркивает святитель Феофан, является вторым — после причащения Святых Христовых Таин — средством для соединения с Богом:

Всякому истинному христианину нужно всегда помнить и никогда не забывать, что ему необходимо соединиться с Господом Спасителем всем существом своим, — надобно дать Ему, Господу, вселиться в уме и сердце нашем, необходимо начать жить Его пресвятою жизнью. — Он принял плоть нашу, а мы должны принять и плоть и Всесвятой Дух Его, — принять и хранить навсегда. Только такое соединение с нашим Господом доставит нам тот мир и то благоволение, тот свет и ту жизнь, кои потеряны нами в Адаме первом, и возвращаются теперь от лица Адама второго — Господа Иисуса Христа. А к такому соединению с Господом, после причащения Тела и Крови Его, лучшее надежнейшее средство есть умная молитва Иисусова, которая читается так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!»³³⁶

Таковы, в основных чертах, взгляды святителя Феофана на молитву Иисусову. Как мы видим, его высказывания по данному вопросу проникнуты духом трезвомыслия и спокойной уверенностью в правильности и актуальности святоотеческого учения о молитве, не мешающей ему, впрочем, критически относиться к отдельным аспектам этого учения, таким как психосоматический метод, который он считает опасным и ненужным для своих современников. Настаивая на безусловной пользе молитвы Иисусовой для духовной жизни, Феофан Затворник, однако, не склонен преувеличивать ее значение: она — лишь одно из средств на пути ко спасению, наряду с таинствами Церкви и исполнением заповедей Божиих.

Литературная деятельность святителя Феофана Затворника сыграла огромную роль в деле распространения восточнохристианских аскетических идеалов в России конца XIX века. Как

подчеркивает протоиерей Георгий Флоровский, «Феофан не строил системы, ни догматической, ни нравоучительной. Он хотел только очертить образ христианской жизни, показать направление духовного пути. И в этом его несравненное историческое значение». Продолжив и довершив подвиг преподобного Паисия Величковского, святитель Феофан «осуществил русское Добротолюбие и сумел свое живое мировоззрение построить вполне в отеческом стиле и духе»³³⁷.

Благодаря переводам и собственным сочинениям святителя Феофана аскетическое учение Отцов Церкви и, в частности, учение о молитве Иисусовой, стало достоянием не только монашествующих (именно на них прежде всего ориентировались в своих сочинениях Паисий Величковский и Игнатий Брянчанинов), но и мирян. Книги святителя Феофана печатались Афонским Свято-Пантелеимоновым монастырем, однако распространялись по всей России и пользовались огромной популярностью. Переведенное им на русский язык «Добротолюбие» имело несравненно более широкое хождение, чем славянское «Добротолюбие» преподобного Паисия. Помимо аскетических текстов, вошедших в греческое и славянское «Добротолюбие», святитель Феофан включил в русское «Добротолюбие» большое количество дополнительных текстов (в частности, из сочинений преподобных Иоанна Кассиана Римлянина и Феодора Студита), что значительно увеличило объем сборника. В то же время Феофан опустил некоторые тексты, которые показались ему либо слишком отвлекающими и умозрительными, либо содержащими ненужные или опасные подробности — в частности, относительно психосоматического метода молитвы Иисусовой. Адаптировав творения восточнохристианских аскетических авторов для широкого читателя, святитель Феофан оказал неоценимую услугу не только своим современникам, но и последующим поколениям русских православных христиан. Переводы Феофана Затворника до сего дня остаются излюбленным чтением монахов и мирян Русской Церкви, постоянно переиздаются и продолжают пользоваться признанием.

«Откровенные рассказы странника»

Особого упоминания в настоящей статье заслуживает книга «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу», впервые увидевшая свет в 1881 году и вскоре разошедшаяся по всей России. Автор книги — архимандрит Михаил, настоятель

Троицкого Селенгинского монастыря, с 1857 по 1874 годы проживавший на Афоне и там принявший монашеский постриг³³⁸. Остается неизвестным, записал ли автор рассказы странника или его духовного отца, отредактировал ли чьи-то записки или изложил собственную духовную биографию под видом рассказов анонимного странника³³⁹.

Успех книги был в значительной степени обусловлен ее внешними качествами³⁴⁰ — наличием занимательного сюжета, простым языком, краткостью и ясностью изложения. Книга повествует о простом страннике, который возгорелся желанием научиться непрестанной молитве (повествование ведется от первого лица):

Я по милости Божией человек-христианин, по делам великий грешник, по званию бесприютный странник, самого низкого сословия, скитающийся с места на место. Имя мое следующее: за плечами сумка сухарей, да за пазухой Священная Библия; вот и все. В двадцать четвертую неделю после Троицына дня пришел я в церковь к обедне помолиться; читали Апостол из послания к Солунянам, зачало 273, в котором сказано: *Непрестанно молитесь*. Сие изречение особенно вперилось в ум мой, и начал я думать, как же можно беспрестанно молиться, когда необходимо нужно каждому человеку и в других делах упражняться для поддержания своей жизни?³⁴¹

Далее герой книги рассказывает о том, как он странствовал по разным местам в поисках духовного наставника, пока, наконец, не встретил на дороге некоего схимонаха, с которым поделился своим недоумением. Схимонах пригласил его к себе в келью и начал говорить о молитве Иисусовой:

Непрестанная внутренняя молитва Иисусова есть непрерывное, никогда не престающее призывание Божественного имени Иисуса Христа устами, умом и сердцем, при воображении всегдашнего Его присутствия, и прощении Его помилования, при всех занятиях на всяком месте, во всяком времени, даже и во сне. Она выражается в таких словах: *Господи, Иисусе Христе, помилуй мя!* И если кто навькнет сему призыванию, то будет ощущать великое утешение, и потребность творить всегда сию молитву так, что уже без молитвы и быть не может, и она уже сама собою будет в нем изливаться³⁴².

Старец познакомил странника с «Добротолубием» и подарил ему четки, заповедав совершать для начала по три тысячи молитв Иисусовых в день: «Стоишь ли, сидишь ли, ходишь ли, или лежишь, беспрестанно говори Господи Иисусе Христе, помилуй мя, — и не громко и не спешно; и непременно верно выполняй по три тысячи в день, не прибавляй и не убавляй самочинно»³⁴³. Странник начал действовать по совету старца; в течение первых двух дней ему было «трудновато», но потом «так сделалось легко и желательно, что когда не говоришь молитвы, являлось какое-то требование, чтобы опять творить Иисусову молитву, и она стала произноситься удобнее и с легкостью»³⁴⁴. Объявив об этом старцу, странник получил от него заповедь совершать по шесть тысяч молитв в день. Еще десять дней спустя, видя преуспевание странника в молитве, старец повелел ему творить по двенадцать тысяч молитв³⁴⁵. Постепенно молитва странника стала сопровождаться ощущением особой благодатной радости:

Однажды, рано поутру, как бы разбудила меня молитва. Стал, было, читать утренние молитвы, но язык не ловко их выговаривал, и все желание само собою стремилось, чтобы творить Иисусову молитву. И когда ее начал, как стало легко, отраднo, и язык и уста как бы сами собою выговаривали без моего понуждения! Весь день провел я в радости и был как бы отрешенным от всего прочего, был как будто на другой земле и с легкостью окончил двенадцать тысяч молитв в ранний вечер. Очень хотелось и еще творить молитву, но не смел более приказанного старцем. Таким образом и в прочие дни я продолжал призывание имени Иисуса Христа с легкостью и влечением к оному³⁴⁶.

Рассказав старцу об этом молитвенном переживании, странник получил от него повеление совершать молитву Иисусову непрестанно: «Теперь разрешаю тебе: твори молитву сколько хочешь, как можно более, все время бодрствования старайся посвящать молитве и уже без счисления призывай имя Иисуса Христа, смиренно предавая себя в волю Божию и от Него ожидая помощи»³⁴⁷.

Принявши сие наставление, — пишет странник, я все лето провождал в беспрестанной устной Иисусовой молитве, и был очень покоен. Во сне почасту грезилось, что творю молитву. А в день, если случалось с кем встретиться, то все без изъятия представлялись мне так любезны, как

бы родные, хотя и не занимался с ними. Помыслы сами собою совсем стихли, и ни о чем я не думал, кроме молитвы, к слушанию которой начал склоняться ум. А сердце само собою по временам начало ощущать теплоту и какую-то приятность. Когда случалось приходить в церковь, то длинная пустынная служба казалась краткою, и уже не была утомительна для сил, как прежде. Уединенный шалаш мой представлялся мне великолепным чертогом, и я не знал, как благодарить Бога, что Он мне, такому окаянному грешному, послал такого спасительного старца и наставника³⁴⁸.

В конце лета старец, научивший странника молитве Иисусовой, скончался. Странник обзавелся собственным «Добротолюбием» (речь идет о славянском «Добротолюбии» преподобного Паисия Величковского) и отправился в дальнейший путь, не оставляя делания непрестанной молитвы Иисусовой:

Вот теперь так и хожу да беспрестанно творю Иисусову молитву, которая мне драгоценнее и слаще всего на свете. Иду иногда верст по семидесяти и более в день, и не чувствую, что иду; а чувствую только, что творю молитву. Когда сильный холод прохватит меня, я начну напряженнее говорить молитву, и скоро весь согреюсь. Если голод меня начнет одолевать, я стану чаще призывать имя Иисуса Христа и забуду, что хотелось есть. Когда сделаюсь болен, начнется ломота в спине и ногах, стану внимать молитве, и боли не слышу. Кто оскорбит меня, я только вспомню, как наслаждительна Иисусова молитва; тут же оскорбление и сердитость пройдет и все забуду <...> Итак, хотя я и не достиг непрестанной самодействующей духовной молитвы в сердце, но слава Богу! Теперь ясно понимаю, что значит изречение, слышанное мною в Апостоле: *Непрестанно молитесь*³⁴⁹.

На этом заканчивается первый рассказ странника. Далее описываются путешествия странника по монастырям и святым местам Российской империи, различные приключения и злоключения героя, встречи с интересными людьми, однако эти путевые заметки остаются лишь фоном, на котором развивается главная сюжетная линия — учение о благодатных действиях молитвы Иисусовой. Во втором рассказе, в частности, странник говорит

о том, как молитва Иисусова из устной стала превращаться в сердечную:

Долго я странствовал по разным местам с сопутствовавшей мне Иисусовой молитвою, которая ободряла и утешала меня во всех путях, при всех встречах и случаях <...> Так я и шел, да беспрестанно творил устную молитву. Наконец, чрез непродолжительное время почувствовал, что молитва само собою начала как-то переходить в сердце, то есть сердце, при обыкновенном своем биении, начало как бы выговаривать внутри себя молитвенные слова за каждым своим ударом, например: 1) Господи, 2) Иисусе, 3) Христе и проч. Я перестал устами говорить молитву, и начал с прилежанием слушать как говорит сердце; помня, как толковал мне покойный старец, как это было приятно. Потом начал ощущать тонкую боль в сердце, а в мыслях такую любовь ко Господу Иисусу, что казалось, что если бы Его увидел, то так и кинулся бы к ногам Его, и не выпустил бы их из рук своих, сладко лобызая, до слез, но благодаря, что Он такое утешение о имени своем подает, по милости и любви своей, недостойному и грешному созданию своему. Далее начало являться какое-то благотворное растепливание в сердце, и эта теплота простиралась и по всей груди³⁵⁰.

Среди благодатных действий молитвы Иисусовой герой «Откровенных рассказов» упоминает появившуюся у него способность яснее понимать Библию, смысл которой был ему до этого далеко не всегда доступен. Кроме того, он начал прибегать к «ведению словес твари» (буквальный славянский перевод греческого выражения ἡ θεωρία τῶν λόγων τῶν ὄντων, указывающего на проникновение человека в сокровенный смысл тварных вещей³⁵¹):

В сие время также читал я и мою Библию и чувствовал, что начал понимать ее яснее, не так как прежде, когда весьма многое казалось мне непонятным, и я часто встречал недоумение. Справедливо говорят святые отцы, что Добротолюбие есть ключ к отвержению тайн в Священном Писании. При руководстве оным, я стал отчасти понимать сокровенный смысл Слова Божия; мне начало открываться, что такое внутренний потаенный сердца человек, что истинная молитва, что поклонение духом, что царствие внутри

нас, что неизреченное ходатайство совоздыхающего Духа Святого, что будете во мне, что даждь ми твое сердце, что значит облещися во Христа, что значит обручение Духа в сердцах наших, что взывание сердечное: *Авва! Отче* и проч. и проч. Когда при сем я начинал молиться сердцем, все окружающее меня представлялось мне в восхитительном виде: деревья, травы, птицы, земля, воздух, свет, все как будто говорило мне, что существуют для человека, свидетельствуют любовь Божию к человеку и все молится, все воспекает славу Богу. И я понял из сего, что называется в Добротолюбии «ведением словес твари» и увидел способ, по которому можно разговаривать с творениями Божиими³⁵².

Все свои духовные, душевные и физические ощущения, испытываемые при молитве, странник сверял с «Добротолюбием» и убеждался в том, что его молитвенное делание развивается в правильном направлении. Однажды во сне ему явился старец, некогда научивший его молитве Иисусовой; он указал страннику на то, что Добротолюбие надо читать в следующем порядке: «Во-первых, прочесть книгу Никифора монашествующего (во второй части), потом 2) книгу Григория Синаита всю, кроме кратких глав; 3) Симеона Нового Богослова о трех образах молитвы и слово о вере; и за сим 4) книгу Каллиста и Игнатия. В сих отцах содержится полное наставление и учение о внутренней молитве сердца, понятное для каждого»³⁵³.

В сочинениях указанных авторов странник нашел, в числе прочего, подробное изъяснение психофизического метода молитвы Иисусовой (напомним, что он пользовался славянской версией «Добротолюбия», где все указания на сей счет сохранены). Прочитав об этом методе, странник немедленно приступил к осуществлению его на практике:

<...> Прежде всего, я приступил к отысканию места сердечного, по наставлению Симеона Нового Богослова. Закрыв глаза, смотрел умом, то есть воображением в сердце, желая представить себе, как оно есть в левой половине груди и внимательно слушал его биение. Так занимался я сперва по получасу, несколько раз в день; в начале ничего не примечал, кроме темноты; потом в скором времени начало представляться сердце и означаться движение в оном; далее, я начал вводить и изводить Иисусову молитву вместе с дыханием в сердце, по наставлению святого

Григория Синаита, Каллиста и Игнатия, то есть втягивая в себя воздух, с умственным смотрением в сердце, воображал и говорил: Господи, Иисусе Христе, а с испущением из себя воздуха: помилуй мя. Сперва я сим занимался по часу, и по два, потом чем дальше, чем чаще стал упражняться и, наконец, почти целый день провождал в сем занятии <...> С сего времени я начал чувствовать разные повременные ощущения в сердце и в уме. Иногда бывало, что как-то насладительно кипело в сердце, в нем такая легкость, свобода и утешение, что я весь изменялся и прелагался в восторг. Иногда чувствовалась пламенная любовь к Иисусу Христу и ко всему созданию Божию. Иногда сами собой сладкие слезы благодарения Господу, милующему меня окаянного грешника. Иногда прежнее глупое понятие мое так уяснилось, что я легко понимал и размышлял о том, о чем прежде не мог и вздумать. Иногда сердечная сладостная теплота разливалась по всему составу моему и я умиленно чувствовал при себе везде присутствие Божие. Иногда ощущал внутри себя величайшую радость от призывания имени Иисуса Христа, и познавал, что значит сказанное им: *Царствие Божие внутри вас есть*³⁵⁴.

В приведенном тексте странник говорит о всматривании в сердце «умом, то есть воображением». Эта рекомендация соответствует неоднократно встречающемуся в «Добротолюбии» требованию контролировать работу воображения и не допускать возникновения каких-либо образов во время молитвы. Для того, чтобы воображение оставалось «безвидным», его необходимо локализовать в сердце. Об этом герой «Откровенных рассказов странника» говорит буквально следующее:

<...> Вообрази свое сердце, наведи свои глаза, как бы смотрел на него сквозь грудь, и как можно живее представь его, а ушами то внимательно слушай, как оно бьется и ударяет раз за разом. Когда к сему приспособишься, то и начинай к каждому удару сердца, смотря в него, приносить молитвенные слова. Таким образом, с первым ударом скажи или подумай *Господи*, со вторым *Иисусе*, с третьим *Христе*, с четвертым *помилуй* и с пятым *мя*, и повторяй сие многократно. Тебе это удобно, ибо начало и подготовка к сердечной молитве у тебя уже есть. Потом как к сему привыкнешь, то начинай вводить и изводить

Иисусову молитву в сердце вместе с дыханием, как учат отцы, то есть втягивая в себя воздух, скажи, вообрази: *Господи Иисусе Христе*, а испуская из себя: *помилуй мя!* Занимайся сим почаще и побольше, и ты в скором времени почувствуешь тонкую и приятную боль в сердце, потом будет являться в нем теплота и растепливание. Так, при помощи Божией, достигнешь ты самодействия услаждающей внутренней молитвы сердца. Но при сем всемерно остерегайся от представлений в уме, и являющихся каких-либо видов. Не принимай вовсе никаких воображений; ибо св. отцы крепко заповедуют при внутренней молитве сохранять безвидие, дабы не попасть в прелесть³⁵⁵.

Рекомендации относительно способа совершения молитвы Иисусовой, содержащиеся в «Откровенных рассказах странника», заметно отличаются от тех, что мы встречаем у святителей Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника. Игнатий, например, считал, что на совершение ста молитв Иисусовых требуется полчаса; при такой скорости, разумеется, невозможно совершать по двенадцать тысяч молитв в сутки. И Игнатий, и Феофан, как мы помним, не советовали использовать психосоматический метод молитвы Иисусовой, занимающий важное место в «Рассказах странника». Ни Игнатий, ни Феофан не говорили о больших количествах молитв; все их внимание было обращено на качество молитвы. У святителя Игнатия, кроме того, процесс навыковения молитве Иисусовой описывается как весьма длительный: на превращение молитвы из устной в умно-сердечную, из «трудовой» в «самодвижную», по его учению, требуются годы, тогда как у странника весь процесс измеряется несколькими неделями (по крайней мере, такое впечатление возникает у читателя книги).

Несмотря на эти различия, книга «Откровенные рассказы странника» была в целом одобрена святителем Феофаном, который в 1882 году взялся подготовить ее ко второму изданию³⁵⁶. При подготовке Феофан счел необходимым отредактировать те места, которые, по его мнению, могли ввести читателя в заблуждение или прелесть, а также опустить некоторые святоотеческие тексты, касающиеся психосоматического метода и помещенные в приложении к первому изданию³⁵⁷. В отредактированном виде книга еще несколько раз переиздавалась. В 1911 году ее издал епископ Никон (Рождественский), добавив к оригинальным четырем рассказам еще три, принадлежащие, по-видимому, перу

другого автора, хорошо, впрочем, усвоившего манеру и стиль автора первых четырех рассказов³⁵⁸.

Появление «Откровенных рассказов странника» стало еще одним шагом в деле распространения молитвы Иисусовой в русской православной среде на рубеже XIX и XX столетий. Даже в советский период эта книга не была забыта, но многократно перепечатывалась в «самиздате» и пользовалась популярностью среди православных читателей. Добавим, что в 20-е годы XX века книга «Откровенные рассказы странника» появилась на Западе, где была переведена на многие языки и имела ошеломляющий успех³⁵⁹: благодаря ей многие западные читатели впервые узнали о восточнохристианской традиции молитвы Иисусовой.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский

Из духовных писателей рубежа XIX и XX веков нашего особого внимания заслуживает святой праведный Иоанн Кронштадтский (1829—1908). Его значение для русского православного богословия, по словам протоиерея Георгия Флоровского, до сих пор не вполне осознано: «Сложилась даже привычка видеть в отце Иоанне *только* практического пастыря, благотворителя и молитвенника. И редко кто читает его замечательный дневник “Моя жизнь во Христе” как богословскую книгу»³⁶⁰. Между тем, именно в книге «Моя жизнь во Христе» получает свое выражение то понимание имени Божия, которое можно в каком-то смысле считать итогом развития данной темы в русском богословии на протяжении нескольких столетий.

Рассмотрим наиболее значимые высказывания святого Иоанна на интересующую нас тему. Прежде всего остановимся на его понимании слова человеческого и слова Божия. Как и святитель Филарет Московский, святой Иоанн Кронштадтский видит в слове человеческом образ слова Божия, а в слове Божиим усматривает присутствие и действие Самого Бога. «Слово Бога все равно, что Сам Бог, — пишет он. — Потому несомненно веруй всякому слову Господа; слово Бога — дело»³⁶¹. Но и слово человеческое может стать вместилищем божественного присутствия: «В каждом слове — Бог-Слово, простое Существо. Как же осторожно надобно выговаривать слова, с каким смирением, осмотрительностью чтобы не прогневать Бога-Слова со Отцем и Духом?»³⁶²

Если слово Бога актуализируется в деяниях и чудесах Божиих, то и слово человеческое может воплощаться в дела и чудеса, при условии, что через него будет действовать Бог:

Все, чего бы ты ни попросил [у Бога], меньше, без всякого сомнения, бесконечно меньше Самого Дателя, как от Него имеющее бытие. А как Сам Податель — Само это бесконечное, простое Существо может быть, некоторым образом, обнято одною нашею мыслию, одним словом, то верь, что одно слово твое, одно прошение твое об исполнении чего-либо, тотчас, по манию Господа, может стать вещию и делом. «Речет: и будет, и повелит: и создается»³⁶³. Вспомни Моисеевы чудеса, вспомни, как этот человек Божий стал богом для фараона, и как мгновенно по его слову или по движению руки или жезла его все претворялось или появлялось³⁶⁴.

Сила Божия не только может заключаться в словах человеческих: в некоторых случаях слово человеческое является необходимым условием для того, чтобы Бог совершил то или иное действие. Так например, в таинстве Евхаристии преложение хлеба и вина силою Божией происходит благодаря словам, произносимым священником; само преложение, таким образом, становится плодом синергии между Богом и человеком:

Бог Отец в разуме и сердце нашем действующий чрез Слово Свое ипостасное (в слове нашем выражающееся Духом Святым, в ипостасном Слове Почивающем) и через наше слово веры, упования, кротости, любви, исходящее из уст наших, во мгновение совершает однажды на всегда от сложения мира предопределенные чудесные дела нашего во Христе возращения освящения, укрепления духовного питания и врачевания, хотя приготовительные обряды к этим действиям бывают и очень положительный, ибо Бог есть простое, всемогущее Существо. Например, претворение хлеба и вина в Тело и Кровь Христову совершается тотчас по произнесении слов: «Сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего; а еже в чаши сей — честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым». После этих последних слов и благословения крестообразно рукою, во мгновение хлеб и вино предлагаются в Тело и Кровь Христову, но не прежде, *ибо божественное всемогущество ожидает содействующего Ему слова священника*³⁶⁵. Богу бо есть споспешник³⁶⁶. Крестное при этом благословение именем Господним означает то, что тайна совершается Духом Святым о имени Иисуса Христа и ради

Иисуса Христа, ради Его ходатайства, благоволением Бога Отца³⁶⁷.

Если всякое слово человеческое может некоторым образом «обнять» Бога, стать Его вместилищем и престолом, то тем более таковым является имя Божие, «нас освящающее, милующее, сохраняющее, защищающее от врагов видимых и невидимых»³⁶⁸. Святой Иоанн постоянно подчеркивает, что «имя Божие есть Сам Бог»: это выражение встречается многократно на страницах его дневника «Моя жизнь во Христе». При этом подчеркивается, что Бог, будучи простым и неделимым, присутствует в Своем имени *всем Своим существом*, а не только какой-либо частью:

Имя Божие есть Сам Бог. Потому говорится: «не приемли имени Господа Бога твоего всуе»³⁶⁹. Или — «защититя имя Бога Иаковля»³⁷⁰; или: «изведи из темницы душу мою, исповедатися имени Твоему»³⁷¹. Как Господь есть простое Существо, преепростый Дух, то Он в одном слове, в одной мысли — весь всецело и в то же время везде — во всей твари. Посему призови только имя Господне: ты призовешь Господа — Спасителя верующих и спасешься. «Всяк, иже призовет имя Господне, спасется»³⁷². «Призови Мя — имя Мое — в день скорби твоея, и измутья, и прославиши Мя»³⁷³.

Молящийся! Имя Господа, или Богоматери, или ангела, или святого, да будет тебе вместо Самого Господа, Богоматери, ангела или святого; близость слова твоего к твоему сердцу да будет залогом и показанием близости к твоему сердцу Самого Господа, Пречистой Девы, ангела или святого. — *Имя Господа есть Сам Господь* — Дух везде сый и все исполняющий; имя Богоматери есть Сама Богоматерь, имя ангела — ангел, святого — святой. Как это? Не понимаешь? Вот как: тебя, положим, зовут Иван Ильич. Если тебя назовут этими именами, ведь ты признаешь себя всего в них, и отзовешься на них, значит, согласишься, что имя твое — ты сам с душою и телом; — так и святые: призови их имя — ты призовешь их самих. Но у них, скажешь, нет тела. Что же из этого? Тело только вещественная оболочка души, дом ее, — а сам человек, сущность человека, или внутренний человек — его душа. Когда и тебя зовут по имени, не тело твое отзывается, а душа твоя, посредством телесного органа. — И так *имя Бога и святого есть Сам Бог и святой Его*³⁷⁴.

Когда ты про себя в сердце говоришь или произносишь имя Божие, Господа, или Пресвятой Троицы, или Господа Саваофа, или Господа Иисуса Христа, то *в этом имени ты имеешь все существо Господа*: в нем Его благодать бесконечная, премудрость беспредельная, свет непреступный, всемогущество, неизменяемость. Со страхом Божиим, с верою и любовью прикасайся мыслями и сердцем к этому всезидущему, вседержашему, всеуправляющему Имени. Вот почему строго запрещает заповедь Божия употреблять имя Божие всуе, потому, т.е., что *имя Его есть Он Сам* — единый Бог в трех Лицах, простое Существо, в едином слове изображающееся и заключающееся, и в то же время не заключаемое, т.е. не ограничиваемое им и ничем сущим³⁷⁵.

Формула «имя Божие есть Сам Бог», употребляемая Иоанном Кронштадтским, может навести на мысль об отождествлении им Бога с именем Божиим, а его слова о том, что в имени Божиим «ты имеешь все существо Господа», звучат так, будто он считал имя Божие адекватным выразителем сущности Божией. На самом деле, однако, весь контекст записей кронштадтского пастыря свидетельствует об обратном — а именно, о том, что в имени Божиим он видит *энергичное* присутствие Божие, *действие* Божие. Слова святого Иоанна, на наш взгляд, полностью соответствуют учению святителя Григория Паламы, согласно которому «Бог присутствует всецело в каждой из боголепных энергий»³⁷⁶, а потому «каждая [божественная] сила или каждая энергия есть Сам Бог»³⁷⁷. Называя имя Божие «Самим Богом», Иоанн Кронштадтский подчеркивает, что через это имя Бог действует на молящегося: произнесенное с верою и любовью (обратим внимание на это важное уточнение), имя Божие низводит к человеку Самого Бога. При этом сущность Божия остается неизмененной и непостижимой, однако она всецело присутствует в именуемой энергии Божией.

Будучи вездесущим, Господь пронизывает Собою все мироздание. Но особым образом Он присутствует в Своих именах, каждое из которых, указывая на одно из свойств Божиих, являет *всего* Бога. Имена Божии суть Сам Бог, потому что Он *весь* присутствует в них:

Какое имя Богу нашему? — Любовь, Благодать, Человеколюбие, Щедроты <...> Господи! Имя Тебе — Любовь: не

отвергни меня заблуждающего человека! Имя Тебе — Сила: подкрепи меня изнемогающего и падающего! Имя Тебе — Свет: просвети мою душу омраченную житейскими страстями! Имя Тебе — Мир: умири мятущуюся душу мою! Имя Тебе — Милость: не переставай миловать меня!³⁷⁸

Бог есть Дух, простое Существо <...> Он же весь и во всем сущем, все проходит, все наполняет Собою. Например, вы читаете молитву, и Он весь в каждом слове, как Святой Огонь, проникает каждое слово: каждый сам это может испытать, если будет молиться искренно, усердно с верою и любовью. Но особенно *Он весь в принадлежащих Ему именах*: Отец, Сын и Святой Дух, или — Троица, или Господь, Господи Боже, Господь Саваоф, Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, Душе Святой, Царю Небесный, Утешителю, Душе истины... и прочих именах Своих. Ангелы и святые так же в своих именах близки к нам, как близки имена их и вера наша в них к сердцу нашему <...>³⁷⁹

Господь, при бесконечности Своей, есть такое простое Существо, что Он *весь* бывает в одном имени Троица, или в имени Господь, в имени Иисус Христос³⁸⁰.

Великие Имена: Пресвятая Троица или Отец, Сын и Святой Дух, Отец, Слово и Святой Дух, призванные с живою сердечною верою и благоговением или воображенные в душе, *суть Сам Бог* и низводят в душу нашу Самого Бога в Трех Лицах³⁸¹.

Святой Иоанн с особым благоговением относился к имени Иисуса Христа. «Я так немощен, что именем Христовым только и живу, и упокоеваюсь, и веселюсь, распространяюсь сердцем, а без него — мертв душевно, беспокоюсь, стесняюсь сердцем», — пишет он³⁸². «О, имя сладчайшее, имя святейшее, имя всемогущее, имя Господа нашего Иисуса Христа! Победа моя, Господи, слава Тебе!» — говорит он в другом месте³⁸³. Животворное присутствие Иисуса Христа в имени Иисусовом особым образом ощущается в молитве, когда Сам Иисус откликается на Свое имя: «В имени человека — душа человека, напри[м]ер, в имени “Иван” душа Ивана. Так на призыв сей душа сознает себя в этом имени и откликается на него. Так, в Имени Иисус Христос, *весь* Христос — душа и тело Его соединены с Божеством»³⁸⁴.

Согласно Иоанну Кронштадтскому, имя Иисуса Христа, употребляемое с верою, есть орудие против дьявола:

Когда запрещаешь диаволу именем Господа нашего Иисуса Христа, то это самое имя, сладчайшее для нас и грозное и горькое для бесов, само творит силы, как меч обоюдоострый. Равно если просишь чего у Отца небесного или совершаешь что-либо о имени Господа нашего Иисуса Христа, то Отец Небесный, о имени Своего Возлюбленного Сына все подает тебе в Духе Святом, если ты творишь заповеди Его, — а в таинствах, и вовсе не взирая на твое недостойство. Где употребляется с верою имя Божие, там Оно созидает силы: ибо самое имя Божие есть сила³⁸⁵.

Такой же чудодейственной силой обладает имя Отца и Сына и Святого Духа и вообще всякое имя Божие:

Когда диавол защежит бок неудовольствием, ненавистью на ближнего из-за чего-либо житейского, плотского, и тяжело мне станет, мучительно, я встану да возведу сердечные очи к Троице и говорю: Отче, Сыне, Душе Всесвятый, помилуй мя, а сам *смотрю на имя Отца и Сына и Святого Духа, как на самое существо Пресвятой Троицы*, везде существенно присутствующей, даже в слове едином, — смотришь: тотчас и легко сделается и убежит враг от вседержавного, приснопоклоняемого Имени, как дым исчезнет³⁸⁶.

Энергичное присутствие Божие, согласно Иоанну Кронштадтскому, не ограничивается именами Божиими: Бог присутствует и в других видимых образах и символах, являющих Его людям, как например, в Евангелии, кресте, иконе, мире, хлебе и вине Евхаристии, крестном знамении, иерейском благословении. Не только имя Божие есть Сам Бог, но и «чудотворный образ Спасителя — Сам Господь на нем»³⁸⁷. Говоря о чудотворной силе священных символов, Иоанн Кронштадтский не делает различия между крестом, иконами и именем Божиим: «Оттого, что Господь во всяком месте, крест Его чудесно действует, имя Его производит чудеса, иконы Его являются чудотворными»³⁸⁸.

Все священные символы имеют внешнюю составляющую, каковой является некая материальная субстанция, и внутреннюю, каковой является Сам Бог:

Я читаю Евангелие: тут не я говорю, а Сам Господь; Он, Он Сам в этих словах. Ведь Он Дух, Премудрость или бесконечная ипостасная Мысль; Он-то, Он в этих чудных

мыслях и словах Евангелия. Только слово — наше, человеческое, или лучше, — и слово — Его же; а мысль, сущность его, истина — Сам Господь. Так же точно я вижу, например, образ Спасителя, или крест Его: опять тут Он Сам, вездесущий мой Господь, — в этом лике или на этом кресте, как в слове Евангелия; образ Его на иконе или на кресте — только внешний вид, а сущность — Он Сам, везде и во всем и чрез все являющийся, особенно через образы и знамения, *на которых наречено достопоклоняемое имя Его* или самый образ Его. Так Он и в священническом крестном рукоблагословении является с силою Своєю и как бы Сам благословляет. Очень важно священническое рукоблагословение. И обыкновенное крестное знамение наше имеет также силу Божию, только делай его с верою. — Так везде Господа можно обрести и осознать³⁸⁹.

Необходимость вещественных символов обусловлена тем, что люди пребывают в материальном теле; вместе с упразднением материальных тел упразднятся и вещественные символы, потому что в Царствии Небесном люди смогут без их посредства, более полно и совершенно приобщаться к Богу:

По нашей телесности Господь привязывает, так сказать, Свое присутствие и Себя Самого к вещественности, к какому-нибудь видимому знамени: например, в таинстве причащения Он Сам весь вселяется в тело и кровь; в покаянии действует через видимое лицо — священника; в крещении — через воду; в миропомазании — через миро; в священстве — через архиерея; в браке — через священника и венцы венчает Сам; в елеосвящении — через елей³⁹⁰; *привязывает Свое присутствие* к храму, к иконам, к кресту, к крестному знамени, *к имени Своему, состоящему из членораздельных звуков*, к св. воде, к освященным хлебам, пшенице, вину; но придет время когда тело и кровь Его, равно и все другие видимые знаки, — для нас не будут нужны, и мы будем истее³⁹¹ Его причащаться в невечернем дни царствия Его³⁹²; а теперь все через телесное и через образы и знамения³⁹³.

Таким образом, как иконы, крест, хлеб и вино по своей внешней составляющей принадлежат материальному миру, так и имена Божии, «состоящие из членораздельных звуков», являются при-

надлежностью материального бытия: в Царствии Божием имена Божии будут не нужны. На эту важнейшую мысль кронштадтского пастыря следует обратить особое внимание. При всем благоговении, которое он испытывал перед именем Божиим, он сознает, что Бог действует через посредство Своего имени только в пределах материального мира; за этими пределами Он действует не опосредованно, а непосредственно, напрямую. С учетом этой мысли должно быть понимаемо и выражение Иоанна Кронштадтского «имя Божие есть Сам Бог»: оно есть Сам Бог для человека, пребывающего в материальном видимом теле, но оно не есть нечто онтологически присущее Богу Самому по Себе, не есть некий необходимый атрибут Бога. Неименуемый Бог пользуется Своими именами как средствами общения с человеком, но Сам Он в них не нуждается. И человек нуждается в них только постольку, поскольку он связан узами материального мира; освобождаясь от этих уз, он получает возможность общения с Богом поверх имен, слов, образов и символов.

Другим важным пунктом учения святого Иоанна Кронштадтского об именах Божиих и священных символах является то, что они, по его мысли, действуют *по вере* человека. Здесь уместно вспомнить слова Филарета Московского о том, что действие силы Божией зависит от нашей веры и благочестия³⁹⁴. Всякое чудо есть плод синергии Бога и человека: этот момент подчеркивается и Филаретом, и Иоанном Кронштадтским. Ни в имени Христовом, ни в кресте, ни в других священных символах не содержится какая-либо магическая сила, которая бы действовала сама по себе. Через все эти символы действует сила Христа, причем действует тогда, когда встречает *содействие* со стороны человека:

Непостижимо, как Сам Христос соединяется с знаменем крестным и дает ему чудесную силу прогонять демонов и успокаивать возмущенную душу. Точно так же непостижимо, как дух Господа нашего Иисуса Христа соединяется с хлебом и вином, претворяет его в плоть и кровь и явно очищает нашу душу от грехов, внося в нее небесный мир и спокойствие, делает ее благою, кроткою, смиренною, полною сердечной веры и упования <...> А чтобы маловерное сердце твое не помыслило, что крест или имя Христово чудесно действуют сами по себе, а не Христом, — эти же крест и имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или верою Хри-

ста-Господа и не поверю от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения³⁹⁵.

Призывание имени Божия, имени Пресвятой Богородицы и имен святых необходимо, согласно святому Иоанну Кронштадтскому, для того, чтобы приблизить Бога, Богородицу и святых к сердцу, чтобы ощутить их присутствие, чтобы они откликнулись на молитву:

Часто поминаем мы на ектениях Пречистую Богородицу и всех святых, и наипаче пречестное и великолепое имя Отца и Сына и Святаго Духа, и отдельно Христа Бога, для того, чтобы приблизить эти имена к умам и сердцам верующих, и чтобы показать близость к нам всегдашнюю Господа Бога, Пречистой Богородицы и святых, как Главы и членов тела³⁹⁶.

Прославляя или призывая имя Господне, имя Владычицы Богородицы, мы должны прославлять или призывать всегда искренно, благоговейно, чистым сердцем и устами, чтобы на молитву или славословие сердечное снисшел к нам Господь, снизошла Пречистая, — чтобы по вере и усердию воздал нам Господь³⁹⁷.

Когда мы призываем святых на молитве, тогда произнести от сердца их имя значит уже приблизить их к самому своему сердцу³⁹⁸.

Поминовение Иисуса Христа, Богородицы, святых, а также живых и усопших на проскомидии, когда священник вынимает за них частицы из просфор, произнося при этом их имена, символизирует, по Иоанну Кронштадтскому, душевно-телесный состав человека:

Имя святых, из членораздельных звуков, значит как бы плоть святого или святой; когда на проскомидии поминаешь Господа Иисуса Христа, или Пречистую Его Матерь и святых, или живых и умерших, тогда вынимаемая частица представляет и как бы заменяет тело Господа, или Пречистой Его Матери, или какого-либо святого, или совокупно многих святых, плоть живых или умерших поминаемых, а мыслимое в имени представляет и заменяет собою душу призываемого или поминаемого существа³⁹⁹.

Под «мыслимым в имени», очевидно, понимается содержание, значение имени, указывающее на носителя имени, в отличие от внешней оболочки имени, «состоящей из членораздельных звуков». Именно внешняя оболочка имени, его материальная составляющая упразднится в Царствии Небесном, тогда как содержание имени сохранится навеки, так же как упразднится материальное тело человека, но останется его душа.

Изложенное учение является богословским выражением того духовного опыта, который был приобретен святым Иоанном Кронштадтским в молитве, в совершении Божественной литургии и других церковных таинств. Именно благодаря этому опыту отец Иоанн узнал о том, что имя Божие творит чудеса, действует в таинствах, низводит Бога к человеку. Действие Божие через имя Божие является реальным и непроверяемым фактом, не сводимым ни к каким психологическим, душевным или духовным переживаниям человека и, следовательно, не подлежащим истолкованию в категориях богословского «психологизма».

Протоиерей Георгий Флоровский охарактеризовал богословскую систему святого Иоанна Кронштадтского как «путь опытного богопознания»: «в этом “опыте”, духовном и евхаристическом, преодолевается всякий богословский “психологизм”. Духовная жизнь и опыт таинств — таков единственный надежный путь к догматическому реализму»⁴⁰⁰. Слова Флоровского в полной мере приложимы к учению святого Иоанна об имени Божием. Истинное понимание значения имени Божия приходит не через попытку человека истолковать свои субъективные переживания, а через встречу с объективной реальностью — Самим Богом, присутствующим в имени Божием. Соприкоснувшись с этой реальностью на экзистенциальном, онтологическом уровне, человек на собственном опыте узнает, что имя Божие есть Сам Бог, что Бог присутствует в имени Своим всем Своим существом — присутствует весь и всецело, а не как-либо частично или неполно.

Попытаемся свести воедино основные положения, касающиеся имени Божия, сделанные русскими богословами XVI—XIX столетий:

1. Имя Божие велико, свято и страшно (Тихон Задонский, Иоанн Кронштадтский и др.). Оно есть вещь святейшая в мире (Филарет Московский).

2. Имя есть существо или свойство вещи, оно есть сила вещи, выраженная в слове (Филарет Московский).
3. Познаваемое, прославляемое, призываемое, поклоняемое, богомощное и богодейственное имя Божие отлично от невместимого существа Божия (Филарет Московский).
4. Именем Божиим совершаются таинства (Филарет Московский, Иоанн Кронштадтский).
5. Имя Божие есть Сам Бог. Бог весь, всецело, всем Своим существом присутствует во всех Своих именах и в каждом Своем имени (Иоанн Кронштадтский).
6. Сила Божия действует через имена Божии и другие видимые символы — икону, крест, крестное знамение и пр. (Иоанн Кронштадтский).
7. Бог действует через имя Свое и другие материальные символы ввиду того, что человек пребывает в материальном теле. В Царствии Небесном эти символы, в том числе и имена Божии, упразднятся (Иоанн Кронштадтский).
8. Имя Божие действует по вере людей (Филарет Московский, Иоанн Кронштадтский). Если нет веры, сила Божия остается бездейственной (Иоанн Кронштадтский).
9. Имя Иисуса Христа божественно; сила и действие этого имени божественны, всемогущи и спасительны (Игнатий Брянчанинов).
10. Имя Иисусово предсуществовало в Предвечном Совете Святой Троицы (Димитрий Ростовский).
11. Имя Иисусово обладает силой отгонять демонов (Нил Сорский, Игнатий Брянчанинов и др.).
12. Благодатная сила молитвы Иисусовой заключена в имени Богочеловека Господа Иисуса Христа (Игнатий Брянчанинов и др.).

Если мы сравним эти тезисы с теми, что были помещены нами в конце статьи, посвященной патристическому учению об именах Божиих⁴⁰¹, мы увидим, что далеко не все темы, раскрытые в патристической традиции, получили свое развитие в русском богословии. Мы не видим у русских авторов теоретического интереса к вопросу о природе имени вообще и о природе имен Божиих в частности. Вся проблематика споров о природе имени между Великими Каппадокийцами и Евномием оставлена русскими богословами без внимания. Напротив, большое внимание уделяется библейскому богословию имени, которое в вос-

точной патристике не оказало решающего влияния на формирование учения об имени Божиим.

Большинство русских духовных писателей, упомянутых в настоящей статье, рассматривали темы имени Божия, имен Божиих и имени Иисусова исходя из опыта молитвы Иисусовой. Этой молитве отводилась центральная роль в духовной жизни христианина. Практика молитвы Иисусовой пришла на Русь из Византии, однако не все аспекты этой практики пользовались одинаковым признанием у русских аскетических авторов. Так например, психосоматический метод молитвы практиковался Нилом Сорским, Паисием Величковским и автором «Откровенных рассказов странника», однако встречал критическую оценку у Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника.

Суммируя, можно говорить о том, что русская духовная традиция создала свою версию восточнохристианского учения об имени Божиим. Эта версия никоим образом не противоречила святоотеческому учению, но делала больший акцент на осмысление молитвенного опыта в контексте библейского Откровения. Из двух подходов к природе имени, — имя как выразитель сущности предмета, онотологически связанный с самим предметом, и имя как нечто внешнее по отношению к предмету, не имеющее связи с его сущностью, — русским духовным писателям, как кажется, был ближе первый. Это, во всяком случае, относится к Филарету Московскому и Иоанну Кронштадтскому, у которых богословие имени получает свое наиболее полное и законченное выражение.

Примечания

¹ Ср.: Мф. 26:30; Мр. 14:26 (деепричастие «воспев» указывает на пение псалма).

² Ср.: 1 Кор. 14:26 («у каждого из вас есть псалом»); Еф. 5:19 («назидая самих себя псалмами»); Кол. 3:16 («вразумляйте друг друга псалмами»).

³ См.: *Р. Тафт*. Византийский церковный обряд. Краткий очерк. СПб., 2000. С. 20—21.

⁴ Автору этих строк довелось в 1992 г. принять участие во всеобщем бдении в афонской Лавре святого Афанасия в день памяти этого святого: богослужение продолжалось около 15 часов без перерыва и включало в себя вечерню с литией (длившуюся около пяти часов), утреню (около семи часов), часы, таинство Крещения (два часа) и Божественную литургию (четыре часа).

⁵ *Игнатий (Брянчанинов), епископ*. Соч. В 5 т. Т. 2. СПб., 1886. С. 181—182.

⁶ Ср.: *С. Верховской*. Об имени Божиим. — Православная мысль. Вып. VI. Париж, 1948. С. 45.

⁷ Молитва, читаемая на всех богослужениях суточного круга.

⁸ Вечерня. Молитва свечильничная 1-я.

⁹ Вечерня. Молитва свечильничная 3-я.

¹⁰ Вечерня. Молитва свечильничная 4-я.

¹¹ Вечерня. Молитва свечильничная 7-я.

¹² Утреня. Молитва свечильничная 1-я.

¹³ Утреня. Молитва свечильничная 2-я.

¹⁴ Утреня. Молитва свечильничная 4-я.

¹⁵ Утреня. Молитва свечильничная 6-я.

¹⁶ Утреня. Молитва свечильничная 8-я.

¹⁷ 6-й час. Тропарь.

¹⁸ Этот стих псалма исполняется также в конце праздничных вечерни и утрени.

¹⁹ Чинопоследование оглашения.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Таинство Крещения.

²³ Воды.

²⁴ Таинство Крещения. Молитва на освящение воды.

²⁵ Там же.

²⁶ Молитва на измовение в 8-й день.

²⁷ Таинство Елеосвящения.

²⁸ Чинопоследование пострижения в рясофор.

²⁹ Более подробный список см. в: Православная Церковь о почитании Имени Божиего и о молитве Иисусовой. СПб., 1914. С. 56—67.

³⁰ Литургия св. Василия Великого. Молитва анафоры.

³¹ Исх. 28:12.

³² Ин. 10:3.

³³ Деян. 7:59.

³⁴ Рим. 1:8.

³⁵ Как показал И. Озерр в своем исследовании, посвященном именам Христа в раннехристианской литературе, имя «Иисус» использовалось применительно к Иисусу Христу без добавления других имен только в Евангелиях и в писаниях Дионисия Ареопагита; в прочих памятниках христианской литературы I—VII вв. чаще использовались имена «Христос», «Иисус Христос», «Господь Иисус», «Господь наш», «Господь наш Иисус Христос» и т.д. Так например, в сирийской версии 1-го тома творений преподобного Исаака Сирина (*Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa*. Ed. P. Bedjan. Leipzig, 1909) 150 раз упоминается «Господь Иисус», 75 раз «Христос», 44 раза «Господь наш» и лишь 18 раз «Иисус». Григорий Богослов чаще всего употребляет имя «Христос» и лишь изредка — имя «Иисус». В византийских литургических памятниках молит-

венные обращения к Иисусу Христу чаще всего имеют следующие формы: «Господи Иисусе Христе», «Владыко Господи Иисусе Христе, Боже наш», «Христе Боже» и т.д.; обращение «Иисусе» без добавления других имен Христа употребляется лишь в Акафисте Иисусу Сладчайшему (о котором будет сказано ниже). Таким образом, молитва Иисусова в ее классических формах — «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» — отражает наиболее распространенные в раннехристианской Церкви формы призывания Иисуса Христа в молитве. См.: *I. Hausherr. The Name of Jesus. The Names of Jesus Used by Early Christians. The Development of «Jesus Prayer».* Cistercian Studies 44. Kalamazoo, Michigan, 1978. P. 3—82.

³⁶ *Диадок, епископ Фотики.* Слово подвижническое 85 (Цит. в пер. еп. Феофана Затворника по изд.: Добротолюбие в русском переводе дополненное. Т. III. Изд. 2-е. М., 1900. С. 59).

³⁷ *Диадок, епископ Фотики.* Слово подвижническое 61 (С. 39).

³⁸ 1 Кор. 12:3.

³⁹ Ср.: Евр. 12:29.

⁴⁰ *Диадок, епископ Фотики.* Слово подвижническое 59 (С. 38).

⁴¹ *Евагрий.* О различных лукавых помыслах 42.

⁴² *Евагрий.* Умозритель 45; О молитве 74.

⁴³ *Евагрий.* Размышления 2.

⁴⁴ О нем см.: *Chitty D. J. Abba Isaiah.* — *Journal of Theological Studies*, 22, 1971. P. 47—72.

⁴⁵ На русском языке см.: Добротолюбие священного трезвения. Пер. еп. Феофана. Т. I. М., 1883. С. 209—327.

⁴⁶ Пс. 38:4 (Синод. пер: «Воспламенилось сердце мое во мне, в мыслях моих возгорелся огонь»).

⁴⁷ Евр. 12:29.

⁴⁸ Под «чтением» в аскетических текстах обычно понимается чтение Псалтири, шире — Священного Писания.

⁴⁹ Цит. по: Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их, собранные епископом Игнатием (Брянчаниновым). Изд. 4-е. Брюссель, 1963. С. 153—154.

⁵⁰ Митерикон. Собрание наставлений аввы Исаии всечестной инокине Феодоре. Пер. еп. Феофана. Изд. 2-е, доп. М., 1898. С. 45. Греческий текст не издан (св. Феофан Затворник переводил по рукописи XV в.). Те же две краткие формы молитвы Иисусовой см. в: *Дорофей Газский.* Сказание о святом Досифее, 10 (*Dorothee de Gaza. Ouvres spirituelles. Sources Chrétiennes* 92. Paris, 1963. P. 138. Рус. пер. в: Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Изд. 10-е. Шамордино, 1913. С. 14).

⁵¹ О датировке памятника см., в частности: *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы». — *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Богословские труды. Н. Новгород, 1996. С. 34—36; *В. М. Лурье.* Призвание Авраама. Идея монашества

и ее воплощение в Египте. СПб., 2000. С. 90. Архиепископ Василий датирует «Сказание» VI—VII вв., однако, по мнению В. М. Лурье, «Сказание» относится к середине V в.

⁵² I Фес. 5:17.

⁵³ Многополезное сказание об авве Филимоне, 10 (См.: Добротолюбие в русском переводе дополненное. Изд. 2-е. Т.3. М., 1900. С. 365).

⁵⁴ *Варсануфий и Иоанн*. Руководство к духовной жизни, вопр. 39 (Цит. по: Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни. Пер. с греч. Изд. 4-е. СПб., 1905. С. 28). Ср.: Пс. 144:18.

⁵⁵ Там же, вопр. 126 (С. 88). Ср.: Мф. 23:23.

⁵⁶ I Фес. 5:18.

⁵⁷ *Варсануфий и Иоанн*. Руководство к духовной жизни, вопр. 422 (С. 282).

⁵⁸ Там же, вопр. 423 (С. 282—283).

⁵⁹ Там же, вопр. 424 (С. 283).

⁶⁰ Там же, вопр. 666 (С. 421—422).

⁶¹ Там же, вопр. 716 (С. 440).

⁶² *Иоанн Синайский*. Лествица 15, 53 (Цит. по: Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Изд. 7-е. Сергиев Посад, 1908. С. 134).

⁶³ Там же 21, 7 (С. 156).

⁶⁴ Об этом термине см.: *I. Hausherr*. The Name of Jesus. P. 283—286.

⁶⁵ *Иоанн Синайский*. Лествица 15, 73 (С. 139).

⁶⁶ Там же 27, 61 (С. 241). И. Озэпп (см.: *I. Hausherr*. The Name of Jesus. P. 281—282) считает, что данное изречение принадлежит Георгию Арселаитскому, одному из синайских предшественников Лествичника, однако нам это предположение кажется не вполне обоснованным.

⁶⁷ Существуют значительные разногласия между учеными относительно датировки трактата Исихия. «Оксфордский словарь Христианской Церкви» датирует его VI—VII вв. (Oxford Dictionary of the Christian Church. Ed. by F. L. Cross and E. A. Livingstone. Third Edition. Oxford, 1997. P. 764), однако, ввиду того, что в трактате цитируются Максим Исповедник и Иоанн Лествичник, он не мог быть написан ранее середины VII в. В то же время нет оснований предполагать, что Исихий жил намного позже VII в., так как по стилю, тематике и даже фразеологии он гораздо ближе к Евагрию и Диадоху, чем, например, к поздневизантийским исихастам.

⁶⁸ Очевидно, первоначально глав было 200.

⁶⁹ См., в особенности, главы 5, 7, 8, 11, 14—16, 20, 21, 26, 28, 29, 30, 32, 39, 40, 41, 42, 46, 47, 52, 62, 88, 90, 91, 94, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 120, 122, 137, 142, 143, 149, 152, 153, 168, 169, 170, 171, 174, 182, 183, 187, 189, 196, 197.

⁷⁰ *Исихий*. О трезвении и молитве 152 (Цит. по: Добротолюбие в русском переводе дополненное. Изд. 2-е. М., 1895. С. 136).

- ⁷¹ Там же 41 (С. 119).
⁷² Там же 169 (С. 139).
⁷³ Там же 105 (С. 128).
⁷⁴ Там же 196 (С. 143).
⁷⁵ Там же 197 (С. 143).
⁷⁶ Там же 106 (С. 129). Ср.: Пс. 68:4.
⁷⁷ Там же 182 (С. 141).
⁷⁸ Букв. в греч. оригинале «с дыханием ноздрей твоих».
⁷⁹ *Исихий*. О трезвении и молитве 189 (С. 142).
⁸⁰ Ср.: *Иоанн Синайский*. Лествица 21, 7 (см. цитату выше).
⁸¹ *Исихий*. О трезвении и молитве 100 (С. 127—128).
⁸² Там же 5 (С. 114).
⁸³ Там же 39 (С. 119).
⁸⁴ Монах.
⁸⁵ *Исихий*. О трезвении и молитве 149 (С. 136).
⁸⁶ Там же 168 (С. 139).
⁸⁷ Там же 170 (С. 139). Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 27, 4 (SC 250, 80: «Вспоминать о Боге нужно чаще, чем дышать»)).
⁸⁸ *Исихий*. О трезвении и молитве 20 (С. 116).
⁸⁹ Там же 62 (С. 122).
⁹⁰ Там же 21 (С. 116). Ср. также главы 26, 42.
⁹¹ Там же 28 (С. 117).
⁹² Там же 46 (С. 120—121). Та же тема в главах 88, 98, 137, 143, 153, 174 и др.
⁹³ Там же 47 (С. 121).
⁹⁴ Там же 142 (С. 134).
⁹⁵ Там же 7 (С. 114).
⁹⁶ Там же 91 (С. 126).
⁹⁷ Там же 97 (С. 127).
⁹⁸ См.: *Василий (Кривошеин)*, архиепископ. Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы». С. 36—37.
⁹⁹ *Каллист (Уэр)*, епископ *Диоклийский*. Сила Имени. С. 196.
¹⁰⁰ Ср.: *Мейендорф Иоанн, протоиерей*. Святой Григорий Палама и православная мистика. В кн.: *Мейендорф Иоанн, протоиерей*. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 286.
¹⁰¹ *Исихий*. О трезвении и молитве 152 (см. цитату выше).
¹⁰² Характерно, что в эту же эпоху на Западе складывается культ имени Иисусова, заметно отличающийся от византийского. Этот культ, закрепленный специальным декретом II Лионского собора (1274), нашел отражение в латинской литургии, а также в многочисленных средневековых богословских трактатах, посвященных имени Иисусову. Многовековому развитию культа имени Иисусова подвел итог знаменитый трактат испанского мистика XVI в. Луиса де Леона «Имена Христа» (см.: *Louis de Leon*. *Los Nombres de Cristo*. *Des Noms de Jesus-Christ dans la Sainte Ecriture*. Traduite par l'Abbé V. Postel. Paris—Lyon, 1862). Подробнее о средневековом культе имени Иисусова и о почи-

тании так называемой священной триграммы (IHS) см. в: *I. Noye. Jésus (Nom de). — Dictionnaire de spiritualité VIII. Paris, 1974. Cols. 1114—1126.* См. также: *P. R. Biasotto. History of the Development of the Devotion to the Holy Name. New York, 1943; J. Metcalfe. The Name of Jesus. Tyters Green, 1988; W. Repges. Die Namen Christi in der Literatur der Patristik und des Mittelalters. — Trierer Theologische Zeitschrift 73. 1964. S. 161—177; A. Ruck-Schroder. Der Name Gottes und der Name Jesu. Neukirchener, 1999; L. Sabourin. Les noms et titres de Jésus. Bruges; Paris, 1963; L. Sabourin. The Names and Titles of Jesus: Themes of Biblical Theology. New York, 1967; Taylor V. The Names of Jesus. London, 1954.*

¹⁰³ См.: Церковь и время, №3 (16) 2001. С. 118—209 (об исихазме см. с. 185—194).

¹⁰⁴ Есть, впрочем, и защитники подлинности трактата, в основном среди отечественных исследователей. См., в частности, предисловие и комментарии А. Г. Дунаева к сб.: Путь к свяшенному безмолвию. Малоизвестные творения отцов-исихастов. М., 1999. С. 5—10, 147—152, 162—171. См. также комментарии В. М. Лурье к кн.: *Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Жизнь и учение святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 414—417.*

¹⁰⁵ См.: *Василий (Кривошеин), архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов (949—1022). Париж, 1980. С. 79—82.*

¹⁰⁶ О теме имен Божиих у преподобного Симеона см. в: *Иларнон (Алфеев), игумен. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М., 1998 (2-е изд.: СПб., 2001). С. 263—270.* Имеются, кроме того, сведения о почитании имен Божиих в среде учеников Симеона. Так, в «Житии преподобного Симеона Нового Богослова», написанном преподобным Никитой Стифатом (XI в.), рассказывается о некоем Иерофее, бывшем епископе, который, будучи учеником Симеона, отличался особенно благоговейным отношением к именам Божиим: «<...> Если ему случилось читать книгу, то, сколько бы раз ни попадалось имя “Бог”, или “Иисус”, или “Христос”, он прикладывал к этому божественному наименованию свой правый глаз, затем другой до тех пор, пока книга и грудь его не увлажнялись слезами» (Цит. по: *Никита Стифат, преподобный. Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, пресвитера и игумена монастыря святого Маманта Ксирокерка, 57. Пер. Л. А. Фрейберг. — Церковь и время, №2 (9), 1999. С. 182).*

¹⁰⁷ Метод священной молитвы и внимания (Цит. по переводу А. Г. Дунаева в сб.: Путь к свяшенному безмолвию. С. 16—18).

¹⁰⁸ Там же (С. 18—19).

¹⁰⁹ Там же (С. 19).

¹¹⁰ Пс. 33:9.

¹¹¹ Мф. 17:4.

¹¹² Метод священной молитвы и внимания (С. 20—21).

¹¹³ Выражение заимствовано из языка преподобного Макария Египетского (IV в.).

- ¹¹⁴ Метод священной молитвы и внимания (С. 23—24).
- ¹¹⁵ *Симеон Новый Богослов*. Главы богословские, умозрительные и практические 1, 64.
- ¹¹⁶ Т.е. внутри.
- ¹¹⁷ *Никифор Безмолвник*. О хранении сердца (Цит. по: Добротолубие священного трезвения. Т. 5. Изд. 2-е. М., 1900. С. 249—250).
- ¹¹⁸ Там же (С. 250—251).
- ¹¹⁹ Об этих авторах см., в частности: *Мейендорф Иоанн, протопресвитер*. История Церкви и восточнохристианская мистика. С. 295—297, 318—320; *Его же*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 11—16; *Дунаев А. Г.* Предисловие к кн.: Путь к свяшенному безмолвию. С. 10—14.
- ¹²⁰ 1 Фес. 5:17.
- ¹²¹ *Григорий Синаит*. Наставление безмолвствующим 1—4 (Цит. по: Добротолубие священного трезвения. Т. 5. Изд. 2-е. С. 216—218).
- ¹²² См.: Церковь и время, №3 (16), 2001. С. 185—194.
- ¹²³ *Григорий Палама*. Триады 1, 2, 3 (Цит. по: *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. Пер. В. Вениаминова. М., 1995. С. 43).
- ¹²⁴ *Макарий Египетский*. Духовные беседы 15, 20 (PG 24, 589 В).
- ¹²⁵ *Григорий Палама*. Триады 1, 2, 3 (С. 43—44).
- ¹²⁶ Там же 1, 2, 6 (Там же. С. 46).
- ¹²⁷ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах 4, 9.
- ¹²⁸ *Григорий Палама*. Триады 1, 2, 7 (С. 47—48).
- ¹²⁹ Там же 1, 2, 8 (С. 48—19).
- ¹³⁰ *Евагрий*. О молитве 36. После осуждения Евагрия на V Вселенском Соборе трактат «О молитве» был надписан именем Нила Синайского. См: *I. Hausherr*. Le 'De oratione' d'Evagre le Pontique en syriaque et en arabe. — *Orientalia Christiana Periodica* 5. Roma, 1939. P. 7—71; *I. Hausherr*. Le 'De oratione' de Nil et Evagre. — *Revue d'ascétique et de mystique* 14. Paris, 1933. P. 193—199.
- ¹³¹ *Исаак Сирин*. Том 2-й. Беседа 14, 11—14 (Цит. по: *Преподобный Исаак Сирин*. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты. Пер. с сир. М., 1998. С. 107—108).
- ¹³² О внешних формах молитвы см., в частности, в: *Габриэль (Бунге), иеромонах*. Скудельные сосуды. Практика личной молитвы по преданию святых отцов. Рига, 1999. С. 121—172.
- ¹³³ Т.е. молитва «Отче наш».
- ¹³⁴ Т.е. Иисусова молитва.
- ¹³⁵ Деян. 4:12.
- ¹³⁶ *Симеон Солунский*. О священной молитве (Цит. по: Добротолубие в русском переводе. Т. 5. С. 443—445).
- ¹³⁷ XIII в. датируется первая известная рукопись этого произведения. На славянский язык оно было переведено в XIV в. Вопрос об атрибуции и точном времени появления этого памятника однозначно не выяснен, однако ученые связывают его появление с афонским исихаз-

мом. См.: *Козлов Максим, протоиерей*. Акафист в истории православной гимнографии. — Журнал Московской Патриархии, №6, 2000. С. 84—85.

¹³⁸ Акафист Иисусу Сладчайшему. Икос 1.

¹³⁹ Там же. Икос 3.

¹⁴⁰ Там же. Икос 4.

¹⁴¹ Там же. Кондак 9.

¹⁴² Там же. Кондак 10.

¹⁴³ Там же. Икос 11.

¹⁴⁴ Помимо Акафиста Иисусу Сладчайшему, имеется еще и Канон Иисусу Сладчайшему, в котором имя Иисуса вставляется в текст с максимальной частотой: «Тя, Иисусе мой, молю: якоже блудницу, Иисусе мой, избавил еси многих согрешений, тако и мене, Иисусе Христе мой, избави, и очисти оскверненную душу мою, Иисусе мой» (песнь 8).

¹⁴⁵ *Мейендорф Иоанн, протопресвитер*. История Церкви и восточнохристианская мистика. С. 217—218.

¹⁴⁶ Пс. 62:2.

¹⁴⁷ Пс. 34:10.

¹⁴⁸ *Нестор Летописец*. Повесть временных лет (Цит. по: Полное собрание русских летописей. Л., 1926. С. 245).

¹⁴⁹ Киево-Печерский Патерик. Киев, 1870. С. 44. Ср.: *Hausherr I*. The Name of Jesus. P. 293.

¹⁵⁰ Памятники литературы Древней Руси. XI—начало XII века. М., 1978. С. 399.

¹⁵¹ *Podskalsky G*. La prière dans la Russie de Kiev: ses formes, son rôle, ses affirmations. — Mille ans de Christianisme russe 988—1988. Paris, 1989. P. 70—71.

¹⁵² См.: *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции русского монашества. В: Исторический вестник, №3, 1999. С. 89—152.

¹⁵³ *Нил Сорский*. Устав, гл. 1 (С. 18—22). Здесь и далее Устав цитируется по русскому переводу, изданному в: Нил Сорский. Сост. Р. Ермаков. М., 1995. Славянский текст см. в: Предание о жителстве скитском преподобного Нила Сорского. Служба и акафист преподобному отцу нашему Нилу, Сорскому чудотворцу. М., 1997. С. 50—202.

¹⁵⁴ Имеется в виду *Евагрий*. О молитве 11 («Стремись к тому, чтобы ум твой во время молитвы стал глухим и немым»). Знаменитый трактат Евагрия «О молитве» после осуждения Евагрия на V Вселенском Соборе был надписан именем Нила Синайского и под этим именем циркулировал в Византии и впоследствии на Руси. Относительно авторства Евагрия см.: *Hausherr I*. Le De oratione de Nil et Evagre. — Revue d'ascétique et de mystique 14. Paris, 1933. P. 193—199; *Hausherr I*. Le «De oratione» d'Evagre le Pontique en syriaque et en arabe. — Orientalia Christiana Periodica 5. Roma, 1939. P. 7—71; *Hausherr I*. Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique. Paris, 1960.

- ¹⁵⁵ Ср.: *Исихий*. О трезвении и молитве 152 (см. цитату выше).
- ¹⁵⁶ *Нил Сорский*. Устав, гл. 2 (С. 22).
- ¹⁵⁷ Там же, гл. 2 (С. 22—23).
- ¹⁵⁸ Там же, гл. 2 (С. 23).
- ¹⁵⁹ Там же, гл. 2 (С. 24—25).
- ¹⁶⁰ *Нил Сорский*. Устав (Цит. по: Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых Отцов и опытных ея делателей. Сост. игумен Харитон. Сортавала, 1936. С. 46—47).
- ¹⁶¹ *Иоанн Синайский*. Лествица 21, 7.
- ¹⁶² Ср.: Пс. 6:3 и Лествица 15, 80.
- ¹⁶³ *Нил Сорский*. Послание 1.
- ¹⁶⁴ Ср.: Пс. 16:9; 31:7.
- ¹⁶⁵ Пс. 70:12 и далее.
- ¹⁶⁶ Пс. 34:1.
- ¹⁶⁷ Ср.: Пс. 117:15—16.
- ¹⁶⁸ Пс. 6:3.
- ¹⁶⁹ *Нил Сорский*. Послание 2.
- ¹⁷⁰ Оригинальный славянский текст см. в: Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского. Часть I. Киев, 1895. С. 144—154. Русский пер. см. в: О молитве Иисусовой. Сортавала, 1936. С. 6—14.
- ¹⁷¹ Мф. 6:6.
- ¹⁷² *Феофилакт Болгарский*. Толкование на Евангелие от Матфея, гл. 6.
- ¹⁷³ *Димитрий Ростовский*. О молитве человека, уединившегося в клети сердца своего, поучаясь и молясь тайно, гл. I (Цит. по: О молитве Иисусовой. С. 6—8).
- ¹⁷⁴ Там же, гл. II (С. 10).
- ¹⁷⁵ I Фес. 5:17.
- ¹⁷⁶ I Кор. 14:19.
- ¹⁷⁷ Кол. 3:17.
- ¹⁷⁸ *Димитрий Ростовский*. О молитве человека, уединившегося в клети сердца своего, поучаясь и молясь тайно, гл. IV (С. 13—14).
- ¹⁷⁹ Лк. 1:38.
- ¹⁸⁰ Мф. 1:21.
- ¹⁸¹ Деян. 4:12.
- ¹⁸² Пс. 50:8.
- ¹⁸³ Песн. 1:2.
- ¹⁸⁴ Фил. 2:11.
- ¹⁸⁵ Ср.: Иак. 2:19.
- ¹⁸⁶ Ср.: Ин. 1:9.
- ¹⁸⁷ Фил. 2:10.
- ¹⁸⁸ *Иоанн Синайский*. Лествица 21, 7.
- ¹⁸⁹ Ср.: Рим. 10:10.
- ¹⁹⁰ I Кор. 2:2.
- ¹⁹¹ Св. Димитрий имеет в виду 64-е письмо *блаженного Иеронима*, посвященное изъяснению смысла одежд первосвященника (Epistula LXIV, ad Fabiolam, De veste sacerdotali, 17; PL 22, 617 = Творения

блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 2. Изд. 2-е. Киев, 1884. С. 182). В этом письме, толкуя упоминания о золотой дощечке с надписью «святыня Господня», крепившейся на кидаре первосвященника (Исх. 28:36—38; 39:30—31; Лев. 8:9 по Вульгате), Иероним утверждает, что на дощечке была начертана священная тетраграмма, обозначающая имя Божие: «Восьмая [одежда] — золотая дощечка, то есть, *sis zaab*, на которой написано имя Божие четырьмя еврейскими буквами — *joh, he, vav, he*, называемое у них неизреченным» (*Octava est lamina aurea, id est, 'sis zaab', in qua scriptum est nomen Dei Hebraicis quatuor litteris JOD, HE, VAV, HE, quod apud illos ineffabile nuncupatur*). Далее в том же письме (ст. 18) упоминается «золотая дощечка, лежащая на челе первосвященника, и написанное на ней имя Бога» (*aurei lamina quae in fronte pontificis est, inscriptumque nomen Dei*).

¹⁹² Деян. 9:15.

¹⁹³ *Димитрий Ростовский*. Слово на Обрезание Христово (Цит. по: Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Книга пятая. М., 1904. С. 8—13).

¹⁹⁴ Ср.: *Филарет (Дроздов)*, архимандрит. Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия. С. 20—21.

¹⁹⁵ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 14 (PG 94, 1156 A = Точное изложение православной веры. Творение св. Иоанна Дамаскина. С греч. перевел <...> А. Бронзов. СПб., 1894. С. 226).

¹⁹⁶ *Иоанн Дамаскин*. Слово против порицающих святыне иконы 3, 19 (Цит. по: *Св. Иоанн Дамаскин*. Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения. С греч. пер. А. Бронзов. СПб., 1893. С. 102).

¹⁹⁷ Об этом периоде см., в частности: *Смолич И. К.* Русское монашество 988—1917. М., 1999. С. 257—279.

¹⁹⁸ *Тихон Задонский*. Об истинном христианстве, кн. 2, ст. 3, гл. 2, §§ 313—316 (Цит. по: Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Т. 3. Изд. 5-е. М., 1889. С. 64—65).

¹⁹⁹ Неизменяема.

²⁰⁰ *Тихон Задонский*. Об истинном христианстве, § 313—314 (Цит. по: Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Т. 3. Изд. 5-е. М., 1889. С. 64—65).

²⁰¹ Там же, § 313 (С. 65).

²⁰² Там же, § 314 (С. 65—68).

²⁰³ Там же, § 315 (С. 68—69).

²⁰⁴ Там же, § 316 (С. 70—73).

²⁰⁵ Там же, § 316 (С. 71—72).

²⁰⁶ Там же, § 331 (С. 94).

²⁰⁷ Об истории издания «Добротолубия» см.: *Говорун С.* Из истории «Добротолубия». — Церковь и время, №1 (14), 2001. С. 262—295.

²⁰⁸ Об этом сочинении см.: *Четвериков Сергей*, протоиерей. Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Изд. 2-е. Париж, 1988. С. 149—170.

²⁰⁹ *Паисий Величковский*. Об умной или внутренней молитве, предисловие (Цит. по: Об умной или внутренней молитве. Сочинение блаженного старца схимонаха и архимандрита Паисия Величковского. Пер. со слав. Изд. 4-е Афонского русского Пантелеимонова монастыря. М., 1912. С. 5—6).

²¹⁰ Там же, гл. 1 (С. 7).

²¹¹ Там же, гл. 1 (С. 9—11).

²¹² Там же, гл. 1 (С. 11—12).

²¹³ Там же, гл. 1 (С. 13).

²¹⁴ Там же, гл. 1 (С. 14—15).

²¹⁵ Там же, гл. 2 (С. 18).

²¹⁶ *Паисий Величковский*. Об умной или внутренней молитве, гл. 2 (С. 18—19). Ср.: *Дорофей Газский*. Поучение 1-е (Рус. пер. в: Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Изд. 10-е. Шамордино, 1913. С. 19—25).

²¹⁷ *Паисий Величковский*. Об умной или внутренней молитве, гл. 2 (С. 23—24). Ср.: *Григорий Палама*. Беседа на Введение во Свята Святых Пречистой Владычицы нашей Богородицы (В кн.: Беседы иже во святых отца нашего Григория, архиепископа Фессалоникийского, Паламы. Пер. с греч. архим. Амвросия (Погодина). Т. 3. Монреаль, 1884. С. 85—137).

²¹⁸ *Паисий Величковский*. Об умной или внутренней молитве, гл. 2 (С. 34—35).

²¹⁹ Там же, гл. 3 (С. 35—37).

²²⁰ Там же, гл. 4 (С. 37—38).

²²¹ Там же, гл. 5 (С. 39—42).

²²² Там же, гл. 6 (С. 43—48).

²²³ *Паисий Величковский*. Крины сельные, гл. 11 (Цит. по: Крины сельные или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. О заповедях Божиих и о святых добродетелях. Архимандрита Паисия Величковского. 2-е издание русского Свято-Ильинского скита на Афоне. Одесса, 1912. С. 15—16).

²²⁴ *Паисий Величковский*. Крины сельные, гл. 23 (С. 25—26).

²²⁵ *Паисий Величковский*. Крины сельные, гл. 24 (С. 28—29).

²²⁶ Там же, гл. 26 (С. 31).

²²⁷ 1 Фес. 5:17.

²²⁸ *Паисий Величковский*. Крины сельные, гл. 28 (С. 39).

²²⁹ См.: *Четвериков Сергей, протоиерей*. Молдавский старец Паисий Величковский. С. 5—6.

²³⁰ *Филарет (Дроздов), митрополит Московский*. Об именах божественных. В кн.: *Святитель Феофан Полтавский, Новый Затворник*. Творения. СПб., 1997. С. 684—707.

²³¹ См.: *Филарет (Дроздов), митрополит Московский*. Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия. М., 1867. Сочинение написано в 1816 г. О нем см. в: *Флоровский Георгий, протоиерей*. Пути русского богословия. Париж, 1933. С. 169.

- ²³² Лк. 10:20.
²³³ Деян. 18:15.
²³⁴ Деян. 22:28.
²³⁵ Быт. 2:19.
²³⁶ Пс. 146:4.
²³⁷ Откр. 2:17.
²³⁸ Мр. 9:38.
²³⁹ *Филарет (Дроздов), митрополит Московский*. Слова и речи. Т. 2. М., 1874. С. 401—403 (Слово в день Тезоименитства Его Императорского Величества Благоверного Государя Императора Александра Павловича, 30.08.1825). Ср.: Об именах божественных. С. 686—687.
²⁴⁰ *Флоренский Павел, священник*. Столп и утверждение истины. Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 347.
²⁴¹ *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 2. С. 155 (Слово в день Благовещения Пресвятыя Богородицы, 25.03.1824). Ср.: Об именах божественных. С. 705—706.
²⁴² Ин. 1:1, 4.
²⁴³ *Макарий Египетский*. Беседа 12 (Цит. по: Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы, Послание и Слова. Изд. 4-е. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 96).
²⁴⁴ Ис. Нав. 10:12—13.
²⁴⁵ 3 Цар. 17:1.
²⁴⁶ 3 Цар. 17:14.
²⁴⁷ 3 Цар. 17:19—22.
²⁴⁸ 4 Цар. 2:21.
²⁴⁹ Деян. 3:6.
²⁵⁰ Деян. 9:40.
²⁵¹ *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 3. С. 231—233 (Слово в день обретения мощей преподобного Сергия, 5.07.1833). Ср.: Об именах божественных. С. 691—694.
²⁵² *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 3. С. 234 (Слово в день обретения мощей преподобного Сергия, 5.07.1833). Ср.: Об именах божественных. С. 694—695.
²⁵³ *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 5. М., 1885. С. 61 (Беседа при торжестве о рождении Его Императорского Высочества Великого Князя Алексия Александровича, 7.01.1850).
²⁵⁴ *Филарет Московский*. Об именах божественных. С. 687—689.
²⁵⁵ Там же. С. 701.
²⁵⁶ Пс. 148:7—13.
²⁵⁷ Ин. 17:3.
²⁵⁸ Пс. 71:19.
²⁵⁹ Пс. 33:4.
²⁶⁰ Пс. 92:1.
²⁶¹ Иезек. 43:5—7.

- ²⁶² *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 1. М., 1873. С. 237—238 (Речь по освящении храма во имя праведной Елисаветы, устроенного при сиротском училище 1812 года, находящемся в ведении Санкт-Петербургского женского Патриотического Общества, 27.05.1817).
- ²⁶³ *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 3. М., 1877. С. 317 (Слово пред присягою для избрания судей, 2.01.1834).
- ²⁶⁴ *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 4. М., 1882. С. 473, 475 (Слово пред приведением к присяге дворянства Московской губернии, пред его выборами, 9.12.1846). Ср.: Об именах божественных. С. 699.
- ²⁶⁵ Исх. 20:7.
- ²⁶⁶ *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 5. С. 349 (Беседа перед молебствием и присягою московского дворянства, 3.01.1856). Ср.: Об именах божественных. С. 702.
- ²⁶⁷ Исх. 20:7; Втор. 5:11.
- ²⁶⁸ *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 1. М., 1873. С. 23 (Беседа о молитве Господней, 23.10.1812). Ср.: Об именах божественных. С. 684. Ср.: Мф. 5:16.
- ²⁶⁹ Тим. 3:5.
- ²⁷⁰ 1 Пет. 1:23.
- ²⁷¹ *Филарет Московский*. Об именах божественных. С. 700—701.
- ²⁷² *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 3. С. 15 (Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы, 1826). Ср.: Об именах божественных. С. 689. Ср.: Ин. 17:4—6.
- ²⁷³ Фил. 2:9—10.
- ²⁷⁴ *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 3. С. 66 (Слово на Рождество Христово, 25.12.1826). Ср.: Об именах божественных. С. 690.
- ²⁷⁵ Ин. 16:23.
- ²⁷⁶ *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 4. С. 265 (Слово в день обретения мощей преподобного Сергия, 5.06.1843). Ср.: Об именах божественных. С. 697—698.
- ²⁷⁷ Западная терминология «заслуг» Спасителя используется Филаретом не только в словах и речах, но и в Катехизисе.
- ²⁷⁸ *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 4. С. 265—266 (Слово в день обретения мощей преподобного Сергия, 5.06.1843). Ср.: Об именах божественных. С. 698—699.
- ²⁷⁹ Песн. 1:2.
- ²⁸⁰ *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 4. С. 264 (Слово в день обретения мощей преподобного Сергия, 5.06.1843). Ср.: Об именах божественных. С. 696—697.
- ²⁸¹ *Филарет Московский*. Об именах божественных. С. 690.
- ²⁸² *Филарет Московский*. Слова и речи. Т. 4. С. 357—358 (Слово в день обретения мощей преподобного Сергия, во время возобновившейся и продолжающейся губительной болезни, 5.07.1848). Ср.: Об именах божественных. С. 699—700.
- ²⁸³ 1 Кор. 4:20.
- ²⁸⁴ *Филарет Московский*. Об именах божественных. С. 704.

- ²⁸⁵ О принадлежности Филарета Московского к традиции «умного делания» см. в: *Концевич М.* Оптиная пустынь и ее время. Джорданвилль, 1970. С. 131—163.
- ²⁸⁶ *Игнатий Брянчанинов.* О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником. С. 215 (Здесь и далее цит. по: Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Том первый: Аскетические опыты. Изд. 3-е. СПб., 1905).
- ²⁸⁷ Там же. С. 217.
- ²⁸⁸ Там же. С. 260.
- ²⁸⁹ *Игнатий Брянчанинов.* Слово о молитве Иисусовой. С. 239 (Здесь и далее цит. по: Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Том второй: Аскетические опыты. Изд. 2-е. СПб., 1886).
- ²⁹⁰ Там же. С. 251.
- ²⁹¹ Там же. С. 310.
- ²⁹² Пс. 71:8, 11, 14—17, 19.
- ²⁹³ *Игнатий Брянчанинов.* Слово о молитве Иисусовой. С. 239—240.
- ²⁹⁴ Пс. 28:2.
- ²⁹⁵ *Игнатий Брянчанинов.* Слово о молитве Иисусовой. С. 241. Ср.: Пс. 9:11.
- ²⁹⁶ Пс. 142:11.
- ²⁹⁷ Пс. 79:19.
- ²⁹⁸ Пс. 102:1.
- ²⁹⁹ *Игнатий Брянчанинов.* Слово о молитве Иисусовой. С. 242—244.
- ³⁰⁰ Мр. 16:17.
- ³⁰¹ Мф. 14:33.
- ³⁰² *Игнатий Брянчанинов.* Слово о молитве Иисусовой. С. 245—250.
- ³⁰³ Там же. С. 270.
- ³⁰⁴ Там же. С. 310—312.
- ³⁰⁵ *Игнатий Брянчанинов.* О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником. С. 274.
- ³⁰⁶ Хорошо известно печатное выступление Феофана Затворника против мнения Игнатия Брянчанинова о телесности ангелов.
- ³⁰⁷ Умное делание. О молитве Иисусовой. (Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей). Издание Ново-Валаамского монастыря. Сортавала, 1936. С. 45.
- ³⁰⁸ Там же. С. 15.
- ³⁰⁹ Там же. С. 16.
- ³¹⁰ Там же. С. 45.
- ³¹¹ Там же. С. 16.
- ³¹² Там же. С. 33.
- ³¹³ Там же. С. 38.
- ³¹⁴ Ин. 14:6.
- ³¹⁵ Там же. С. 57.
- ³¹⁶ Там же. С. 15—16.
- ³¹⁷ Там же. С. 16.
- ³¹⁸ Там же. С. 31.
- ³¹⁹ Там же. С. 185.

- ³²⁰ Там же. С. 185.
³²¹ Там же. С. 193—194.
³²² Там же. С. 31.
³²³ Там же. С. 32.
³²⁴ Там же. С. 73.
³²⁵ Там же. С. 109.
³²⁶ Там же. С. 97.
³²⁷ Там же. С. 38.
³²⁸ Там же. С. 125—126.
³²⁹ Там же. С. 58.
³³⁰ Там же. С. 56.
³³¹ Там же. С. 56.
³³² Там же. С. 56.
³³³ Там же. С. 58—59.
³³⁴ Там же. С. 34.
³³⁵ Там же. С. 32.
³³⁶ Там же. С. 112—113.
³³⁷ *Флоровский Георгий, протонерей*. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 400.
³³⁸ *Василий (Гролимунд), иеромонах*. Послесловие к кн.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Изд. 5-е, доп. Париж, 1989. С. 299. Подробные сведения об авторстве «Откровенных рассказов» и о различных редакциях книги см. в: *Пентковский А.* От «искателя непрестанной молитвы» до «Откровенных рассказов странника». — Символ, №27. Париж, 1992. С. 137—166. См. также: *Пентковский А.* Кто же составил Оптинскую редакцию рассказов странника? — Символ, №32. Париж, 1994. С. 259—278. Первоначальный вариант книги: *Михаил (Козлов), архимандрит*. Рассказ странника, искателя молитвы. — Символ, №27. Париж, 1992. С. 7—135.
³³⁹ Там же. С. 300.
³⁴⁰ *Киприан (Керн), архимандрит*. Предисловие к кн.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Изд. 5-е, доп. Париж, 1989. С. 6.
³⁴¹ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. С. 15.
³⁴² Там же. С. 22.
³⁴³ Там же. С. 26.
³⁴⁴ Там же. С. 26.
³⁴⁵ Там же. С. 26—27.
³⁴⁶ Там же. С. 28.
³⁴⁷ Там же. С. 28—29.
³⁴⁸ Там же. С. 29.
³⁴⁹ Там же. С. 30—31.
³⁵⁰ Там же. С. 33.
³⁵¹ Об этом выражении см., в частности: *Völker W.* Praxis und Theoria bei Symeon dem neuen Theologen. Wiesbaden, 1974. S. 313—

315; *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 112—123.

³⁵² Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. С. 43.

³⁵³ Там же. С. 49.

³⁵⁴ Там же. С. 50—52.

³⁵⁵ Там же. С. 104—105.

³⁵⁶ См.: Собрание писем святителя Феофана. Вып. VII. М., 1900. С. 164 (письмо №1156).

³⁵⁷ *Василий (Гролимунд), иеромонах.* Послесловие. С. 297.

³⁵⁸ Там же. С. 303.

³⁵⁹ *Каллист (Уэр), епископ.* Сила Имени. С. 190.

³⁶⁰ *Флоровский Георгий, протоиерей.* Пути русского богословия. С. 400.

³⁶¹ *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 2. СПб., 1893. С. 363.

³⁶² Там же. С. 144.

³⁶³ Пс. 32:9.

³⁶⁴ *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 2. С. 251.

³⁶⁵ Здесь и далее в цитатах из Иоанна Кронштадтского курсив наш.

³⁶⁶ 1 Кор. 3:9.

³⁶⁷ *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 4. СПб., 1893. С. 58.

³⁶⁸ *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 3. СПб., 1893. С. 135.

³⁶⁹ Исх. 20:7; Втор. 5:11.

³⁷⁰ Пс. 19:2.

³⁷¹ Пс. 141:8.

³⁷² Деян. 2:21.

³⁷³ *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 2. С. 309—310. Ср.: Пс. 49:15.

³⁷⁴ Там же. С. 238.

³⁷⁵ Там же. С. 129.

³⁷⁶ *Григорий Палама.* Триады III, 2, 7 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκδ. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Α΄. Σελ. 662—663 = *Святитель Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 312—313).

³⁷⁷ *Григорий Палама.* Письмо к Иоанну Гавре (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκδ. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Β΄. Σελ. 340).

³⁷⁸ *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 2. С. 239.

³⁷⁹ *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 1. СПб., 1893. С. 131.

³⁸⁰ *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 2. С. 422.

³⁸¹ Там же. С. 251.

³⁸² *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 3. С. 5.

³⁸³ *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 2. С. 231.

³⁸⁴ Там же. С. 310.

³⁸⁵ Там же. С. 247.

³⁸⁶ Там же. С. 128.

³⁸⁷ Там же. С. 367.

³⁸⁸ *Иоанн Кронштадтский*. Моя жизнь во Христе. Изд. Сойкина. СПб., 1903. С. 721.

³⁸⁹ *Иоанн Кронштадтский*. Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 2. С. 351—352.

³⁹⁰ В этих словах слышны отзвуки латинского учения о «веществе таинства», заимствованного отцом Иоанном из учебников догматического богословия.

³⁹¹ Полнее (слав.).

³⁹² Аллюзия на тропарь из 9-й песни пасхального канона преподобного Иоанна Дамаскина: «О Пасха велия и священнейшая, Христе! О Мудросте, и Слове Божий, и Сило! Подавай нам истее Тебе причащаться, в невечернем дни царствия Твоего».

³⁹³ *Иоанн Кронштадтский*. Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 4. С. 30—31. = Моя жизнь во Христе. Изд. Сойкина. СПб., 1903. С. 680.

³⁹⁴ *Филарет Московский*. Об именах божественных. С. 684.

³⁹⁵ *Иоанн Кронштадтский*. Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 1. С. 30.

³⁹⁶ *Иоанн Кронштадтский*. Моя жизнь во Христе. Изд. 2-е. Т. 3. С. 123.

³⁹⁷ Там же. С. 190.

³⁹⁸ Там же. С. 185.

³⁹⁹ Там же. С. 186.

⁴⁰⁰ *Флоровский Георгий, протонерей*. Пути русского богословия. С. 401.

⁴⁰¹ См.: Церковь и время, №3 (16), 2001. С. 194—196.

Священник *ДИМИТРИЙ ЛЕСКИН*

ОТРАЖЕНИЕ ИМЯСЛАВСКИХ СПОРОВ В ЧАСТНОЙ ПЕРЕПИСКЕ УЧАСТНИКОВ «НОВОСЕЛОВСКОГО КРУЖКА»

В русской философии есть несколько тем, которые одинаково дороги большинству ее представителей. Эти темы принадлежат к области проблем, вокруг которых традиционно вращалась мысль наших соотечественников. Решение связанных с ними вопросов считалось глубоко важным не только в мировоззренческом, но и в онтологическом смысле: в ответе на них крылась разгадка «тайны бытия» и причины человеческого существования, они носили яркий аксиологический характер. Все эти «магистральные» темы русской философии отмечены внутренним единством и подлинной цельностью. К ним можно отнести вопрос теодицеи и антроподицеи, с включением в него тем о богочеловечестве, человеческой свободе, причинах присутствия «мирового зла»; тему соборности, всеединства и Церкви — Теле Христовом; учение о символе; софиологию. В этих вопросах отечественная философия не мирилась со статусом «кабинетной» науки, но претендовала на мессианское значение, в постановке и разрешении их видя смысл и оправдание человеческого бытия.

К разряду таких сквозных тем, вне сомнения, относится и русская философия имени. Слово и язык, статус имени, значение произносимого и форма его связи с предметом — основные ее темы. Слово сосредоточивает в себе смысл и является его несомненным носителем, обладая *реальной* связью с называемым, или же оно — условный знак, кличка, только средство коммуникации, лишенное всякого онтологизма. Имя и именуемое, слово и предмет, факт бытия и его обозначение — каково их соотношение? Вопрос, от решения которого зависит сам статус человека в этом мире: есть ли он носитель подлинного знания, «владеющий над землею», которому дана власть называть предметы *своими именами*, постигая их сущность, или же его знания — условность, феноменальный процесс, не достигающий «тайны бытия».

Этот вопрос, ставший одной из актуальнейших тем русской философской мысли XX столетия, является также древнейшей общечеловеческой темой. Философия слова, учение о Логосе и имени как символически концентрированной сути слова — характерная черта человеческой мысли, начиная с первобытного ее периода. Воспринимая свою наделенность даром речи в качестве коренного отличия себя от мира живой и неживой природы, человек с самого начала своей мыслительной деятельности обращался к феномену слова.

«Философия имени» в России стала одной из магистральных тем, которой отдали дань многие русский философы. Нельзя не отметить, что в этом отношении русская мысль не была изолирована от мировых тенденций XX столетия, порой предвосхищая ходы европейской философии, которую также в истекшем веке отличало углубленное внимание к проблемам языка¹. Знаменателен тот факт, что во время, наступившее после безраздельного господства в философии рационализма и позитивизма, в эпоху психологизма и морализма в богословии, когда все настойчивее начинает звучать призыв: «Назад, к Отцам!» — именно вокруг слова и, прежде всего, Имени Божия разгораются споры, ставшие источником собственно русской философии имени. Речь идет о спорах вокруг Имени Божия, развернувшихся на Афоне в начале 1910-х годов.

Отечественная философская мысль в трудах священника П. Флоренского, протоиерея С. Булгакова, В. Ф. Эрна, А. Ф. Лосева дала реалистическую философию имени и слова, формирование которой проходило именно в контексте осмысления афонских событий 1912—1913 годов.

Последовавшая за ними богословско-философская полемика, не прекратившаяся и после революции 1917 года, послужила причиной написания таких центральных для русской религиозной философии произведений, как «У водоразделов мысли» и «Имена» П. Флоренского, «Философия имени» и «Трагедия философии» С. Булгакова, «Очерки античного символизма и мифологии», «Философия имени», «Вещь и имя» А. Ф. Лосева и др.

Вопрос о действенности Имени Божия, смысле его почитания, наличии или отсутствии в нем божественных энергий был отправной точкой для философского дискурса о природе всякого имени и слова, о соотношении имени и именуемого, формы и содержания, языка, сознания и природы. Богословская полемика, ставшая восприемницей евномианских споров об именах IV века, в которых был поставлен вопрос о границах богопознания, ико-

ноборчества VII—VIII веков, средневековых дискуссий реалистов и номиналистов и, наконец, «Паламитского синтеза» XIV столетия, была целиком укоренена в области православного богословствования, но вместе с тем с особой актуальностью ставила и чисто философские вопросы, в сфере как онтологии, так и гносеологии.

В философском рассмотрении афонские имяславцы, веровавшие, что в Имени Божиим, призываемом в молитве, присутствует Сам Бог, были исповедниками реалистического понимания имени, в то время как имяборческое крыло объединяло сторонников более рационалистического и номиналистического подхода, «видевших в именах только “инструментальное”, человеческое средство для выражения человеческих мыслей и устремлений к Богу»².

В качестве религиозного спора афонские события затронули большое количество русских философов, группировавшихся вокруг «Кружка ищущих христианского просвещения», как то: самого М. А. Новоселова, В. А. Кожевникова, Ф. Д. Самарина, А. А. Алексеева (Аскольдова), князя Е. Н. Трубецкого, П. Д. Кузнецова, священника Валентина Свенцицкого, священника Александра Ельчанинова и др.

Исключительно характерными представляются философские взгляды на проблему имени представителей духовных школ, архиереев, священнослужителей и монашества Православной Церкви, во всей выразительности явившие «странный и болезненный разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью»³. Знакомство со взглядами ряда русских иерархов, выступивших против имяславия, свидетельствует об их знакомстве с западноевропейской философией и приверженности определенным взглядам, в которых их оппоненты не без основания видели кантианство и позитивизм. Здесь также становятся очевидными те пути, по которым шла русская богословская мысль, долгое время не могущая освободиться от духа схоластической учености и рационалистического антимистицизма. Богословие, по замечанию того же протоиерея Георгия Флоровского, «развивалось в России в искусственной и слишком отчужденной среде, становилось и оставалось школьной наукой»⁴, уделом просвещенной церковной «интеллигенции», недоступным «невежественным монахам-простецам», о которых столь часто вспоминали имяборцы.

В связи с этим имяславские афонские споры представляются тем срезом духовной и интеллектуальной жизни русского

православного общества, который исключительно ярко позволяет характеризовать начала направлений и ходов отечественной религиозно-философской мысли, приведших впоследствии как к софиологии священника Павла Флоренского и протоиерея Сергия Булгакова, так и к «неопатристическому синтезу» архиепископа Василия (Кривошеина), архимандрита Киприана (Керна), В. Н. Лосского, протоиерея Иоанна Мейендорфа.

В настоящее время очевиден растущий интерес к имяславским спорам 1910-х годов, ставшим крупным богословским событием в жизни Русской Православной Церкви. Но именно сегодня особенно остро ощущается их незавершенность, а в церковном понимании — отсутствие четкого соборного определения, касающегося имяславской проблематики, в связи с чем появляющиеся ныне публикации часто ограничиваются некритическим пересказом суждений противостоявших сторон или вынесением «не подлежащих обжалованию приговоров» в духе дореволюционной полемики⁵. Вместе с тем, значение этого крупнейшего богословского движения трудно переоценить. Работы священника Павла Флоренского, протоиерея Сергия Булгакова, В. Ф. Эрнэ, А. Ф. Лосева и вся традиция «философии имени» в России, восходящая к афонским событиям, позволяют рассматривать имяславские споры в широком философском, историко-культурном, семиотическом и прочих контекстах. При этом догматическая составляющая вопроса остается, без сомнения, важнейшей.

Как уже говорилось, ни беспристрастный обзор «афонской смуты», ни детальное изучение взглядов адептов имяславия и имяборчества, ни, тем более, исследование традиции почитания Имени Божия в святоотеческом Предании еще не осуществлены. Однако вопросом об Имени Божием, по утверждению протоиерея Сергия Булгакова, определяется «основная магистраль современного православного богословствования»⁶.

При исследовании вопроса об афонских спорах выясняется, что огромное большинство литературы, написанной по этому поводу, носит публицистический и полемический характер. Исключительно мало богословско-философских работ самих участников споров. Официальные документы представлены в основном определениями Константинопольской Патриархии и Русской Православной Церкви, носящими более дисциплинарный, чем догматический характер (исключением являются «Отзыв Халкинской богословской школы» от 30 марта 1913 года и «Послание Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода» от 18 мая 1913 года).

В качестве основных источников мы можем выделить:

1. Собственно имяславческие труды. Сюда относятся книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (три издания), многочисленные книги, статьи, реплики отца Антония (Булатовича), а также коллективные имяславческие работы, наиболее значительные из которых собраны в книге «Имяславие» (СПб., «Исповедник», 1914).

2. Труды имяборческой стороны. Сюда относится ряд статей митрополита Антония (Храповицкого), архиепископа Никона (Рожественского), инока Хрисанфа (Минаева), священника Х. Григоровича и С. В. Троицкого. Данные работы являются лишь эпизодом творческой деятельности главных представителей имяборческого крыла и нуждаются в рассмотрении в контексте других произведений тех же авторов. Это позволяет сделать ряд важных выводов: например, на взгляд автора, крайнее и непримиримое имяборчество архиепископа Антония (Храповицкого) выводимо из психологизма и морализма его богословской системы.

3. Официальные церковные документы.

4. Философские тексты, принадлежащие священнику Павлу Флоренскому, протоиерею Сергию Булгакову, В. Ф. Эрну, А. Ф. Лосеву, а также эпистолярное наследие участников «Новоселовского кружка».

5. Обилие полемической литературы, помещенной в *журналах*: «Церковные ведомости», «Русский инок», «Миссионерское обозрение», «Дым Отечества», «Итоги жизни», «Русская мысль», «Христианская мысль», «Странник», «Исторический вестник», а также в *газетах*: «Голос Москвы», «Колокол», «Русская молва», «Московские ведомости», «Новое время», «Русской слово», «Голос Церкви».

Научное изучение Афонских споров об имени Божиим в России началось только в последние два десятилетия. Единственным крупным исследованием вопроса о почитании Имени Божия более раннего периода являются 18—20 главы из книги архиепископа Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935), в которых целыми страницами пересказываются фрагменты книг и статей С. Троицкого. Написанная в разгар полемики с софиологией отца Сергия Булгакова и затрагивающая вопрос об имени Божиим в качестве периферийного, книга в своей «имяборческой» части лишена объективного научного значения. Начиная с 1980-х годов, к афонским спорам обращаются С. С. Хоружий⁷ в исследованиях мировоззрения отца Павла Флоренского и протоиерея Сергия Булгакова, игумен Андроник (Трубачев) и С. М. Половинкин⁸ в

процессе изучения наследия священника Павла Флоренского, протоиерей Александр Геронимус⁹, игумен Иларион (Алфеев)¹⁰, игумен Антоний (Логоинов)¹¹, В. М. Лурье¹², В. И. Постовалова¹³, А. Г. Кравецкий¹⁴ в своих лингво-философских, богословских и церковно-исторических статьях.

Имяславское движение привлекает внимание и зарубежных исследователей, прежде всего греческих и французских¹⁵. Интерес в русскому имяславию во Франции обусловлен тем, что в этой стране образовалось религиозно-интеллектуалистское течение, интерпретирующее афонские споры в духе иудейского культа имени.

Вопрос об Афонских спорах становится одной из важнейших тем на таких крупных богословских и философских форумах как Богословская конференция Русской Православной Церкви (2000 г.), Международные Рождественские образовательные чтения, ежегодные Чтения памяти протоиерея Всеволода Шпиллера, проводимые Свято-Тихоновским богословским институтом, «круглые столы», которые организует Российский межвузовский центр по русской философии и культуре¹⁶. Синодальная богословская комиссия Русской Православной Церкви включила вопрос о почитании имени Божия в каталог тем, нуждающихся в скорейшем выяснении.

Если непосредственно научное изучение имяславского вопроса началось в последние годы, то осознание его в качестве «магистральной» темы русской богословско-философской мысли наличествовало весь период, начиная с 1920-х годов. В связи с этим в той или иной степени к нему обращались многие деятели русской эмиграции и прежде всего представители линии «неопатристического синтеза». Указания на афонский вопрос мы находим в книгах и письмах митрополита Вениамина (Федченкова), протоиерея Геооргия Флоровского, архиепископа Софрония (Сахарова), В. Н. Лосского, а в России — патриарха Сергия (Страгородского), епископа Вениамина (Милова) и др.

Помещенная в журнале «Церковь и время» статья Д. Горбунова «Краткая история имяславских споров»¹⁷ вместе с опубликованными в 33-м сборнике Богословских трудов материалами к истории спора о почитании имени Божия¹⁸ воспринимается как приглашение к выяснению существеннейшего вопроса на страницах серьезных богословских журналов — благодатная возможность, которой не было в России предреволюционных лет. Предлагаемый ниже материал продолжает это важное начинание. Вместе с тем представляется, что вынесение окончатель-

ных суждений и беспепелляционных заявлений, претендующих быть единственно допустимыми ответами на вопрос, от обращения к которому всегда «будет волноваться верующее сердце», к которому «отныне и навеки будет влечься созерцательный ум»¹⁹, еще не пришло. Однако постановка вопроса во всей его масштабности, лишенная сиюминутной полемичности, представляется делом назревшим и духовно своевременным. В связи с чем нельзя не присоединиться к мнению игумена Андроника (Трубачева) о том, что «афонский спор об имени Божиим должен быть соборно изучен, после этого обсужден и представлен на решение Поместного Собора, как это и предполагалось Постановлением Святейшего Патриарха Тихона и Священного Синода 21 (8) октября 1918 года»²⁰.

Афонские споры буквально всколыхнули Россию. О них писали все — политики и ученые, газетные публицисты и музыканты, журналисты и философы. Однако ошибочно было бы предположить, что большинству писавших была ясна суть возникшего движения: слишком внешне несовременно оно было, слишком напоминало споры того «мрачного средневековья», которое так не любила либеральная часть российской общества. Секулярный дух того времени даже самую религиозную подоплеку афонских споров пытается перевести в более привычный ему политический или социальный ключ.

Существо и бездонная глубина нового догматического движения оставались недоступными основной массе представителей пишущей России. По замечанию В. Эрн, «прогрессивные» и «радикальные» русские издания отклоняли статьи об имени Божиим из особого «просвещенного» пренебрежения ко всей этой «дикой» и «темной» истории, к этому непонятному, так напоминающему средневековье, спору. Действительно, рационально, «научно» мыслящей интеллигенции был глубоко чужд и безразличен пафос афонских монахов, а потому никакой реакции, кроме пересказа «пикантных» подробностей событий, от этой части русского общества не последовало. И в 1910-е годы позитивизм остается массовым интеллигентским сознанием.

Мимо споров прошли также и представители «нового религиозного сознания», не желавшие видеть в «мертвой» и «косной» «исторической Церкви» даже *возможность* живого и всеобъем-

лющего догматического движения. Чаявшим «третьего завета» и «новой церкви Иоанна Богослова» значительно интереснее были русские хлысты и иные «народные мистики», чем серьезные споры в «реакционной церковной среде».

Наконец, о событиях на Афоне вынужденно молчали и крупные богословские журналы, которые, по мысли того же Эрна, могли бы это сделать «с большим успехом и с большей полнотой и авторитетностью», чем те, кто писал по этому вопросу. Молчание являлось доказательством внешней несвободы русской богословской мысли.

Для большинства периодических изданий того времени афонские споры — повод лишний раз поглумиться над косностью Синода, бессмысленной жестокостью государственной машины России, затхлостью и застоєм политической системы. И в таких изданиях монахи-афонцы более напоминают радикалов-революционеров «от Церкви» или активистов «православного стачечного движения». Газеты «Голос Москвы», «Русская молва», «Новое время», еженедельный журнал «Дым Отечества» (т.е. издания консервативной и либерально-кадетской направленности) решают свои политические задачи борьбы с современным им кабинетом министров или Синодским руководством. Однако именно они предоставляют свои страницы настоящим участникам споров: отцу Антонию (Булатовичу), М. А. Новоселову, который часто выступал под псевдонимом, и др.

Этим изданиям противостоят журнал «Русский инок» (до 1914 г.), официальная церковно-политическая ежедневная газета «Колокол» и «Миссионерское обозрение» (в 1916 г. их издатель-редактор В. Н. Скворцов, чиновник особых поручений при обер-прокуроре Священного Синода изменяет свой курс, издания становятся апологетическими по отношению к имяславцам) и, конечно же, «Церковные ведомости» — еженедельник, издаваемый Священным Синодом. Все они отстаивают официальную политику церковной иерархии.

Публикации всех этих органов печати, особенно в первый период (1912—1914) чужды беспристрастности и не содержат глубокого, соответствующего его масштабам, рассмотрения спора. Вот как характеризует в одном из писем сложившуюся ситуацию Г. А. Рачинский²¹ — председатель Московского религиозно-философского общества памяти В. Соловьева, исполнительный директор издательства «Путь», человек, который значительно глубже большинства современников был проникнут смыслом афонских событий: «А зима, думается мне, предстоит бурная:

история новой “ереси” о имени Иисусовом, как Вы, вероятно, заметили из газет, принимает все более гнусные формы; военная экспедиция епископа Никона на Афон, арест монахов и рассылка их в изгнание по русским монастырям — все это создает такое положение, на которое нельзя не откликнуться, под риском быть осужденным за религиозное равнодушие и попасть под проклятие тех, “кто дело Божие делают небрежно”! Ужасно боюсь, что из этого ничего не выйдет: *поговорят, покипятятся и бросят бедных монахов на произвол судьбы...*»²². (Курсив наш. — Д. Л.)

Характерно в этом отношении письмо иеромонаха Антония (Булатовича) М. А. Новоселову с Афона в 1912 году, сопровождающее рукопись его книги «Апология веры во имя Божие и имя Иисус». В нем отец Антоний прежде всего излагает учение новой ереси имяборчества. Она: 1) отвергает веру в неотделимость имени Божия от Бога и в то, что имя Божие есть Сам Бог, низводя имя Господне на степень простого, мертвого, тварного слова; 2) отрицает присущую имени Божию силу (энергию); 3) низводит имя Иисус на степень «имени, меньшего всякого имени», утверждая, что Христос принял его только в человечестве Своем.

«На стороне сих имяборцев стоят высокоумные интеллигенты, которым, очевидно, кажется невероятным по гордости ума их вера во Имя Божие и непонятен страх и благоговение перед Именем Божиим, которым искони отличалась ветхозаветная Церковь и новозаветная Православная». На сторону имяборцев стал архиепископ Антоний Волынский, с чьего одобрения была напечатана *прехульная* статья в «Русском иноке». Изложив печальные обстоятельства восстания на имя Божие, отец Антоний с сомнением обращается к известному защитнику Православия: «Не поревнуете ли Вы, прочтя, присылаемую мною Апологию о Имени Господнем, *еще имате веру в Него?* Воистину Имя Божие ныне *для высокоумных и интеллигентных переучек стало совершенно ничто!* (Курсив наш. — Д. Л.). И Бог-то уже стал не Бог, а так, нечто вроде доброго товарища — в воображении современников, утративших по нечувствию всякий страх. Но Вы, как и я, принадлежите к интеллигентствовавшим и покаявшимся²³, почему и надеюсь найти у Вас отклик»²⁴.

Выбор отца Антония оказывается верным. Именно «Кружок ищущих христианского просвещения», или Новоселовский кружок — по имени его главы Михаила Александровича Новоселова, «аввы Михаила», — становится центром «философского» имяславия.

Сформировавшийся к 1907 году, к началу Афонских споров, кружок включал таких выдающихся людей как Ф. Д. и А. Д. Самарины, В. А. Кожевников, П. Б. и С. П. Мансуровы, А. А. Корнилов, А. И. Новгородцев, князь Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, А. А. Тихомиров, В. Н. Свенцицкий, А. В. Ельчанинов, С. Н. Дурылин, П. Д. Кузнецов, С. А. Цветков [секретарь отца Антония (Булатовича) в 1913—1914 годах], С. Н. Булгаков, отец П. Флоренский, отец И. Фудель. Кружок духовно окормлялся епископом Феодором (Поздеевским) и старцами Зосимовой пустыни схиигуменом Германом и иеросхимонахом Алексием. Кружок осознавал себя полностью «внутри церковной ограды», связывая судьбу России с судьбой Русской Православной Церкви. «Крепкая укорененность в жизни Церкви при всей широте научного кругозора и подхода и просветленная трезвенность, проникавшая всю работу» были отличительной чертой кружка. Ставя своей целью «приводить отбившихся от веры в Церковь в Её лоно и дать им возможность пережить живое христианство, христианство со Христом»²⁵, кружок вел широкую издательскую деятельность, выпуская регулярные книжки «Религиозно-философской библиотеки» (1902—1917). Одной из главных целей кружка было содействовать воцерковлению интеллигенции.

За период своего существования кружок несколько раз вступал в столкновение с Синодальной властью, например, в вопросе об отношении к Г. Распутину. Одной из серьезнейших полемик, в которой кружок в лице своих «младших» представителей занял однозначную позицию, стали имяславческое движение и Синодальное осуждение его.

Далеко не все члены «Кружка» высказались в печати по поводу «афонской смуты». Однако их частная переписка за период с 1912 по 1917 год (в некоторых случаях и позднее, вплоть до конца 1920-х годов) дает богатый материал для понимания значения имяславческих споров для религиозно-философских кругов того времени. Нет практически ни одного мыслителя, который, находясь хотя бы в относительной близости к «Кружку ищущих христианского просвещения», не откликнулся бы на афонские события.

Значительная часть эпистолярного материала остается неопубликованной, что затрудняет изучение позиций Ф. Д. Самарина, Е. Н. Трубецкого, В. А. Кожевникова, С. А. Аскольдова, чьи мысли относительно имяславия не были сформулированы в специальных работах. Но по тому, какое место в переписке занимают споры, можно судить о степени вовлеченности того

или иного мыслителя в это бурное догматическое движение. Переписка «кружковцев» позволяет увидеть, что они не ограничились кулуарным обсуждением животрепещущего вопроса, но проводили консультации, встречались для выработки единой точки зрения, пытались воздействовать на официальных лиц.

Кружок изначально занял имяславческую позицию, причем в самой определенной форме. Более того, основная часть его членов восприняла возникшие споры как подлинное посещение Божие, настоящее догматическое движение, которое вопреки всему свидетельствовало о живом духе Православия. Афонские споры понимались «кружковцами» как *всеправославное событие, выражающее самое сокровенное, что есть в Церкви Христовой, — его «душу»*.

Можно выделить несколько основных моментов, общих для всех «кружковцев». Прежде всего, это осознание вопроса об имени Божием как центрального положения всего христианского богословия; обретение в нем «догмата, в отрицании которого содержится отрицание всех догматов». Известны слова отца Павла Флоренского, где он относит учение о почитании имени Божия к темам, думая о которых, «всегда будет волноваться верующее сердце, и влечься к которым всегда будет созерцательный ум»²⁶.

Общим для «кружковцев» является осуждение покушения имяборчества на святыню почитания Христова имени как глубоко чуждого по своему духу основам православной догматики.

Наконец, всем членам кружка Новоселова присуще мистическое понимание исторических потрясений России (первая мировая война и Октябрьская революция) которые они считают карою за отступление Руси от истинного почитания имени Божия. Это настроение выразил «младший» имяславец А. Ф. Лосев, заявив на следствии в 1930 году, что «похуление Имени Божия непризнанием имяславческого учения — это есть снятие печати, которой был запечатлен сатана»²⁷.

Таким образом, члены Новоселовского кружка не могли быть сторонними наблюдателями афонских событий. Они печатают и готовят к печати сборники статей, пытаются организовать встречу с архиепископом Никоном (Рождественским), дискутируют с С. В. Троицким, ищут возможности воздействовать на Синод с целью получить разрешение на свободное обсуждение споров об имени Божием в богословских журналах России.

Практическая направленность деятельности «кружковцев» имела своим источником труды М. А. Новоселова²⁸, этого «столпа Православия» начала XX века. В своем письме к В. Розанову другой активный участник споров — В. А. Кожевников, охарактеризовал его так: «Прямолинеен и непоколебим, весь на пути святоотеческом, и смолисто-ароматных цветов любезной пустыни, и фимиама “дыма кадильного” ни на какие орхидеи, ни на какие пленительные благовония царства грез не поменяет; а вне “царского”, святоотеческого пути для него все остальные сферы — царство грез, и их горизонты, глубина и прелести — только “преlestь” (в аскетическом смысле!)»²⁹.

Просветительская деятельность Новоселова была высоко оценена Церковью: вместе с Ф. Д. Самариним и В. А. Кожевниковым Советом Московской духовной академии и Святейшим Синодом он был в конце 1912 года утвержден в звании почетного члена МДА. Притом Новоселов всегда оставался независимым по отношению к иерархии, видя духовный авторитет прежде всего в старчестве и в соборном единении всей Церкви — Тела Христова. Он был одним из самых горячих сторонников созыва Поместного Собора, но не в епископате, представителей которого не раз называл «церковными чиновниками» и т.п.

Новоселов, страстный защитник имяславия, видел в борьбе с ним глубочайшее отступление от Православия, и в революции усмотрел кару за отступление от достойного почитания имени Божия. Новоселов почти не выступал в печати по догматической стороне дела (известны три печатных выступления за подписью Новоселова, из которых одно: «Архиепископ Никон — распространитель ереси», принадлежит отцу Павлу Флоренскому), но организовывал выступления других и издавал сочинения имяславцев [«Апология веры» отца Антония (Булатовича), «Разбор Послания Святейшего Синода» В. Ф. Эрн, «Материалы к спору о почитании Имени Божия»].

Убеждения Новоселова разделяли П. Флоренский, С. Булгаков, В. Эрн. Они нередко призывали Новоселова к осторожности в высказываниях. В то же время старшие члены кружка (Самарин, Мансуров, Кожевников) не решались занять определенную позицию, особенно после осуждения «имябожничества» Святейшим Синодом.

Новоселов состоит в переписке с отцом Антонием (Булатовичем), многими кружковцами, чиновниками Синода и исключитель-

но ярко высказывает свою чуждую всякого компромисса и «теплохладности» позицию. Глубоко и содержательно раскрывает свое «имяславиe» в письмах отец Павел Флоренский. В доступном нам эпистолярном наследии С. Н. Булгакова прослеживается большая вовлеченность этого философа в споры, однако здесь она имеет прежде всего практический, организационный характер. То же можно сказать и о переписке В. Ф. Эрнa. Значительно менее ясна позиция В. А. Кожевникова и Е. Н. Трубецкого (к «Кружку» не принадлежавшего, но бывшего одним из руководителей идейно близкого к нему московского книгоиздательства «Путь»).

Новоселов, видимо, первым из религиозно-философских кругов откликается на возникшее афонское движение, и уже никогда размышления об имени Божием не оставляли его. В своей переписке с П. А. Флоренским, И. П. Щербовым, Ф. К. Андреевым, Ф. Д. Самариным, В. А. Кожевниковым и другими он неизменно подчеркивает значимость возникших споров. Одним из первых Новоселов реагирует в печати на афонские события, издав первоначально «Апологию» отца Антония (Булатовича) в своей «Религиозно-философской библиотеке», а затем и два издания «Материалов к спору о почитании Имени Божия» (1913), где помещен его обширный анонимный «отклик» на Послание Святейшего Синода³⁰.

Переписка М. Новоселова позволяет увидеть, как деятельно включился мыслитель в обсуждение догматического спора. Еще в 1912 году Новоселов пишет Флоренскому, тогда редактору «Богословского вестника»: «В последнее время возник страстный спор по поводу книги схимонаха Илариона “На горах Кавказа”. Книга эта особенно взволновала иноков старого Афона и некоторых наших *лучших* из русских обителей. Против книги о. Илариона резко выступил “Русский инок”, поместив на своих страницах сурово-обличительные статьи инока Хрисанфа и некоторых других афонцев. Статьи эти были одобрены арх. Антонием Волынским, который и сам напечатал резкое осуждение отца Илариона. В ответ на эти нападки и в защиту книги раздалось голоса из разных обителей, русских и Афонских. Главным пререкаемым пунктом является вопрос о мистической сущности Иисусовой молитвы, который *сводится по преимуществу к выяснению природы Имени Божия...* (Выделено нами. — Д. Л.) Легко видеть принципиальную *важность* этого последнего вопроса. Ввиду этого было бы желательно видеть на страницах “Богословского вестника” серьезное и беспристрастное обсуждение пререкаемого учения»³¹.

Никаких материалов в «Богословском вестнике», однако, не появилось.

Новоселов посылает запросы, проводит консультации, через И. П. Щербова (преподаватель нравственного богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии, близкий к синодским кругам) стремится воздействовать на готовящееся решение Синода с целью не допустить признания учения отца Илариона и отца Антония ересью. Особенные надежды в то время возлагаются на С. Троицкого — «главного богослова имяборцев», — первоначальная позиция которого действительно была значительно более близкой имяславцам, чем последующая. [«Ознакомившись со статьями Антония (Булатовича. — Д. Л.), никакой ереси не нашел», — пишет о нем, как выяснилось позже, не совсем достоверно И. Щербов отцу П. Флоренскому в мае 1913 года³².]

Новоселов активно участвует в попытке мирно уладить спор на основании «антитезисов» С. Троицкого, которые были, хотя и с оговорками, приняты также отцом Антонием (Булатовичем) и отцом Павлом Флоренским. События прошли мимо этой попытки: «имяславию» было усвоено имя «имябожие», оно было осуждено как «новоизмышленная ересь».

После осуждения Синодом Афонского движения Новоселов впадает в уныние. У него появляются мысли о закрытии издания «Религиозно-философской библиотеки». Ему пишут друзья — И. П. Щербов, Ф. Д. Самарин и др., — стараясь смягчить его боль. И действительно, через некоторое время Новоселов начинает с прежней энергией отстаивать имяславию как наиболее полное и верное раскрытие православного вероучения. Этой позиции Новоселов остается верен до конца своих дней. В 1920-х годах М. А. Новоселов известен как епископ Катакомбной церкви Марк. Разрыв его с Московской Патриархией выводим не менее из его «имяславия», чем из «большевистской плененности» официальной Церкви.

Уже в своей статье «Папизм в Православной Церкви»³³ он останавливается на «папистском» духе Послания Святейшего Синода. Возможно ли в Православной Церкви католическое учение о непогрешимости и безусловном авторитете учений, исходящих из уст ее священноначалия? Может ли оно узурпировать право быть голосом Церкви, которая есть «столп и утверждение истины»? Новоселов решительно отрицает такую идею. «Мы с изумлением прочитали и с негодованием отвергаем заключительную мысль Синодального Послания, выраженную так: *«теперь, когда высказались и Константинопольская, и Российская церковная власть,*

их (отца схимонаха Илариона, иеросхимонаха Антония и их единомышленников) дальнейшее настаивание на своем будет уже *противоборством истине*". Такое утверждение есть незаконное посягательство на неотъемлемые права церковного тела, хранителя веры — народа православного». Новоселов напоминает мысль А. С. Хомякова, что непогрешимость Церкви почует лишь в ее *вселенскости*, объединенной взаимной любовью. Синод забыл об этой истине, как и об Исповедании веры восточных патриархов 1848 года, в котором говорится: «У нас ни патриархи, ни соборы не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель веры у нас — самое Тело Церкви, то есть самый народ». Ныне, после своего осуждения, Синод стремится заглушить всякую богословскую полемику вокруг Послания, почитая себя единственным хранителем церковной истины, что есть подлинный папизм³⁴.

Свою задачу в 1913—1917 годах Новоселов видит прежде всего в том, чтобы привлечь к обсуждению вопроса об имени Божиим лучшие богословские и философские силы России. И здесь он во многом преуспевает. Вне сомнения, Новоселов отстаивает «имяславие» на совершенно иных основаниях, чем Эрн или Флоренский. Для него нет необходимости привлекать для защиты его авторитет Платона и мирового идеализма. Напротив, это оскверняет чистоту учения. Флоренскому он шуточно напоминает: «Отче Павле, блаженному Иерониму сказано: "Ты не христианин, а цицеронианец"! Кто же Вы, оставляющий семью, кандидатское сочинение и проч. ради *подхристианизированного эллинизма*? Да хранит Вас преподобный Макарий Египетский, изрекший *ничто* о Платоне и К°»³⁵.

В большинстве писем, написанных Новоселовым в этот период, упоминаются действия, связанные с имяславческой темой. Вся значимость для Новоселова решения этого догматического вопроса предстает в его письме к П. Б. Мансурову, написанном в конце 1918 — начале 1919 года. Видимо, причиной его послужило Постановление Святейшего Патриарха и Синода от 8 (21) октября 1918 года, в котором отменялось разрешение митрополита Макария имяславцам, имеющим сан, совершать священнодействия и последовавшее вслед за этим повторное отложение отца Антония (Булатовича) от Русской Церкви.

В письме излагается также столь дорогая Новоселову мысль о том, что от отношения Русской Православной Церкви к имени Божью зависит ее судьба. Никакая апологетическая литература, которая могла бы воспрепятствовать пропагандируемым советской властью антирелигиозным сочинениям, не способна ныне

принести пользу Церкви. Главный недуг церковной жизни слишком глубоко коренится в церковных недрах, чтобы быть исцеленным таким внешним средством, как апологетика. «Недуг этот заключается в утрате православного самосознания и самочувствия и отступлении от святоотеческих основ религиозной мысли и жизни». Этим недугом поражена и церковная иерархия, и академическая наука. Глубочайшим же отступлением «православного мудрования» является *имяборчество*, такое, каким оно было представлено в Послании Святейшего Синода 1913 года.

Тогда «исключительный по своей значимости и таинственности вопрос о страшном и святейшем Имени Божием» был разрешен с изумительным легкомыслием. Позже последовало принятие имяславцев в церковное общение без отречения их от исповедуемого учения. Но в 1918 году решением Синода отцу Антонию вновь воспрещено священнослужение. «Таким образом, наступивший как будто мир оказался лишь временным перемирием, а церковная власть, уже обновленная Всероссийским Церковным Собором, снова подняла имяборческий меч против насельников Святой Горы».

Известно, что Собор не доверился решению Святейшего Синода 1913 года и постановил «подвергнуть вопрос об Имени Божием рассмотрению *по существу*». Однако и на нем не было сознания той значительности имяславия, которую исповедует Новоселов, вслед за профессором М. Д. Муретовым считая, что оно лежит «*в основе учения о единосущии и троичности Божества, о богочеловечестве Спасителя, о Церкви, таинствах, особенно Евхаристии, иконопочитании и т.д.*» Собор был очень далек от существа вопроса и не заинтересован в нем, считая его «неприятной мелочью», поэтому за многие месяцы своей работы не нашел времени для его рассмотрения.

В имяборчестве Новоселов видит «тот разрывающий подлинную связь с Богом религиозный субъективизм, который, ставя относительное на место безусловного, психологическое на место онтологического, естественно, подтачивает корни богодейственной Христовой веры и Церкви и ведет неуклонно к неверию (в конечном счете к человекобожии и антихристовщине)»³⁶.

Имяборческая стихия отравила и богословскую школу, и иерархию, и пастырство — то есть, все церковное общество. То растление, которое проникло, по мысли Новоселова, в церковную жизнь России, является плодом *давнишнего практического имяборчества, которое с 1913 года получает теоретическое обоснование*. Глав-

нейшая беда этого принципа — протестантский, *человекобожеский религиозный субъективизм*, который предлагается официально как норма духовной жизни. Нет ничего общеобязательного, объективно достоверного — нет общецерковного русла религиозной жизни. Новоселов вспоминает чин Торжества Православия текущего года, когда патриарший архидиакон (К. Розов) провозглашал громогласную анафему. «Мне казалось, что всю силу она обрушивается не на отсутствующих еретиков и большевиков, а на присутствующих иерархов-имяборцев. Иерархия ныне, по пророчеству Серафима Саровского, “уклоняется от сохранения Православия в его чистоте”. Не пришел ли уже <...> гнев Божий на нашу иерархию и вместе с нею на всю нашу Русскую Православную Церковь за это уклонение? <...> Не за хулу на страшное Имя Божие иерархия наша несет тяжелые удары, начиная с первых дней революции? Не она ли причина бессилия и параличного состояния правящих иерархов? И сейчас вместо единой, строгой, вековой и животворящей истины православному церковному народу предлагают *многообразные суррогаты гуманистической морали, мелодраматичные проповеди, богослужебные лжеэстетики, а в последнее время “социалистическое христианство”*. И некоторые “кормчие Церкви” сами прямо или косвенно культивируют все это. А если так, то *зачем им богодейственное, непобедимое и страшное Имя Божие*, которое есть “великая тайна” претворения ветхого человека в новую тварь, обожение человека через Боговселение, подаваемое чудотворящим именем Иисусовым, таинственно вселяющимся в сердце человеческое?»³⁷

Вопрос об имяславии, говорится в письме Новоселова, «неизмеримо важнее всех, поднятых на Всероссийском Церковном Соборе». В правильном решении его сокрыто наше религиозное будущее. Новоселов сознает исключительную важность вопроса о боголепном почитании имени Божия, от которого зависит настоящее и будущее Церкви, простирающееся в вечность, и называет имяборчество «опаснейшим врагом Православия, поражающем основной нерв нашей веры», считает его «*плодом и причиной современного религиозного безверия и бесстрашия*».

Сознает он и недостаточность своих сил противостоять «этому душепагубному заблуждению» и догматически уяснить и раскрыть «противоположную истину — имяславие», потому и призывает к работе над решением этой трудной задачи других, «более меня способных лиц».

Эта бескомпромиссная позиция всеми уважаемого главы Московского кружка, его последовательное привлечение к об-

суждению имяславческой проблемы лучших мыслителей того времени во многом сделали эту проблему одной из острых и центральных тем христианского философствования первой половины XX века.

Игуменом Андроником (Трубачевым) и С. М. Половинкиным выявлен текст, содержащий богословско-философское рассуждение об имени Божиим, написанный в 1919 году рукою Новоселова³⁸. Его дух разнится с пафосом выступлений мыслителя или характером вышеприведенного письма и содержит философские аспекты вопроса. В этом фрагменте очевиден отход от мысли, что имя Божие есть Божественная Энергия, но излагается очень существенное для споров сравнение имени Божия с иконой.

Запись начинается с различения следующих параметров: 1) предмета; 2) мысли о нем (представления); 3) звукового обозначения предмета; 4) представления об этих звуках. Звуковое обозначение *не стоит ни в каком внутреннем отношении к предмету. Это произвольный символ*. Есть некоторые исключения — например, звукоподражательные слова: «кукушка», «цоканье» и пр., но ими обозначается лишь признак, и часто не главный, а не сущность предмета.

Слово — это не только совокупность звуков, но и *образ вещи*, понятие о ней. Внутренне слово стоит в известном отношении к предмету, но не одно и то же с ним.

После этих предварительных замечаний Новоселов переходит к заметкам об имени Божиим: 1) Бог вне человека, вне его сознания. Он Существо премирное и неисследимое, а человек ограничен и смертен; 2) мысль и понятие человека о премирном Боге — его внутреннее слово; 3) выражение этого внутреннего слова в звуках, во внешнем слове — это условный знак, подобный обозначению предмета, в том числе и Бога у немых. Отсюда вывод, что внешнее слово *не имеет никакого отношения к реальности*, это лишь условный знак для ее обозначения. Этим знакам человек научается с детства.

Внешние слова различны, а внутренние одинаковы: «идея» стола одна, а названий его в разных языках множество.

Предмет никогда не одно и то же с мыслью о предмете (лишь с точки зрения идеализма, если «мир — мое представление», можно это утверждать). Тогда ни имя Божие, ни мое представление о Боге не есть Бог. Бог и тварь противоположны по онтологическим свойствам. Если человек противоположен Богу во всей своей совокупности, то так же противоположен Ему и в своих частях, в том числе и понятиях. Мысль человека о Боге — *человеческая*

мысль. И даже если она возбуждается Божией силой, пронизывающей ум, то и тогда остается всего лишь человеческой мыслью, состоянием человеческого ума.

Тогда имя «Иисус» равно иконе. В иконе Божественное не в материале и не в красках, а в подобии, связывающем икону с Первообразом. Отсюда и сила иконы. Имя Божие — словесная икона, человеческое название Бога, в котором сила Божия соединяется с человеческим представлением об Иисусе, в меру *истинности* этого человеческого представления.

Помимо ссылок других участников имяславческих споров — отца Антония (Булатовича), М. А. Новоселова, отца Павла Флоренского — нам известно лишь одно выступление М. Д. Муретова³⁹, опубликованное в качестве предисловия к «Апологии» отца Антония (Булатовича) в 1913 году, посвященное имяславью⁴⁰: это ответ Муретова на полуофициальный запрос об афонских спорах и книгах отца Илариона и отца Антония ректора МДА епископа Феодора (Поздеевского).

В предисловии профессор назван «одним из наиболее уважаемых и заслуженных богословов» России. Идеи письма полностью соответствуют пониманию природы имени Божия большинством членов Новоселовского кружка.

В своем письме М. Д. Муретов прежде всего подчеркивает, что при чтении книги «На горах Кавказа» «веет духом истинного монашества — древнего, подвижнического». Проблема, поднятая книгой, значительно сложнее, чем кажется отцу Хрисанфу, рецензенту труда отца Илариона. Вопрос восходит к исконной и до сих пор неоконченной борьбе реализма (идеализма, мистицизма), с одной стороны, и номинализма (рационализма, материализма), с другой. Он органически родствен спорам варлаамитов и паламитов в Восточной Церкви XIV века. Вопрос, поднятый афонцами, знаменует собой пробуждение богословской мысли от рационалистической спячки и весьма своевременен для всеобщего обсуждения, особенно ввиду предстоящего Всероссийского Собора. Он может дать повод к перенесению спора об имени Иисус в общедогматическую область и вызвать попытки если не к решению, то хотя бы к уяснению исконного спора. Надо заметить, что эти противоположности есть и в искусстве — в живописи, музыке, литературе, да и вообще во всем — в том или

ином виде. (Здесь уместно вспомнить утверждение П. Флоренского, что вся человеческая культура и мысль должны определиться либо имяславчески, либо имяборчески.)

Учение об Иисусовом имени является столпом для православной философии имени и приводит к следующему: «слово всякого языка и во всяком виде, пока оно живо и произносится устно или умно, есть, конечно, *отражение* идеи и имеет *реальную* связь с идеей, а идея — тоже реальность, имеющая *ипостасное бытие*». (Муретов настаивает на реальности мира платоновских идей.)

Каждое из бесчисленных именовании Господа Иисуса Христа имеет свою реальность и ипостасность как в произносящем субъекте — человеке, так и в произносимом объекте — Бого-человеке.

Именующий Спасителя всякий раз вступает с Ним в реальное отношение. Таким образом, всякое слово-имя соединено с идеей и отражает ее в себе; в именовании *необходимо* бывает реально ипостасное отношение субъекта — лица, произносящего слово, — к идее, носителем которой является объект произносимый, *тоже лицо*.

Произносящий слово «Иисус» необходимо вступает в то или иное, но, несомненно, реальное отношение к идее и ипостаси Богочеловека. Так же и всякое имя и слово. «Глумящиеся над именем Иисусовым в душе ли, устами, на записках ли⁴¹ и т.д. — все равно, — ведь знают, что выражает Имя и к Кому оно относится, — следовательно, необходимо глумятся и над Самим Спасителем. Да и не могут не знать, и никакими софизмами нельзя очистить этого глумления, — только покаянием. Глумились над защитниками Имени Иисуса и молитвой Иисусовой, конечно, по недомыслию, а вернее — по отсутствию истинного христианского чувства, которое всегда может указать истинным христианам верный путь во всех соблазнах и недоумениях, — что и видим в монахах-престецах»⁴².

В. А. Кожевников (1852—1917) — яркая, хотя и несколько одинокая фигура религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX века. Человек огромной эрудиции, исключительной широты интересов и удивительной работоспособности, он не стал академическим ученым. «Владимир Александрович Кожевников, пожалуй, главный умственный и духовный центр кружка

(Кружка ищущих христианского просвещения. — *Д. Л.*), — вспоминал о нем младший современник С. Н. Арсеньев, — мыслитель и крупнейший ученый, особенно в области истории религий, истории культуры, эстетических, социальных и мистико-аскетических учений. Он был знаток древней Индии <...> эпохи эллинизма <...> средних веков <...> итальянского Возрождения, философии XVIII века, раннего христианства, Отцов Церкви и православных аскетов и мистиков, и вместе с тем французской, немецкой литературы, знаток пессимистической философии Запада и социальных течений XIX века, в частности истории марксизма, но также и основных проблем биологии и физики, причем все эти вопросы и проблемы группировались для него вокруг основной темы: Бога и творения, трагедии красоты и смерти в творении, ужаса перед смертью и искупления и восстановления твари, всей природы, всего мира, и победы над смертью воплощенного Слова Божия, Которое стало плотью и восстало из мертвых»⁴³.

Родной стихией Кожевникова было Православие. Он хотел служить Церкви как ученый и философ. Делом своей жизни он считал написать «историю перехода европейского сознания от религиозного миро- и жизневоззрения к светлому гуманистическому»; историю обмирщения, «секуляризации» европейской культуры от Возрождения до XIX века. «Этот процесс представлялся мне самым существенным в эволюции современного и нравственного сознания... И мне хотелось показать, что мы в нем приобрели и что и как много потеряли», — писал Кожевников в одном из писем отцу Павлу Флоренскому⁴⁴. Этому труду мыслитель посвятил 20 лет своей жизни, занимаясь преимущественно в библиотеках Западной Европы. Большинство работ этого периода (до 1875 г.) так и осталось в рукописях, и на склоне лет Кожевников с грустью именует их «мертворожденными». В 1875 году он становится секретарем, а затем и ближайшим помощником Н. Ф. Федорова, который завещал ему после смерти все свои работы. Кожевников выполнил завещание старшего сотоварища: совместно с Н. Петерсоном подготовил к изданию два тома сочинений ученого (1906, 1913), написал исследование о Н. Федорове (1908). Однако этот труд не стал для него утешением: слишком резко бросались в глаза моменты учения Федорова, противоречащие христианству. Современные Кожевникову секты «федоровцев» стремились истолковать идеи своего наставника сугубо материалистически и рационалистически, и надо признать, что повод этому подал сам автор «Философии общего дела». «Едва ли есть возможность произвести

удовлетворительное уравнение между *личной* религиозностью и православностью Николая Федоровича, которые для знавшего его непосредственно — несомненный факт, и степени религиозности и православности его *доктрины*, за безгрешность каковой в этом отношении я не поручусь, хотя старикам искренно казалось, что учение его безусловно религиозно и чисто — православно», — писал В. Кожевников. Своим долгом философ видел истолкование учения Федорова в возможно более христианском духе, однако вторая часть его книги об учителе, где этот вопрос был центральным, так и не появилась.

После смерти Федорова Кожевников становится активным участником «Новоселовского кружка», много пишет по вопросам апологетики для «Религиозно-философской библиотеки». Последним крупным трудом мыслителя стал двухтомный труд «Буддизм по сравнению с христианством» (1916), в котором автор борется с «грубым представлением о сходстве буддизма с христианством и точкой зрения о влиянии первого на второе». По мысли Кожевникова, само знакомство с подлинным буддизмом по первоисточникам, «не подмалеванным необуддийскою и иною пропагандою» позволяет наиболее глубоко понять сугубую противоположность его существенных основ, тенденций и целей христианству».

Последние десятилетия жизни Кожевникова были направлены, по его собственному признанию, на «возведение ограды церковной», могущей отделить Церковь Православную и ее великое учение от учений, ей чуждых и враждебных. Он не был апологетом XIX века. Он был тем, кто черпал свое вдохновение у Климента Александрийского и других учителей первохристианства. Отец Павел Флоренский пишет Кожевникову, что самое ценное в его работах — это их цельность, проникнутость единым духом, который можно передать выражением Сенеки: «*Volentem fata dicunt, nolentem trahunt*» («Желающих судьба ведет, противящихся влачит»). Кожевников стремился к единству веры и знания, к выявлению истины в истории, науке и человеческом бытии. Он достигал этого, по замечанию отца П. Флоренского, «привлекая множество носителей идей, давая возможность высказаться каждому живому носителю, не навязывая своих искусственных построений». Позиция Кожевникова — позиция защиты веры от неверия и «обнаружение тончайшей сети веры там, где неверие мнит иметь области бесповоротно свои», — пишет отец Павел. Работы Кожевникова отличаются «величайшим тактом», позволяющим исследователю остановить внимание на

голосах не случайных, а действительно характеризующих общее состояние умов и сердец. Его труды отличает «чрезмерная скромность», непритязательность, «культура слова, гигиена слова, которую не все способны оценить, но, прочувствовав этот мир, нельзя не удивиться радостным удивлением перед культурным даром» Кожевникова.

Переписка В. А. Кожевникова раскрывает этот внутренний тонкий, глубоко религиозный и по-христиански отзывчивый, раскрытый всякому человеку мир души мыслителя. Нужно ли говорить, что Кожевников сразу отреагировал на возникшие афонские споры в частных письмах П. Флоренскому, Ф. Д. Самарину, М. Н. Новоселову и другим.

Как и другие члены Новоселовского кружка, Кожевников быстро уловил в святогорской смуте нечто большее, чем дисциплинарные нестроения. Осенью 1912 года он отправил от имени редакции журнала «Богословский вестник» телеграмму Константинопольскому Патриарху Иоакиму III, к которому «кружковцы» относились с большим уважением⁴⁵. (Сохранился русский и французский черновики): «Почтительно просим Ваше Блаженство телеграфировать [в] Акад[емическую] редакцию Б[огословского] в[естника]: осуждены ли книга “На горах Кавказа” и учение о Божественности Имени Иисус Вашим посланием Афонитам?»⁴⁶

В письме от 14 марта 1912 года отцу П. Флоренскому он уведомляет его о слушаниях, посвященных афонскому вопросу (чтение «имяборческой» статьи отца Павла Доброва), которые состоятся при участии М. Н. Новоселова, Ф. Д. Самарина, С. Н. Булгакова. «Ваше присутствие необходимо», — пишет Кожевников.

В июньском письме Кожевников сообщает отцу Павлу о стараниях П. Б. Мансурова⁴⁷ и М. А. Новоселова мирно разрешить возникшие волнения: «П. Б. Мансуров сегодня вторично направился в Петербург с двумя докладами по афонским делам; в этих докладах он очень искусно, с большим дипломатическим тактом внушает быть осмотрительными в решениях и действиях по поводу споров о значении Имени Божия. По желанию М. А. [Новоселова] он постарается устроить беседу об этом вопросе епископа Никона с Вами и (почему-то — не знаю) со мною! По словам П. Б. оный епископ не сочувственно относится к архиепископу Антонию и вообще ведет себя значительно сдержаннее в деле против предполагаемой “новой ереси”... М. А. и хотелось, чтобы до подачи своего отзыва [в Св. Синод] еп. Никон побеседовал бы с Вами, дабы Вы разъяснили бы ему, что сле-

дует, и чего петербургские вершители церковных судеб не постигают»⁴⁸.

Получив «неблагоприятную» информацию о настроениях членов Святейшего Синода от сочувствующего епископа Феодора (Поздеевского), М. Новоселов и В. Кожевников стремятся устроить встречу в Троице-Сергиевой лавре с епископом Никонном, впоследствии, однако, они от нее отказались. Несколько раньше в письме к Ф. Д. Самарину Кожевников излагает свое понимание сути возникшего вопроса. Видя, что спор перешел в «смуту», когда противники уже не стараются доискаться до истины, но лишь резко обличают друг друга и сводят друг с другом счеты, он замечает: «Как бы ни казалось по первому взгляду опасна формула, отождествляющая Имя Христово с энергией Его Сущности, — при более углубленном рассмотрении вопроса приходится признать, что противоположное этому убеждение поведет к опаснейшим следствиям относительно учения о таинствах, об иконах и молитве: рационалистический уклон в индивидуально-протестантском духе будет тогда неизбежен»⁴⁹.

Послание Святейшего Синода, признавшее учение имяславцев неправославным, получает нелицеприятную характеристику в письме В. А. Кожевникова к Ф. Д. Самарину от 18 июня 1913 года, где он выражает мнение и других членов Богословского кружка⁵⁰. После осуждения Синодом имяславия в переписке Кожевникова мы не находим материалов, посвященных развитию догматического спора, что свидетельствует о том, что мыслитель не стал заниматься дальнейшей разработкой философии имени, ограничившись, по выражению игумена Андроника (Трубачева) «скрыто-молчаливой» поддержкой имяславия.

Очень конкретно, со свойственной ему ясностью реагировал на афонскую смуту князь Е. Н. Трубецкой (1863—1920). Не будучи активным участником споров, он оставил несколько ценных замечаний по поводу книг отца Илариона и отца Антония (Булатовича). Е. Н. Трубецкой всегда несколько дистанцировался от «квасного патриотизма и славянофильства» некоторых «молодых» членов Новоселовского кружка (прежде всего Эрн и Булгакова). Он никогда не мог принять их откровенное отторжение немецкой классической философии, которая являлась для него школой строгой организации мысли. Без приобщения к ней, по мысли Трубецкого, произведения самих представителей рус-

ского религиозного возрождения грозят превратиться в «выставку кустарных изделий в философии». Даже в работе «Столп и утверждение истины» отца Павла Флоренского, оцененной Е. Н. Трубецким исключительно высоко, он находит «нелепо-дилетантский “антиномизм”». Тут жестоко отомстил за себя неудовлетворенный и попраный разум», — говорит он⁵¹. И в первых попытках издательства «Путь» включится в обсуждение афонских споров он видит тот же признак «кустарного производства».

В. Ф. Эрн предлагает издать сборник в защиту имяславия под названием «Спор об Имени Божиим». Идею поддерживают П. Флоренский и С. Булгаков. Г. Рачинский произносит горячую речь в защиту имяславческого сборника на одном из собраний книгоиздательства. На резонное замечание Трубецкого о полной богословской непроработанности вопроса он отвечает (видимо, Трубецкой, передавая мысль, несколько утрирует ее): «Не нужно знаний, не нужно подготовки, не нужно богословия, нужна интуиция. Это именно признак кустарей», — замечает Е. Трубецкой⁵².

В сентябре 1913 года Трубецкой предостерегает М. К. Морозову об опасности затеи с изданием имяславческого сборника и принятия строго однозначной проимяславческой позиции по сложному догматическому вопросу: «Меня беспокоит последнее предприятие “Пути”. Брат мой Гриша был у меня, и он рассказал такое, что заставляет очень осторожно относиться к материалу, который мы получили. С обеих сторон *масса вранья*. Надо сказать, что если с имяславцами было поступлено гнусно, то и их поведение было ниже всякой критики; спускание с лестницы игумена, ломанье рук и ног противникам — их рук дело. Вообще, если бы им дать войска, они поступили бы так же с имяборцами, как с ними поступил Никон. Вообще, как всегда бывает в таком движении, за чистыми людьми тут шли и проходимцы с очень скверными побуждениями»⁵³.

Вместе с тем Е. Н. Трубецкой с большим чувством отзывается о книгах главных имяславцев: «Эта книга (“На горах Кавказа”. — *Д. Л.*) прожгла мне душу. Ничего более чистого, прекрасного и святого из *человеческих* произведений я не читал. Это — человек, который *видит* Бога»⁵⁴, — пишет он М. К. Морозовой в сентябре 1913 года. «Читаю книгу Булатовича (“Апологию”. — *Д. Л.*) и все более чувствую, до какой степени там суть не в богословии, которое у них слабое и неумелое, а в жизни, которая глубока, возвышенна и совершенно не умещается в этом богословии. Подойти поближе к этой жизни, — вот где тепло и радостно», — замечает он несколько раньше⁵⁵.

Е. Н. Трубецкой не отказывается от активного участия в решении судьбы имяславческого движения. В октябре 1913 года, то есть уже после осуждения «имябожия», он по настоятельной просьбе С. Булгакова подготавливает проект обращения к Святейшему Синоду. Текст не был обнародован, но о содержании его можно догадываться по письму к М. К. Морозовой. «Признаюсь, это дело нелегкое, — пишет он, — нужны спокойствие и выдержка... и большая осторожность в каждом выражении <...> Обвинения против Синода у меня гораздо менее категоричны, чем у Булгакова⁵⁶, но зато требую я гораздо большего: он — свободного обсуждения в церковной печати, я же — *созыва собора*⁵⁷. Учение об имени не стало одной из тем философской деятельности Е. Трубецкого, он не чувствует себя достаточно компетентным в этом сложнейшем вопросе. По свидетельству Булгакова «в разгар “имяславческих” споров, когда в кружке московских мирян горячо обсуждались эти вопросы, князь Е. Н. Трубецкой в одном из писем... указывал на необходимость особенно внимательно считаться с настроением *Ф. Д. Самарина* ввиду особенной чуткости его церковной совести»⁵⁸.

Огромным авторитетом в «Кружке ищущих христианского просвещения» пользовался Ф. Д. Самарин (умер в 1916 г.) «большой знаток раннего христианства и вообще вопросов устройства и жизни Церкви»⁵⁹. П. Флоренский свидетельствовал, что в лице Самарина членам «Кружка» являлось «живое предание славянофильства (родственник Ю. Ф. Самарина). Из его рук мы, внуки, получали нить, связывающую с славянофильством золотого века». Идея братства, живущего Православием и стремящегося распространить церковный дух как подлинный «свет истины» как можно шире, «генетически» была присуща мыслителю.

Вопрос об имени Божиим приковал пристальное внимание Ф. Самарина с самого момента своего возникновения. Но его точка зрения изначально разошлась с «имяславием» остальных членов «Кружка». «Привезите то, что у Вас написано по вопросу о значении Имени Божия, — пишет Кожевников отцу Павлу Флоренскому. — Федор Дмитриевич жаждет разъяснений по этому вопросу, уклон его — *имяборческий*, хотя он и выдает себя за ничего не знающего в этом вопросе, по скромности, конечно»⁶⁰.

Самарин призывал к осмотрительности всех участников споров и прежде всего М. А. Новоселова. После осуждения

Святейшим Синодом «имябожничества» он даже ставит вопрос об упразднении или во всяком случае переустройстве «Кружка», активно поддержавшего имяславцев. Свое понимание сущности борьбы, разгоревшейся вокруг Имени Божия, он излагает в письме Новоселову от 26 мая 1913 года, то есть сразу же после Синодального определения. По собственному его признанию, оно написано с мыслью об М. Новоселове, в беспокойстве за то, что все волнения могут сказаться на здоровье руководителя «Кружка» и с целью предостеречь своего друга, чтобы он «сейчас же, под первым впечатлением не принял какого-нибудь слишком поспешного решения, последствия которого могут быть непоправимы»⁶¹.

В своем письме Ф. Самарин подчеркивает, что Синод остерегся слишком резких выражений и не повторил вслед за архиепископом Антонием (Храповицким) обвинения в хлыстовстве, а в суждениях о старце Иларионе он видит даже «сердечность». Далее Самарин излагает свои мысли по предмету спора, которые не дают ему возможность быть вполне единомысленным с Новоселовым.

Прежде всего он соглашается с тем, что говорят отец Иларион и отец Антоний о силе и способе действия молитвы вообще. «В этом отношении оба эти писателя стоят гораздо выше большинства других наших богословов...» Они отходят от традиционного позитивистского воззрения на молитву как на дело чисто человеческое, как на некоторого рода заслугу человека перед Богом. Самарин противится пониманию молитвы как акта, посредством которого человек может подействовать на волю Божию, изменить ее соответственно своему желанию. Смысл молитвы как раз обратный (об этом говорят Киреевский и Федоров): чтобы нам усвоить волю Божию, войти в нее и добровольно ей подчиниться⁶².

Сущность молитвы не во внешних формах, а во внутреннем акте общения с Богом. И преобладающее значение в этом двустороннем акте имеет Божественное действие. Апостол Павел называл молитву действием Божиим в человеке. *Молитва — это Бог, действующий в нас.* И нельзя отсекать последних трех слов, говоря, что молитва — это Бог.

В чем же спасительность молитвы? Не в том, что она «снижает нам милость и благодать Божию, открывает нам путь к получению нам от Бога всяких благих даров» и т.п. Здесь плоды молитвы отделяются от самой молитвы, что неверно. Огромная заслуга имяславцев в том, что они настаивают на ином понимании, утверждая, что сила и благодатное действие

молитвы заключается в ней самой. Общение с Богом, достигаемое молитвой, и есть ее цель. Чувство раскаяния, благодарности, умиления во время молитвы вызываются в нас Самим Богом и являются ощущением Его действия на нас. Эти ощущения, чем сильнее они охватывают человека, тем более воспитывают и пересоздают его душу, постепенно преображая греховную его природу. Соответственно важна не форма молитвы, не словесное ее выражение, а само внутренне состояние человека. Оттого на высших ступенях молитвы внешняя сторона (слова, коленопреклонения, крестное знамение и пр.) чрезвычайно слаба. В разъяснении этой природы молитвы несомненная заслуга имяславцев.

Однако они склонны, по мысли Самарина, предавать преувеличенное значение некоторой *внешней* форме молитвенного действия, а именно имени Божию. И хотя имяславцы постоянно подчеркивают, что речь идет не о словесном выражении имени Божия, а о Божественных определениях, в которых выражается Существо Божие, которые предносятся нашему уму (здесь, как видим, Самарин обращается к платоновскому дуализму чувственного и умопостигаемого мира, склоняясь к истинности лишь последнего), в действительности порою они забывают об этом и возникает предположение: не приписывают ли они какую-то особую, таинственную силу самим словесным именованию Божиим, в особенности имени Иисус⁶³?

Опасность возникает даже в случае, если не забывать об этой возможности отклонения, так как и «умопостигаемым» именам Божиим придается неподобающее значение. По мнению Самарина, имяславцы учат, что *мысль о Боге как Спасителе, Промыслителе, Творце, являясь действием Божиим, спасает человека* (что является, на самом деле, вольной интерпретацией Самариним имяславческого учения). Но спасают не мысль и представление о Боге сами по себе, а *движения души*, которые этими мыслями вызваны. Мысли и слова лишь *средства* для того, чтобы побудить стремление души к Богу, которое одно спасительно. И это стремление есть «Бог, действующий в нас», в нем (стремлении) и спасение. У имяславцев же центр тяжести принадлежит именам Божиим. А соответствующее настроение называется лишь *средством*. Здесь возможно сопоставление молитвы с делом: во всяком добром деле действует Бог Своею благодатью, но никто не будет называть Богом совершенное человеком дело, даже самое святое. Это — *действие* Божие, выражение Бога в человеке; соответственно и молитва не есть Бог, а выражение Его в человеке. И в добром деле, и в молитве спасительно лишь движение души, которое Богом вызывается в

нас различными способами (созерцанием, делом, подвигом поста, чтением слова Божия, художественными ощущениями), но это лишь человеческая сторона, которая служит для восприятия Божия голоса. Даже Священное Писание есть Слово Божие, конечно же, отличное от ипостасного Слова (Логоса).

Быть может, разномыслие между философом и имяславцами лишь кажущееся, оговаривается Самарин, но причиной его является автор книги «На горах Кавказа» и его апологет. И соответственно, нет ли необходимости сейчас строго пересмотреть все написанное и допросить себя: есть ли смысл продолжать борьбу и обострять спор «при полной ясности его тяжелых последствий для Церкви и при совершенной неизвестности — может ли он, хотя косвенно, привести к чему-либо благому». Не являются ли в данном случае защитниками церковной истины «люди недостойные и учреждения, утратившие всякий нравственный авторитет в глазах православных людей?» (Так Самарин именует членов Святейшего Синода.)

Самарин сам признается в том, что это рассуждение набросано наспех, недостаточно обдуманно и плохо выражает его собственную мысль, а значительно более — любовь к М. Новоселову. В этом письме мы видим полное отсутствие «паламитского энергетизма», что сразу же почувствовал отец Павел Флоренский. Действительно, некорректно говорить, что Бог действует *на нас*, а не *в нас*. Спасительным не может быть и движение души самой по себе, если нет в ней «срастворения энергии Божией». Спасительно не стремление к Богу, а Сам Бог.

Других материалов, проясняющих позицию Ф. Д. Самарина по вопросу об имени Божием, мы не нашли.

Заключительную часть статьи мы посвящаем анализу письма С. А. Алексеева (Аскольдова) (1871—1945), адресованного В. Ф. Эрну⁶⁴, в котором он, отвечая на вопрос философа о своем отношении к происходящим на Афоне событиям, раскрывает собственное понимание значения имени Божия и имени вообще. Аскольдов не принадлежал к «Кружку» Новоселова, но с большинством его членов был близко знаком, будучи участником сборника «Проблемы идеализма» (1902) и одним из главных членов «Петербургского религиозно-философского общества» (с 1908 г.). Круг философских интересов Аскольдова принадлежит проблемам теории познания и, соответственно, вопросу о взаимодействии «мысли и действительности» (название его магистерс-

кой диссертации — «Мысли и действительности»). Его учение о символичности познания, обусловленного трансцендентностью нашему сознанию предмета познания (внешнего мира), и другие темы его философии являются ценным вкладом в разрешение «труднейших вопросов современной гносеологии», как свидетельствовал протоиерей В. Зеньковский⁶⁵.

Как православный человек и к тому же философ, чья научная область близко соприкасалась с возникшими на Афоне спорами, Аскольдов в письме к Эрну глубоко анализирует вопрос именно с философской точки зрения. Ценность его письма еще и в том, что оно оказало влияние на последовавшие статьи самого Эрна, посвященные спору об имени Божиим.

В самом начале письма Аскольдов свидетельствует, что теоретически этот вопрос для него решается «довольно просто». Суть его относится к вопросу чисто метафизическому: это спор о форме и способе взаимоотношения Бога с миром, в частности с людьми. Здесь возможны два ответа: 1) связь и взаимодействие столь глубоки, что даже Имя в его физической и психической природе обожествлено, вернее, *освящено какой-то активной силой Бога*; 2) связь эта не столь глубока, и тогда Имя — это только физическая и психологическая сторона культа, сама по себе ничего не значащая и не действительная.

«Я всецело на стороне первого взгляда», — замечает Аскольдов. Все священные имена суть *дары свыше*. Даже если они переведены на различные языки, произнесены невнятно и косноязычно «психическим актом интенции на их смысл и соприкосновением с этим смыслом (они) оживотворяются этим смыслом *реально и действенно*». Допустима даже следующая форма: «*Произносящий Имя Бога касается Его Самого... Имя от Бога не отделено... Оно и Бог одно*», — так как Божественные энергии непрерывны и абсолютно едины с Богом, как абсолютно едины всякие акты и силы Бога. (Таким образом, Аскольдов считает, что Имя Божие есть энергия Божия.)

Однако здесь есть опасность смешать частное с общим, придать части то же значение, что и целому. Правильно будет сказать, что если человек прикасается к кончику волоса другого человека, он прикасается к самому человеку. Но это будет правильно для *него*, видящего связь волоса и самого человека. Но если человек не видит перед собою ничего другого, кроме конца этого волоса, необходимо выражаться точнее.

Вне сомнения, человек не в состоянии постигнуть Бога в Его существе и лишь «прикасается» к Нему через энергии Божии.

Поэтому Аскольдов, признавая возможным и метафизически допустимым выражение «Имя Божие есть Бог», считает его «все-таки неудачным и для общего употребления негодным». Как и П. Флоренский, Аскольдов полагает, что спор об имени Божием, касающийся трудных и тонких метафизических вопросов, «не есть спор для общего употребления и участия»⁶⁶. «Даже для времен Вселенских Соборов, когда каждый мирянин-христианин (а особенно участник догматических споров) был гораздо более философ, чем современный священник, я считаю этот вопрос слишком *диалектичным*».

Далее Аскольдов говорит, что значение споров об имени Божием *слишком преувеличено*, тем самым диаметрально расходясь с членами «Новоселовского кружка». Будет ли разница в настроении, искренности и действенности молитв, произносимых миллионами, в зависимости от того, восторжествует то или иное метафизическое истолкование этой действенности? Вопрос этот важен лишь практически, поскольку он *породил ложные мнения*, ибо «*практика религиозная, и церковная, и индивидуальная вполне совпадает с имяславством*». На практике происходит все так, как если бы имяславие было признано правильным учением. «Крепость уже давным-давно занята. Мы все сидим в крепости и ведем метафизическую полемику о том, что в крепость надо войти и надо в ней сидеть».

Таким образом, Аскольдов убежден, что имяславие является испокон веков присущей Православию молитвенной практикой, и в этом его главное отличие от *иконоборчества*. Тогда, в VIII—IX веках, было важно *практически* ввести в церковное учение и культ икону, обосновать в ней множество *новых* пунктов богообщения. Практика же имени Божия давно sacramентальна, и споры о нем могут только подорвать эту достигнутую sacramентальность (что и делалось в работах «ученых имяборцев», в невольной полемичности трудов апологетов имени Божия и, вообще из-за общедоступности споров, что в целом «профанировало» учение о великой тайне славы имени Христа).

В связи с этим Аскольдов отмечает ложный пафос статьи Бердяева «Гасители духа» в «Русской молве», а также предисловие П. Флоренского к «Апологии» Антония (Булатовича)⁶⁷. Отречение Бердяева от Православной Церкви он называет «актом легкомысленным и необоснованным». Как и Эрн, Самарин и другие члены «Новоселовского кружка», Аскольдов высказывает мысль, что «Синод состоит из чиновников в рясах, что

нашим преосвященным давно уже приличествует более титул Тайных и Действительных тайных советников». Бердяев не имеет права на подобное отречение, ибо не может указать подлинное подвижничество веры и воли в другом месте, кроме как в Церкви Христовой. «Не в штейнерианстве ли возрождается новая Церковь?» — намекает Аскольдов на новое увлечение философа. Отказывается Аскольдов и от публичного обличения Синода, члены которого «вполне подобны евангельским фарисеям и первосвященникам. Публичное обличение царей и первосвященников есть исключительная прерогатива пророков. Не нам касаться священных мест, хотя бы на них сидели ничтожные люди. Ибо чем заменить священное место в глазах тех, перед кем обличаешь?»

В разразившихся афонских спорах, по оценке Аскольдова, от объективности далеки обе стороны. Метафизически важный вопрос не может разрешаться такими способами.

Итак, материалы частной переписки представителей религиозно-философских кругов России, и прежде всего «Новоселовского кружка», позволяет установить большую вовлеченность православных философов в споры об имени Божиим, понимание ими «афонского вопроса» как центральной богословской темы современности. Общим для большинства из них стало осознание глубокой связи споров с догматическими движениями Древней Церкви, что было более отчетливо выражено в последовавших работах П. Флоренского, В. Ф. Эрна, С. Н. Булгакова. Наконец, единой для основной части «кружковцев» является «имяславческая» позиция, не отождествляющаяся, однако, с непримиримой и все более лишавшейся духовной трезвости формой борения главного апологета афонского учения иеросхимонаха Антония (Булатовича) и его ближайшего окружения. Всеми «кружковцами» была воспринята бесконечная ценность поставленного вопроса, болезнь поспешных и непродуманных ответов миновала и, несмотря на внешне неблагоприятные условия для продолжения разработки темы (осуждение Синода, агрессивное поведение «имяславцев — именовобжников», запрет на свободную богословскую дискуссию), учение об имени Божиим становится центральной темой мысли для В. Ф. Эрна, П. Флоренского, С. Булгакова не только как философов, но и как церковных деятелей.

Примечания

¹ Основные идеи философии языка Хайдеггера, Шелера, Гадамера изложены в кн.: *П. П. Гайденко*. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997. *Ю. С. Степанов*. Язык и метод. К современной философии языка. М., 1998.

² *В. И. Постовалова*. Афонский спор о природе и почитании имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания. В: Христианство и философия. Сборник докладов конференции. М., 2000. С. 120.

³ *Протоиерей Георгий Флоровский*. Пути русского богословия. Париж, 1935. С. 502.

⁴ Там же. С. 503.

⁵ Примером может служить статья свящ. П. Андриевского «Ересь имябожничества в прошлом и настоящем» («Благодатный огонь». Приложение к журналу «Москва», №5, 2000. С. 69 — 86), которая намеренно либо бессознательно стремится вновь «хулиганизировать» сложный догматический вопрос, как это было уже в 1913 г. Объявляя всех имяславцев еретиками, протоиерея Сергия Булгакова, В. Ф. Эрна, А. Ф. Лосева называя «имябожниками», можно ли требовать доверия к своим суждениям, в которых нет и тени беспристрастности? Симптоматичны в этом смысле высказывания автора о философии священника Павла Флоренского (пусть не бесспорном, но огромном явлении в истории русской мысли) и в частности об учении об антиномиях, как о «нелепой фантазии», «пустейшем учении», которое «никогда всерьез не воспринималась в научных кругах». Переводить богословский вопрос в политическую плоскость, указывая на поддержку имяславцев «революционно-демократической и иудейской печатью», по меньшей мере некорректно через много десятилетий после афонской смуты. Характерны постоянные подчеркивания автора в разных модификациях, что «энергия Божия — не Бог, а *только Божество*». Быть может, подобные высказывания были допустимы в 1913 г. в статьях синодальных докладчиков по вопросу об имени Божиим, но после глубокой разработки «энергийного богословия», которая была осуществлена архиепископом Василием (Кривошеиным), архимандритом Киприаном (Керном), протоиереем Иоанном Мейендорфом, В. Н. Лосским, слышать подобные утверждения удивительно. Открыв любой современный учебник догматического богословия, лишенный схоластического духа, мы найдем в нем указания на то, что «энергию можно именовать Богом» (*иерей Олег Давыденков*. Догматическое богословие: курс лекций. М., 1997. С. 79), «Божественные энергии — Сам Бог. Они — особый образ бытия вне Его Сущности» (*архимандрит Алипий, архимандрит Исая*. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 1994. С. 71).

С другой стороны, недопустим и чрезмерно апологетический дух и эмоциональность в отстаивании «имяславческой правды», которые

заметны в послесловии М. Данилушкина к книге «На горах Кавказа» (СПб., 1998) и в статье Д. Горбунова «Краткая история имяславских споров в России начала XX века» (Церковь и время, №3 (12), 2000), где отец Антоний (Булатович) предстает как выдающийся подвижник современного благочестия и абсолютно безукоризненный мыслитель.

Для любого непредвзятого исследователя «афонской смуты» очевидна историческая незавершенность догматического вопроса, поставленного спорами, и необходимость его всестороннего рассмотрения в контексте Священного Предания. Ясно, что никакая примитивизация огромной богословско-философской темы недопустима и оскорбительна для безмерного вопроса, который был поставлен в начале XX в. на Афоне.

⁶ Протоиерей Сергей Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1985. С. 316.

⁷ С. С. Хоружий. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. Его же. Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999.

⁸ П. А. Флоренский. Собр. соч. Т. 3 (1); М., 1999. Т. 3 (2). М., 2000. Его же. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. Хроника Афонского дела. В: Начала, №1—4, 1995. Игумен Андроник (Трубачев). Афонский спор об имени Божиим и его последующая судьба. В: Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Богословская конференция Русской Православной Церкви. М., 2000.

⁹ Протоиерей Александр Геронимус. Заметки по богословию имени и языка. В: Современная философия языка. М., 1999. Его же. Богословие священнобезмолствия. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. Его же. Философия и исихия. В: Христианство и философия: Сборник докладов конференции в рамках Рождественских образовательных чтений. М., 2000.

¹⁰ Игумен Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999.

¹¹ Игумен Антоний (Логинов). Восхождение к Имени Божию. — Ярмолинская Пустынь. Воскресенский монастырь, 2000 (рукопись).

¹² В. М. Лурье. Послесловие и комментарии к кн.: Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997.

¹³ В. И. Постовалова. Афонский спор о природе и почитании имени Божия и его мистико-богословские, философские и лингвистические основания. В: Христианство и философия: Сборник докладов конференции в рамках Рождественских образовательных чтений. М., 2000.

¹⁴ А. Г. Кравецкий. К истории спора о почитании имени Божия. В: Богословские труды. Сб. 33. М., 1997.

¹⁵ Здесь дана полная библиография вопроса: А. Nivère. Les moins onomatodoxes et l'intelligentsia russe. In: Cahiers du monde russe et soviétique. 1988; *Idem*. L'onomatodoxie: une crise religieuse à la veille de la Revolution. In: Mille Ans de Christianisme russe. 988—1988. Paris 1988; А. Nivère. Le mouvement onomathodoxe. Une querelle théologique parmi les moines russes du mont Athos (1907—1914). Paris, Sorbonne. 1987.

¹⁶ *Философия языка и имени в России: Материалы круглого стола* 25 июня 1997. М., 1997.

¹⁷ *Церковь и время*, №3 (12), 2000.

¹⁸ *Богословские труды*. Сб. 33. М., 1997.

¹⁹ *П. А. Флоренский*. Собр. соч. Т. 3 (1). М., 1999. С. 288.

²⁰ *Игумен Андроник (Трубачев)*. Афонский спор об Имени Божиим и его последующая судьба. В: *Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Богословская конференция Русской Православной Церкви*. М., 2000. С. 268.

²¹ Г. А. Рачинский (1859—1939) — религиозный публицист, писатель, переводчик, сотрудник журналов «Северное сияние», «Русская мысль», «Вопросы философии и психологии». Постоянный участник, а затем председатель МРФО памяти В. Соловьева. Один из редакторов собрания сочинения В. С. Соловьева. Был связан с кругом московских символистов, особенно с А. Белым, председатель Общества свободной эстетики. После революции — профессор Высшего литературно-художественного института им. В. Брюсова. Переводчик Мопассана, Ницше, Клейста, Бальзака, Гете. Активный участник споров об имени Божиим. В начале 1920-х годов член «имяславческого кружка», собиравшегося на квартирах Лосевых, Д. Ф. Егорова, П. С. Попова.

²² Цит. по: *Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках*. М., 1997. Письмо №458 от 15.08.1913. С. 542.

²³ Имеется в виду многолетняя преданность Новоселова учению Л. Толстого (до 1892 г.).

²⁴ *Священник Павел Флоренский*. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. Письмо №25. С. 70.

²⁵ Там же. С. 16.

²⁶ *Священник Павел Флоренский*. Собр. соч. Т. 3(1). М., 1999. С. 288.

²⁷ *Священник Павел Флоренский*. Переписка с Новоселовым. С. 238.

²⁸ Новоселов Михаил Александрович (1864—1938) — религиозный мыслитель и публицист. Окончил историко-филологический факультет Московского университета. В юности стал ревностным последователем и одним из ближайших учеников Л. Толстого. Под его влиянием начал преподавать в сельской школе, а в 1888 г. создал одну из первых толстовских земледельческих общин. К 1892 г. окончательно обращается к Православию; на протяжении 1902—1913 гг. опубликовал несколько статей и брошюр, посвященных критике толстовцев. В 1890-е гг. сближается с отцом Иоанном Кронштадтским и старцами Оптиной пустыни. Участник религиозно-философских собраний 1901—1903 гг. в Петербурге, где выступал со строго церковных позиций. В 1902—1917 гг. издает «Религиозно-философскую библиотеку», ставящей целью церковное просвещение русского общества. Глава «Кружка ищущих христианского просвещения». После революции открыл богословские курсы, на которых вел дисциплину «Святые Отцы, их жизнь

и писания». В 1923 г. в первый раз арестован. В 1928 г. последовал второй арест. Через 10 лет казнен. Юбилейным Архиерейским собором 2000 г. причислен к лику святых в сонме новомучеников и исповедников Российских.

²⁹ Священник Павел Флоренский. Переписка с Новоселовым. С. 21.

³⁰ Материалы к спору о почитании имени Божия. Изд. 2-е, доп. М., 1913.

³¹ Священник Павел Флоренский. Переписка с Новоселовым. С. 75—76.

³² Там же. С. 98.

³³ Дым Отечества, №17, 1914.

³⁴ Интересно отметить, что в период своего приближения к католицизму С. Булгаков осудил свободу Новоселова отбирать учительную власть у священноначалия в пользу Церкви, используя в качестве примера именно его борьбу с Синодом по вопросу об Имени Божием: «Явилось ли для М. А. Новоселова и его единомышленников решение сначала влиятельнейшего из русских епископов, поддержанного и Константинопольским патриархом, затем определение высшей церковной власти Русской Церкви, Священного Синода? — нет. А заглянем вперед и спросим себя: а мнение Поместного Собора, даже поддержанное “Восточными Патриархами”? Да тоже, конечно, нет, если оно подтвердит имяборческие тезисы. Тогда будет апелляция к неуловимому телу Церкви и его не менее неуловимой рецепции. И получится, как и давно уже имеется такая картина: в то время, когда церковная власть будет отлучать М. А. Новоселова и иже с ним от Церкви за еретичество, он, в свою очередь, будет совершать то же самое над всеми инакомыслящими епископами, пресвитерами и мирянами, и каждая сторона утверждает и будет утверждать о себе: Православие — это я» (У стен Херсониса. Символ, №25, 1991. С. 218). Таким образом, Булгаков приходит к противоположным Новоселову выводам: оружие «непогрешимости» необходимо священноначалию для сохранения единства Церкви.

³⁵ Священник Павел Флоренский. Переписка с Новоселовым. С. 132. Макарий Египетский, как и многие другие отшельники христианского Египта, отрицательно относился к античной мудрости. В своих «Духовных беседах» преподобный Макарий говорит: «Мудрые мира сего, Аристотель или Платон, или Сократ при основательном ведении уподобляются большим городам, но опустошены были врагами, потому что не было в них Божия Духа».

³⁶ Там же. С. 181—183.

³⁷ Там же. С. 185.

³⁸ Там же. С. 189—190. Возможно, это конспект чьего-либо выступления на многочисленных собраниях того времени, где вопрос об имени Божием поднимался со всей остротой, или тезисы для Богословских собраний, действующих с перерывами с 1918 г. на квартире Новоселова и переросшие впоследствии в монашескую Даниловс-

кую академию. Сам Новоселов в этом учебном заведении, стремящемся сочетать в себе аскетическое направление на основе заветов Святых Отцов и философско-богословскую актуальность всех изучаемых дисциплин, читал курс «Вера и Церковь». Одна из лекций этого цикла — «Имя Божие». Не исключено, что это фрагмент собственной лекции Новоселова, где он излагает «историю идей», связанную с имяславческими спорами.

³⁹ Муретов Митрофан Дмитриевич (1850—1917) — доктор богословия, профессор МДА, автор книг «Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с представлением исторического развития идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии» (М., 1885) и «Философия Филона Александрийского в отношении учения Иоанна Богослова о Логосе» (М., 1885), «Новый Завет как предмет православно-богословского изучения» (Сергиев Посад, 1916) и др. С. Троицкий, аргументируя свои возражения имяславцам, ссылался, в частности, на эти работы, но в годы афонских споров Муретов поддержал имяславцев.

⁴⁰ *Иеромонах Антоний (Булатович)*. Апология. М., 1913.

⁴¹ Имяборцы, по свидетельству отца Антония, написав имя Иисусово на бумажке, рвали ее, клали в карман или бросали на землю, говоря: «Вот твой Бог, я его в карман положил», что оценивалось имяславцами как «хульные выходки» [*Иеромонах Антоний (Булатович)*]. Оправдание веры. С. 3].

⁴² *Иеромонах Антоний (Булатович)*. Апология. С. XII—XV.

⁴³ Н. С. Арсеньев. Из русской культурной и творческой традиции. Лондон, 1992. С. 105.

⁴⁴ Переписка П. А. Флоренского с В. А. Кожевниковым. В: Вопросы философии, №6, 1991. С. 94—95.

⁴⁵ 19 ноября 1912 г. в Братстве святителей Московских, тесно связанном с Новоселовским кружком в Чудовом монастыре, состоялось собрание памяти почившего Патриарха. В своем докладе П. Б. Мансуров назвал Патриарха Иоакима III «объединительным центром для всех православных» и подчеркнул, что им был поставлен вопрос о соединении Церквей и «другие великие вопросы».

⁴⁶ Вопросы философии, №6, 1991. С. 110.

⁴⁷ Павел Борисович Мансуров (ок. 1860—1930) — общественный и церковный деятель, известный знаток православного Востока, близкий друг Ф. Д. Самарина, отец священника Сергия Мансурова, талантливого историка Церкви и богослова. От Министерства иностранных дел он был направлен на Афон для расследования волнений. Занимал умеренную «проимьяславческую» позицию.

⁴⁸ Вопросы философии, №6, 1991. С. 111.

⁴⁹ Там же. С. 136.

⁵⁰ РГБ, ф. 265. Папка 191, № 4.

⁵¹ Взыскующие града. Письмо №473. С. 559. Анализу книги отца Павла Флоренского посвящена рецензия Трубецкого «Свет Фаворский

и преображение ума» («Русская мысль», 1914 г. Перепеч.: Вопросы философии, №12, 1989).

⁵² Там же. Письмо №491. С. 571.

⁵³ Взыскующие града. Письмо №468. С. 554—555.

⁵⁴ Там же. Письмо №465. С. 551.

⁵⁵ Там же. Письмо №428. С. 518.

⁵⁶ С. Булгаков также составил проект обращения к Синоду.

⁵⁷ Там же. Письмо №469. С. 555—556.

⁵⁸ Вопросы философии, №6, 1991. С. 136.

⁵⁹ *Н. С. Арсеньев*. Из русской культурной и творческой традиции. Лондон, 1992. С. 105.

⁶⁰ Вопросы философии, №6, 1991. С. 111.

⁶¹ Как разнится по духу это письмо с письмом Н. А. Бердяева В. Ф. Эрну, в котором не почувствовавший всей глубины вопроса философ все же требует немедленной реакции от Новоселова и Флоренского. «Меня до глубины души возмущает пассивное молчание Флоренского и Новоселова в деле расправы над афонскими имяславцами. Они должны принять на себя ответственность и пойти на все, вплоть до мученичества (изгнание из Академии, лишение сана, отлучение)» (Взыскующие града. Письмо №464. С. 550).

⁶² Значителен комментарий Флоренского на это место письма: «Сущность молитвы ни в подчинении себе воли Божией, ни в подчинении своей воли — воле Божией, ибо и то указывало бы лишь на нравственное, а не онтологическое значение молитвы. Суть молитвы в изменении реальности нашей и, потому, нравственной воли нашей, как выражающей изменяющуюся реальность, а не в простом изменении воли при той же реальности. Общение с Богом есть не касание Его сил, а одухотворение... син-энергетическая воля, воля двуединая. Бог не лишает свободы, а дарует высшую свободу. Слова Ф. Д. буквально повторяют слова Спинозы». (Переписка с Новоселовым. С. 110).

⁶³ Отец Павел Флоренский замечает, что при отрицании наличия этой «таинственной силы» получается либо деизм (атеизм), либо чистейший спинозовский пантеизм (модус, акциденция Божественной субстанции).

⁶⁴ Взыскующие града. Письмо №463. С. 547—549.

⁶⁵ История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 187—191.

⁶⁶ Отец Павел Флоренский пишет И. П. Щербову в мае 1913 г.: «Если бы ранее и теперь от меня зависела судьба движения и спора, я сказал бы: “Господи, все это пустяки. Займемся-ка жалованием духовенству и эполетами епископам” — и постарался бы направить интересы и внимание куда-нибудь в сторону» (Переписка с М. А. Новоселовым. Письмо №47. С. 100).

⁶⁷ Видимо, Аскольдов не знал, кто был автором предисловия.

От редакции

В архиве Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата хранится переписка местоблюстителя Московского патриаршего престола митрополитом Сергия (Страгородского) и экзарха Московской патриархии в Северной Америке митрополита Вениамина (Федченкова) по вопросу об имяславии. Переписка началась по следующему поводу: один из активных деятелей русской эмиграции, послушник Георгий Поляков, направил на имя митрополита Сергия письмо, в котором обвинял митрополита Вениамина (тогда еще архиепископа) в пропаганде ереси «имябожничества». Митрополит Вениамин посчитал нужным не просто оправдаться в возведенных на него обвинениях, но и представить патриаршему местоблюстителю подробный доклад по данному вопросу. Доклад состоял из трех частей. Первая и вторая содержали выдержки из писаний Святых Отцов и отца Иоанна Кронштадтского об имени Божием; третья, основная, включала изложение библейского и святоотеческого учения об имени Божием, критику Послания Святейшего Синода от 18 мая 1913 года, содержавшего осуждение «имябожничества», различные мысли, наблюдения и заключения митрополита Вениамина, касающиеся молитвы Иисусовой и силы имени Божия. К докладу был приложен трактат, посвященный учению преподобного Феодора Студита о почитании креста Господня и святых икон.

Позиция митрополита Вениамина может быть сведена к нескольким тезисам, сформулированным им самим в письме от 10.06.1938: 1) сила действия имени Божия происходит от благодати Божией, присущей самому имени; 2) имя Божие действительно само по себе — не в силу веры произносящего, но благодаря присутствующей в имени Божием благодати Божией; 3) имяславская формула «Имя Божие есть Сам Бог» не новая, а древняя, истинная и абсолютно верная по существу; 4) мысль о том, что в имени Божием присутствует Бог Своим существом, богословски неприемлема, однако она не противоречит идее благодатного присутствия Божия в имени Божием, а наоборот, лишь оттеняет

реальность Бога, Который действует благодатью, пребывающей в Его имени; 5) Послание Синода от 18 мая 1913 года преувеличивает человеческий, субъективный, естественный элемент в молитвенном делании и приуменьшает божественный, объективный, благодатный элемент. Послание несет на себе отпечаток «нравственно-психологической» теории истолкования догматов, проводившейся в жизнь митрополитом Антонием (Храповицким) и приведшей его к еретическому учению об Искуплении.

Отвечая на тезисы митрополита Вениамина, митрополит Сергей повторяет аргументы, выдвинутые против имяславия в 1910-х годах: если бы «новый догмат» нужен был Церкви, его бы сформулировал кто-либо из Святых Отцов, а не «иерогусар Булатович» (письмо от 9.04.1938); ни Феофан Затворник, ни Игнатий (Брянчанинов), ни Иоанн Кронштадтский не были имябожниками; действительность таинств нельзя ставить в зависимость от имени Божия и крестного знамения (письмо от 26.09.1938) и т.д. Имея в виду Послание Синода от 18 мая 1913 года, митрополит Сергей признает: «Монастырские старцы <...> не могли, конечно, удовлетвориться нашими духовно незрелыми семинарскими рассуждениями» (письмо от 9.08.1938). Тем не менее он заключает: «Как бы то ни было, имябожники осуждены и на Афоне, и в Константинополе, и у нас. Лучшие из них давно смирились и причащаются в наших церквах. Какой смысл их снова поднимать, чтобы в результате получить лишнее смущение в церкви?» (письмо от 26.09.1938). Митрополит Сергей советует экзарху Америки «решительно устранить себя от имябожничества»: «то, что в нем есть хорошего, будет хорошо и без Вас и не пропадет бесследно, а все ошибочное и темное уже осуждено Церковью, и Вам того не реабилитировать» (письмо от 30.11.1938). Кроме того, митрополит Сергей советовал митрополиту Вениамину запросить мнение афонского подвижника схимонаха Силуана об имяславии; митрополит Вениамин написал запрос, однако к тому времени схимонаха Силуана уже не было в живых (письмо митрополита Вениамина митрополиту Сергию от 4/17.08.1938).

Ниже публикуется третья, основная часть доклада митрополита Вениамина, а также ответ на него митрополита Сергея. Орфография оригиналов сохранена; исправлены лишь наиболее очевидные опечатки и грамматические ошибки.

Митрополит ВЕНИАМИН (ФЕДЧЕНКОВ)

ДОКЛАД МИТРОПОЛИТУ СЕРГИЮ

<...> Приступаем к последней части нашего доклада. В ней мы изложим свои мысли, наблюдения и выводы. Для этого сначала расскажем о том, а) как доселе воспринято было нами церковное предание в живом его выражении о силе и значении имен Божиих; б) потом кратко изложим учение Слова Божия об этом; в) рассмотрим мысли Послания Св. Синода; наконец; г) сделаем попытку высказать свои мысли и сделать последние выводы.

А) ЖИВОЕ ПРЕДАНИЕ

Об этом расскажем крайне просто. Ведь истины христианския даны Церкви не вчера, а с самага начала христианства открыты были Духом Святым верующим чрез апостолов. И с тех пор они живут в Церкви непрерывно. Правда, иногда они живут не в окончательной формуле, но существенно они известны христианскому откровению и живому восприятию верующих. Когда же является в истории нужда, тогда то, что было содержимо доселе простою верою и преданием, проходит через работу церковного сознания (обычно всегда с трудом и долговременно и мало-помалу получает наконец и точную формулу, которая исключает ложные и односторонние понимания и формулы. Итак, если есть какая истина, то она должна быть в Церкви. А иначе заранее нужно сомневаться в истинности того или иного учения, если, то есть, доселе его не было (хотя бы в ясном зачатке) ни в сознании Церкви, ни в практике живой: откровения новых догматов православие не знает. А если, след., что-либо было в церковном духе, то оно должно быть известно и простецу, а не только богослову, и притом, нужно сказать, у простых верующих церковное воззрение обычно имеет наиболее яркую окраску и форму, в которых потому суть церковного духа

выражается наиболее и определенно. Известно из истории вопроса об арианстве, что в спорах за Божество Господа Иисуса Христа принимали горячее участие и простецы — на рынках, в домах и пр. ... А потому, как не упрекают крестьян, что они имеют грубого письма иконы, или «лубочные» картины царей; так пусть не будет поставлено и мне в вину, что я буду рассказывать сейчас истории, которые могут показаться очень уж упрощенными и всем известными. Но зато это мне поможет выяснить не только живое предание Церкви, но и мое восприятие его в вопросе о силе имен. Итак, начну.

В народном языке (А ОН ЕСТЬ ВЫРАЖЕНИЕ НАРОДНОЙ ДУШИ, ВЕРЫ ЕГО) мы постоянно встречаемся с употреблением «слов». Нужно думать, что при первоначальном своем происхождении они не только произносились устами, но и — прежде всего — заключали в себе известную веру, являлись выражением настроения души, произносились с соответствующими чувствами и пр. ... Но впоследствии народ стал употреблять их уже по привычке, как бы механически, не думая в данный момент об их содержании; не теряя, однако, в душе своей веры в истинность смысла произносимых слов. Впрочем, другие, даже и не веря уже, все же сохранили в памяти и употреблении религиозные слова: и это — потому, что когда-то им, даже «одному» их произношению, придавалось значение, признавалась за ними сила. Кратко сказать: народ всегда признавал за словами действие.

Например. Всякий знает, что при прощании почти весь мир употребляет имя Божие: «с Богом»; «адыё» — это говорят даже и неверующие, — А-Дьё, от латинского Деус — Бог; английское «Гуд бай» есть сокращение из пожелания «Год би уиз ю», что значит: Бог да будет с вами. И теперь все это произносится, почти всегда, даже без воспоминания о Самом Боге, а механически, по привычке. «Что же? — спросим мы, — неужели даже такое употребление слов бесполезно?» Кажется, отрицающим силу за именем, легко бы ответить: «Совсем напрасное занятие — такое биение воздуха!» Но мы не думаем так. Если, в самом деле, предложить кому угодно вопрос: «Изберите одно из двух — или совсем не употреблять имен Божиих, или употреблять их по привычке, “просто”, не думая даже о содержании слов! Что предпочтете?» И вне сомнения, почти всякий не пожелает отказаться даже от «простого» пользования именами Божиими... И мы — тоже. Так почему же так?... Не разсуждая ни философски, ни богословски, всякий «инстинктом» и с страхом отскочит от та-

кого отказа, почти как от отречения — в некоторой степени — от Самого Бога! И останется уж с прежним словоупотреблением. Значит, человек — в мировом масштабе — чувствует, что даже «одно» призывание слов или имен Божиих имеет действие... Конечно, еще лучше, когда они произносятся с сердечною верою, благоговением и соответствующими сопроводительными молитвами: это еще более увеличивает силу слов...

Подобным образом в том же народном языке мы встречаемся постоянно с различным употреблением имени Божия в разных случаях. Вот примеры. Человек чего-нибудь испугался. И первое, что срывается у него с языка, это: «О, Господи!», «Ой, Боже мой!»... Одна старица шла в СПб мимо академии нашей, зацепилась своей, уже немощной, ногой за камень и споткнулась: «Ой, Господи!», — мгновенно прошептали ей восьмидесятилетние уста... Настала революция. Еду в Москву. В вагонах возвращаются солдаты с фронта. Надо мною, во 2-м классе, спит огромный солдат. Не знаю, почему-то он проснулся, зевнул (не знаю, перекрестился ли: едва ли); и в просонье вслух произнес: «О-о, Господи»... Начинают люди что-нибудь делать. Ну, иногда и перекрестятся — тоже по привычке больше, а то и просто скажут: «Господи, благослови!»... Пришлось в Харькове наблюдать и совсем особенный случай. Разгар революции... Перед Пасхой. На главной площади, перед кафедральным собором, огромнейшая толпа народа... Тысячи... Против храма «Присутственные места», трех- или четырехэтажное коричневое здание. Вдруг на крыше его появляется солдат. Оказывается, его сердце болело оттого, что на орле, под крышей, корона еще цела. Контрреволюция. «Гидру» нужно истребить. С опаской, чтобы не сорваться, он с дубинкой подвигается к краю. Все смотрят... Вдруг он, при всем честном народе, снимает с себя солдатский картуз, осеняет грудь широким православным крестом... И несомненно (нужно думать — при таком-то усердии) чтонибудь произнес молитвенное... Потом размахнулся, и корона, вместе с орлиной головой, полетели вниз, разбились стеклянный навес над входом в здание... Все довольны... И не слышно было даже, чтобы кто-нибудь кругом меня высмеял его за крест и пр. Конечно, за такое употребление он получит от Бога осуждение. Но за что? За неуместное употребление слова и креста. А какая, значит, была вера в народе в силу их! Идут дети купаться, или и взрослые. По привычке крестятся и говорят иной раз (особенно, если вода уже холодная стала): «Господи, благослови!» — и в воду. В моей жизни был случай, когда я был спасен от смерти призыванием имени, при-

том — не мною даже, а посторонним человеком. Будучи студентом, я с братом гостил у среднего брата, священника. Перед отъездом домой нам захотелось искупаться в реке, а заодно — и переплыть ее, вместе с одеждою. Река была тут очень широкая. Мы уже вошли в воду, держа белье и прочее над собою. В это время подошел крестьянин поить лошадь. Он лучше нас рассчитал ширину реки...

«Чевой-то вы надумали?» — спрашивает. «Хотим переплыть реку». «О-ой! — покачал он сомнительно головой (а мы уже поплыли), — ну, спаси вас Христос!» Едва ли он думал тут о Христе Господе, а по привычке доброй сказал... На середине реки мы стали тонуть. Я совсем уже обессилел. А крестьянин ушел давно. Наконец, я уже почти тону. И с диким воплем закричал: «Караул!»... Услышали. Поспешили к нам на лодках. Спасли. Но я и доселе верую, что спасли-то меня не люди, а слова этого христианина: «Спаси вас ХРИСТОС!»... Не пропали они напрасно... Я же от животного испуга в это время даже — увы! — позабыл о Боге...

Если бы мы обратились к нашей русской литературе, и оттуда мы могли бы извлечь множество случаев употребления имен Божия: «Мать, Царица Небесная», «Пречистая», — даже иногда с простым добавлением: «Пречистая вывезла»; для крестьянина и из грязи вылезти нелегко на тощей лошаденке бывало...

Иногда употребление это совершенно неуместно, даже просто грешно, кощунственно, а все же говорит о привычке многовековой. Чего-нибудь просим: «Бога ради!» — отвечают и дают. Иногда спрашивают спичку курильщички; и в ответ те же слова. Сколько раз приходилось замечать: это грешно... Соглашаются...

Но вот уже без всякого греха, а в благословение... Сколько десятков тысяч нищих кормилось именем Христовым... Вне всякого сомнения, что они произносили эти слова — «подайте Христа ради» — и не думая уже о Христе Спасителе... Но оно делало свое дело: кормило нищую братию...

Приведу еще два случая народной веры и потом перейду к другим областям.

В Уфимской губернии, когда там был епископ Владыка Нафанаил (Троицкий), произошел истинно чудесный случай. Мать бросила троих своих детей в городе на улице, а сама воротилась за 30 верст домой. Она была женою псаломщика, который скончался, оставив 4 детей. Мать иногда работала, а иногда (по примеру покойного) запивала. Дети должны были ходить по

миру и собирать «куски». С ними жила еще и бабушка старенькая. В холодные зимние ночи все забирались на печь, и там бабушка учила ребяток молитвам. Особенно она заповедывала им читать «Богородицу», поясняя: «Когда уж вам совсем невмogu будет, читайте Богородицу; и Она вас не оставит»... Потом и бабушка скончалась. Мать замучилась и решила отвести детей в город, «по приютам рассовать». Походила, попросила: везде «полно», говорят. Она и бросила их на какой-то улице: авось, «подберут» добрые люди... Время было холодное: за 2, за 3 дня до Рождества Христова... Долго ждали дети мать. Мерзнуть уже стали: одеженка-то рваная, а на ногах — обрывки обуви. Начали дети плакать. Может быть, кто и понимал трагедию малышей, — их было 2 девочки: Христина да Манька, и брат Степка; старшенькой Христине было уже около 10 лет, Степке — 7, а Маньке — всего 3—4 годочка... Но кому охота возиться с «голодной» чужой?! Своего горя много... Уже вечерело... Манька со слезами вспоминает, как бабушка велела читать в горе «Богородицу»... И они начинают язычками своими повторять какие-то, — ведь, конечно, не понятные их детскому уму, слова; о Богородице они, думаю, понимали уже... И вдруг из храма Успения Богородицы, возле которого они остановились в поисках мамы, выходит «Тетенька в черном», голова вся закрыта платком, лица не видно; берет детей за руки, переводит через улицу в дом одних Христоролюбцев, отворяет дверь в кухню, оставляет детей, и... исчезает... Люди (кухарка, горничная и кучер, татарин Абдул) в удивлении смотрят. Дети плачут. «Откуда вы?» «Тетенька привела». «Какая тетенька?» «Тетенька в черном». Абдул бросился искать: никого нет... Потом после вызывали и сторожа их храма; он объяснил, что никакой службы вечером не было, церковь заперта. А дети утверждают единодушно: «Тетенька в черном, лицо закрыто, вышла из храма и взяла их»... На другой день обследовал дело и Владыка. Все подтвердилось... Детей устроили в приют и в монастырь. «Богородица» помогла... Живы еще...

Рассказанный случай произошел в 1909 году... Через 8 лет в другом углу России произошел, хоть и не такой «чудесный», но все же особенный, и даже более характерный для нашей темы случай. Была революция. В Волынской губернии жила семья евреев, арендовавших у помещицы О. мельницу. Отец семьи убежал заблаговременно в Польшу. Осталась жена с двумя детьми, Алешей и Женичкой (как их потом назвали), и стариком, отцом матери их Т-ны. Не раз уже приходили и забирали все. Наконец взяли и старика и повели его на расстрел.

А нужно сказать, что мать Т. давно уже склонялась к христианству; сестра ее в Киеве уже была христианкой и служила артисткой в театре. Напрасно дочь просила за отца своего: неумолимые ожесточенные люди решили довести до конца свое дело. И тогда Т. С. подумала про себя: «Куда же делось все их христианство? Какой же это “народ-богоносец”, как называл его Достоевский? Значит, христианство тоже бессильно и фиктивно, если люди могли в каких-нибудь несколько месяцев все выбросить из души своей, так что и следа не осталось после 1000 лет христианства в народе!!»... А старика ведут куда-то подальше от жилья... Т. С. снова молит, прося взять все последнее: только оставить жизнь отцу ея... Бесполезно... Тогда ей пришла в голову мысль: «А что, если произнести им (для них) слова о Боге? Неужели и это не подействует?!»... Оставалось одно это крайнее средство... Она — сзади ли их, или, как евангельская хананеянка, потом забежала уже и вперед (та припала к ногам Иисусовым, Мр. 7, 25), сказала: «Ради Бога (а может быть, произнесла: «Ради Христа», — как это более принято у народа нашего): отпустите его»... И что-то случилось в душах этих «безбожников» от этих слов... Кажется, сначала гадко выбранились, а потом отпустили... В скорости после этого и мать, и двое деточек приняли православное крещение. А старик крестился уже после, когда они перебрались к мужу в Германию, — правда, приняв лишь протестантство: православие ему казалось более трудным по своим требованиям. И скоро скончался... Лет через 10, не без моей помощи, после болезни, принял, по милости Спасителя, православие и муж Т. С., а через сутки (после 3 операций) скончался еще молодым... Кончался с удивительным смирением и тихой радостью, после получения Благодати Святого Духа в крещении. Предыдущий рассказ я слышал от хозяйки того дома; а этот лично от матери...

Теперь приведем случаи действия темной силы, вызываемой чрез слова... Известно, что благочестивые люди не любят не только призывать сами имя беса, но даже и вообще слышать его или быть в присутствии призывающих. Мы сами испытываем страх от одного наречения «черного» имени. Почему? Потому что мы всегда веровали доселе, что, где «его» призвали, где «просто» упомянули «его» имя только, — «он» уже — тут!.. И доселе мне становится и неприятно и жутко от наречения имени этого... Вот даже и в данный момент не хочу произносить и писать какое бы то ни было наименование его... И нередко я прошу случайных собеседников не произносить при мне его имени... Так

научило нас живое предание. И это не мое лишь мнение. Мне известны целые села в Пензенской губернии, возле «отца Николая», иерея Божия, — которые научены были им духовной жизни и борьбе с «врагом» спасения. И нередко, сойдясь где-нибудь, собеседники спрашивали: «Ну, как “он” тебя?»... И никогда не называли его имени... Это отмечено и в литературе: даже колдунья говорила о «нем»: «он», «все — от него», «да если бы не он»... (Разказ покойного Куприна «Олеся»)...

Известны нам и случаи, когда темная сила, или — как его называют — «враг», пользовался неосторожными словами и потом жестоко мучил людей... Некогда, в СПб, на «Ярославское Подворье», где мне тогда Бог привел жить с Блаженнейшим М. Сергием, в качестве его личного секретаря, — пришла в храм крестьянка, средних лет, весьма здоровая и вообще очень уравновешенная женщина. Она рассказала следующее. Ее теперь, говорила она мне, мучает враг: «Все мне вержется (представляется в очи, бросается на глаза), — то по потолку кошки бегают кверху ногами; то — приду в храм — огурцов ведро летит сверху к ногам; бросилась собирать их, ногу подвернула: болит вот. Отец дьякон, известно, выходит через врата, а мне вержется, что его через иконостас бросают... Что мне тут делать? Истерзалась я вся». Что я, неопытный юнец, мог ей сказать 30 лет тому назад? Велел ей исповедаться, отговеть, причаститься Святых Таин; потом обещал освятить квартиру ее (муж у ней был пожарным; хороший тоже человек, покойный). И спросил: «Как все это с ней произошло?» Она рассказала следующее.

Однажды она сидела в своей квартире (помню комнату, вся выбелена), возле окна, близко от иконного угла. Что-то работала. С мужем они жили душа в душу. Детей не было: Бог не дал. Всего было довольно: и жалованья мужу, и «казенная» квартира. И вот она, раздумывая об этом, сказала вслух такие слова:

«И уж как нам хорошо живется-то!»... Только и всего...

И вдруг из переднего угла, из своей иконы, выходит Иван Предтеча явно и говорит мне: «Если тебе хорошо живется, так ты должна чем-нибудь за это отплатить. Возьми, да зарежь себя в жертву!»

Он исчез. Но зато с женщиной начались такие невероятные муки в душе, что ей уж зарезать себя казалось спасением... Бросилась она в кухню, схватила нож, и уже хотела «пырнуть» им себя: «Да уж не знаю как, а нож-то выпал из рук. И я будто очнулась. Ну, с той поры вот и вержется все мне».

Со страха она стала даже бояться этой иконы; и, по моему предложению, принесла ее к нам на Подворье: вершков 8 вышины, вершков 5 ширины; простая олеография, в черной узенькой рамочке.

Отговелась она. Отслужили мы водосвятный молебен у нея; все окропили. Испытание кончилось. Но меня после интересовал вопрос о том: почему это все произошло? Она — совершенно здоровая женщина, не истеричка какая-нибудь, не фантазерка; и после она жила совсем нормально и мирно. Отчего же приключилось ей такое испытание? И грехов у нея не было почти никаких, как это нередко замечалось над простыми христианками... Обратился я к Епископу Феофану (тогдашнему Ректору Академии) с вопросом: как и почему? Он объяснил так.

Бесы, по опыту и учению Святых Отцев, далеко не все знают, что есть у нас на душе. И потому духовное благоразумие требует, чтобы мы больше молчали. Так и Св. Макарий Египетский учит. А особенно они не выносят, когда человеку живется хорошо, благополучно и радостно: сами, лишившись блаженства, они и в других не переносят счастья. Но когда еще люди молчат об этом, то искушений — меньше; когда же они похвалятся вслух этим, то «ему» — непереносно. И он с озлоблением нападает на счастливых. Так случилось и на этот раз: раба Божия, по простоте своей вслух высказала свои чувства; и враг озлобился на нее. Я спросил: «Как же быть, если и в самом деле хорошо?» Епископ Феофан опять припомнил из творений Святых Отцев, что, если уж человек не удержится в молчании, то, сказавши о благополучии, тут же должен воздать хвалу Богу за это соответствующими словами: «Слава Богу» или — подобными другими.

«И тогда, — пояснил Е. Ф., — этими словами человек ограждает себя от действий врага».

А эта женщина, по неопытности что-ли, или по забывчивости (ведь русские православные люди часто говорили такие слова!), похвалилась, но не оградилась именем Божиим. А довольно было бы только слова такие произнести, и враг оказался бы безсилен, попяляемый именем Божиим.

В связи с данным случаем я потом уразумел: почему христиане, и особенно именно простые, так любят «ограждать» свою речь употреблением и добавлением имени Божия: опыт горький научил их этому, видно; но кроме того, они веровали, что все доброе — от Бога, и Ему нужно воссылать хвалу.

В самом деле. Спросите вы простого человека: «Как он поживает?» Он никогда не ответит вам, как говорят французы:

«тре бьен» (очень хорошо); а однажды я слышал даже: «тро бьен» (слишком хорошо)... Опасно даже стало... Русский человек ответит осторожно: «ничего!» да еще и добавит: «Слава Богу». Или благодарение Богу: «живем помаленьку!» А еще лучше и так: «Милостив Бог: грехам нашим еще терпит»... И все: БОГ, БОГ... Его имя святое «ограждает» от зла...

И сколько одних пословиц у русского народа с именем Бог! Всякий знает...

На этом же основании Отцы не советуют не только порицать, но даже и хвалить людей, а тем более хвалиться... Как только это случится, уже жди искушения. Однажды в Севастополе я сказал несколько похвальных слов настоятелю нашего Подворья и духовнику, Архим. Д. ... Он заслужил этого. Но, выходя со мною из храма, наедине сказал мне:

«Владыка Святой! Прошу Вас ради Бога: никогда не хвалите меня. Враг и без того искушает. А когда похвалят, второе будет досаждать».

Он остался в С. после меня... Потерпел, но смиренно. Освободили его. Он в 6 верстах от С. устроил вроде скита, набрал 5—6 монахов и спасался. В конце его жизни в нем обнаружился даже дар прозорливости. И вообще его почитали за угодника Божия... Это было смиренное существо. Никогда не творил своей воли, а что «благословят»...

Этим же самым объясняется и, многими не признаваемый, обычай бояться «глаза», или по-славянски «призора очес»; «сглазишь»: не хвали, — говорят. И в церковных молитвах есть упоминание об этом.

Даже народная вера в «отчитывание» имеет свой резон: опыт показывал людям, что произнесение слов имеет свое значение. И Е. Феофан, как мы видели, советовал в трудную минуту произносить, «кричать» слова молитвы, как бы «отчитывать» себя ими... Конечно, он признавал тут и необходимость и веры, и минимума усердия; но ведь и просто произносящие слова тоже всегда имеют минимум этот: иначе и не произносили бы их.

Такова живая вера народная; а она воспитана не кем другим, как Церковью.

Теперь обращусь к наблюдениям своим над Церковною практикою и молитвами.

Всегда нас трогает умильный обычай: целовать книгу Святого Евангелия на заутрени, а священнослужители и при чтении. Что такое? Напечатанная бумага, обложенная прекрасным переплетом. А мы подходим к нему с великим благогове-

нием, кланяемся, крестимся, целуем. Почему? Ясно, не ради бумаги и не потому лишь, что книга напоминает нам о содержимом, а потому, что в них — сила Божия, благодать Божия. И когда мы прикладываемся к Евангелию, мы через него поклоняемся собственно Богу, Иисусу Христу, Святому Духу, в нем пребывающему и через него действующему. Неужели не должно почитать и другие слова — имена Божии? Неужели в других нет силы Божией? Невероятно: если книга почитается и поклоняема ради слов Божиих, тем паче — сами сии слова, особенно ради Духа, в них сокрытого (см. объяснение Е. Феофана Затворника о «духовных» песнях).

И не только Евангелие! И — другая книга слова Божия; помню, нас в первом классе семинарии преподаватель Свящ. Писания учил, как обращаться с Библией: перед чтением перекреститься, поцеловать и — потом уже читать, и опять поцело[вать].

[Отсутствуют две страницы]

Воспитанный на святоотеческой литературе б. Архимандрит, ныне Архиепископ Феофан (б. Полтавский), учил нас, студентов академии, с почитанием относиться к именам Божиим, к словам Свящ. Писания и даже вообще к словам. Он часто говорил нам, что слова — те же дела. А он специально занимался вопросом об имени Божиим, так как писал тогда диссертацию об имени «Иегова». Вот что у меня сохранилось в памяти из его наставлений.

Говоря о необходимости с осторожностью употреблять слова, он обратил однажды внимание на самое сочетание их в двух примерах: зло-словие и благо-словение. Первое (злое слово) причиняет обычно зло; а второе (хорошее слово) низводит благословение от Бога.

В другой раз мы спросили: «Какое значение имеет чтение псалтиря над покойниками? Ведь, они уже ничего не слышат; и после смерти прекращаются добрые дела для них, если бы и слышали они». Е. Феофан тогда же ответил, что слова Писания заключают в себе силу Божию, а потому они отгоняют от усопшего силы вражьи... Мы помним подобный же ответ из Св. Варсануфия Великого одному ученику: «Ты не можешь внимать словам молитвы, зато бесы слышат их и трепещут». То же самое повторил сборщик-монах капитану пьянице о чтении Евангелия.

Вспоминается при этом и случай из древности. Один предобный молился Божией Матери. Она хотела его посетить; но

сказала, что не может этого теперь сделать, потому что в его келье находится еретическая книга. Тот даже не знал об этом. Оказывается, в какой-то хорошей книге были намеренно вклеены еретиком и нечестивые листы... Преподобный выбросил их...

Это — Церковное предание.

Наконец, расскажу и о своих собственных переживаниях и наблюдениях над самим собою и своими чувствами в разных случаях.

Иногда мне приходилось крестить как детей, так и взрослых (несколько евреев, между прочим). И вот, при чтении запретительных диаволу молитв, у меня всегда (прежде) возникала боязнь: кто я такой, чтобы осилить врага и выгнать его из готовящегося к крещению? Тот — силен, а я — сама немощь... И тогда я начинал эти сильные молитвы с робостью, тихо, безо всякой силы, почти с маловерием в то, чтобы от такого моего чтения вышел бес из оглашаемого... Но потом я как-то внутренним восприятием понял не только то, что не во мне же сила, а в Боге, но и то, что бес изгоняется именно призыванием, употреблением имени Бога, мною призываемого. И потому мое дело, собственно, заключается в том, чтобы только произносить полагающиеся слова, конечно — с верою в Бога именуемого. И эти слова сами сделают требующееся чином дело: изгнание демона. И это дало мне возможность произносить, после этого, произносить слова запрещения с силою: Бог же Именуемый совершал чрез имя дело.

А большинство крещающих даже и не задумываются над подобными вопросами, а просто «читают» «положенное»; но действие совершается силою Божиею ради призывания, ради имени Божия.

То же самое в сущности нужно сказать и о всех таинствах.

И о. Иоанн Кронштадтский, — как мы видели, — именно советует говорить слова всяких молитв с силою, потому что в них самих есть благодатная сила.

Еще случаи. Несколько лет тому назад мне пришлось опытно испытать следующее. Ко мне приступило искушение вражие. Я знал, что, если буду молиться, то оно отойдет от меня. А этого я не хотел по греховности своей. С другой стороны, совесть побуждала меня просить о Божией помощи. Но я просто не в силах был молиться. И тогда я придумал некую как бы хитрость. Я поставил себя пред иконами (была ночь) и сказал в себе: «Господи! Ты видишь, что я не хочу Тебе молиться! Не хочу, чтобы Ты избавил меня от искушения. Я хочу его сам! И

единственное, что могу теперь сделать: это произносить слова молитвы к Тебе, но желать буду в это время другого, чтобы Ты не отнял искушения».

Вот до какого уродливого состояния дошел я тогда. И начал я говорить языком или умом слова молитвы Иисусовой, совершенно хладно, мертво... Так я простоял, может быть, полчаса, а, может быть, и больше: и искушение потухло, слава Богу. «Одни слова» помогли... Конечно, не «одни»... Но и они.

И в другой раз, будучи в мертвенном состоянии духа, решил на литургии произносить про себя, мысленно, — и притом хладно, — «одни слова» Иисусовой молитвы, без малейшего напряжения усердия... И о, чудо! Почти мгновенно, после трех-пяти повторений, сердце раскрылось, и потекли слезы покаяния.

Не раз приходилось испытывать, как приступает враг с разными «прилогами»; а ты в это время даже занят делом каким-нибудь (писанием или иным чем). И начинал, бывало, в уме «призывать», то есть повторять слова молитвы этой; и прилоги исчезали, «как дым» — по словам Святых Отцев (Исихия и др.).

И вне сомнения: если бы я призывал Имя Христово постоянно, то я бы не впадал во искушения и грехи... А я оставался без помощи — даже и призывания...

А иногда «недостойное» призывание, — то есть точнее: употребление или призывание имени Божия в недостойном, греховном состоянии, может не только не принести никакой пользы, а даже навести еще большее искушение: Бог, по заповеди Своей: «Не приемли имени Господа Бога твоего всуе», — наказывает тогда недостойно произносящего Его имя. (Были со мною такие горестнейшие случаи. И как раз после одного такого примера начались со мною самые великие искушения и муки: Бог предал меня врагу... Буди Имя Его, Господа моего, благословенно и за это!)

Впрочем, большею частию в подобном греховном состоянии невозможно даже и произносить имя Божие: ни ум, ни язык даже не поворачиваются на это, как бы связанные Иною Силою. Вот что записано у меня прежде:

«Когда сердце во грехе, то почти невозможно даже произносить имя Божие вслух, или языком; ни даже вспоминать его мысленно; потому встречается какое-то затруднение: то есть не только страх наш (субъективное препятствие), а и нечто другое, не от нас исходящее (это очевидно опыту), — следовательно: от Бога. Почему это? — Тогда Богу невозможно с именем Его, или

ради имени, чрез имя входить в сердце наше греховное. И это — большею частью». Так призывание связано с Господом. А далее в Записках следующая заметка:

«Но иногда становится возможным начинать призывать это имя и в подобном греховном состоянии; однако, это можно бывает — без всякого с нашей стороны напряжения, усилия и усердия; только — одною хладною мыслию или памятию: даже — не языком. Почему? На большее недостойн. Опасно даже: Бог накажет. Ничего “своего”. И только: одно вот имя Божие, мысленно и хладно... Большого не вынести».

И еще записано было:

«Напр., я молюсь. Недостойный, грешный... Не дерзаю даже проявлять горячей веры, по недостойнству и по собственному безсилию. И только произношу слова молитвы, не на себя уповая (на мое понуждение), а на произношение хотя бы этих слов: “Пресвятая Богородице, спаси”... или “Св. отче Иоанне, моли Бога”. На “это” еще хватает сил... И бывает действие... Да и лучше это: тогда я переносу упование мое на Бога, на Богородицу, на Святых, а не на себя, не на свою веру».

И последнее признание (для смирения моего, «яко, вознес, низвергл мя еси, Господи»): в прошлой моей жизни были по милосердию Божию такие моменты, когда произносить слова, имена «ОТЕЦ, СЫН и СВЯТЫЙ ДУХ» — только, без всякого последующего добавления просьб или славословий, без всяких сказуемых, было таким великим утешением, что от слез невозможно было и литургию продолжать... «Эти слова, — записал я тогда в своих заметках, — отныне для меня самые сладчайшие!»... Увы! Теперь я — хладен стал... И только с горестью вспоминаю о таком прошлом даре... Но он был: «слова» сладки были... Боже, помилуй!

Наконец, вспоминаю одно наблюдение над другими. Пригласили меня в один дом для беседы о спиритизме. Дело было в Сербии. Старшая сестра при русском храме, генеральша Х..., рассказала мне, что они при вызове духов ставят икону (мне показали прекрасную икону Козельщанской Божией Матери) на стол и читают сначала молитвы; а потом уже употребляют, как медиум, некую Н... Каков же результат? В огромных тетрадях написаны были такие пророчества, которые скоро обличены были самую жизнью. Когда я требовал сжечь их, они страшно испугались этого: «дух накажет»... В такое рабство попали. И молитва (слова ее) были для них не на пользу, а во вред, «в суд и осуждение». Не приемли имени Божия все!

Б) УЧЕНИЕ СЛОВА БОЖИЯ

В Священном Писании имя Божие так часто употребляется, что стоит открыть любую страницу, и можно почти всегда встретиться с ним. Одно это заставляло меня задумываться о некоей таинственной связи имени и Именуемого. Некоторые стараются объяснить такое словоупотребление иудейским мировоззрением и пр. (Архиепископ Никон в своем докладе). Но как бы ни объяснять, мы не можем оторваться от основного впечатления, что **ИМЯ ЗАМЕНЯЕТ** в Священном Писании **БОГА**: одно часто употребляется вместо другого. Это — совсем не малозначительно. В этом сокровенно нечто глубокое... А иногда **ИМЯ** употребляется рядом с Именуемым, будучи соединимо союзом «и». И всегда имя Божие употребляется, как нечто «ЖИВОЕ», конкретное, как бы «существо» живое... Мы сейчас увидим такие места из Слова Божия... Сознаюсь, что я не в силах даже понять такого значения имени Божия; но это — мой недостаток, мое убожество (и опыта, и богословия); а сила и действие имен Божиих — очевидны. Возьму немного мест сначала из Ветхого Завета, — наиболее ярких, «осязательных», говорящих за самих себя; и лишь несколько слов присоединю в пояснение, — как эти места воспринимаются мною... К великому сожалению, я не имею под руками святоотеческих толкований: там был бы материал... Но и в Послании Святейшаго Синода, а равно и в докладах трех докладчиков, совсем не приведено ни одного места из творений Святых Отцев. Между тем, на всех Соборах, вселенских — разумею, всегда ссылались на Святых Отцев, — как говорят оставшиеся доселе протоколы «Деяний» их. И только на Первом вселенском Соборе, когда еще не установились отеческие традиции, мы не видим ссылки на Священное Писание... А потом все — Отцы, Отцы и Отцы... И в иконоборческую смуту ссылались на Отцев... И Св. Григорий Палама в борьбе с Варлаамом ссылался на Отцев... Таков всегда путь православного Богословствования... Но, к моему горю, я лишен сейчас этой возможности... И поневоле приходится только приводить одни слова Писания без толковников. И только раньше, в отделе об учении Святых Отцев, мы нашли возможность воспользоваться творениями Св. Иоанна Златоуста... Если бы нам представилась столь желанная возможность хоть в будущем, сочтем своим же приобретением и дополнительно присоединим их мысли сюда. Дай Бог!

Сделаем же, что можем сейчас, сами.

В Бытии рассказывается о борьбе во сне Иакова с Богом. Утром Иаков слышит просьбу отпустить Боровшегося с ним... Потом Он спрашивает: «Как имя твое?» Он сказал: «Иаков». И сказал (Бог): «Отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, 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 (32, 26—29).

Имя говорит о том, к кому оно относится: обозначает его признаки и внутреннее содержание. «Израиль» — богоборствовавший. И Иаков хочет знать: КТО ОН есть? В этом смысл вопроса: «Как имя твое?»...

Прежде еще Адам «нарекал имена» животным и птицам. И Сам Бог заранее согласился с его наречением: «И привел к человеку, чтобы видеть: как он назовет их (животных и птиц); и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Б. 2, 19—20): значит, Адам верно имел назвать имена; следовательно, имена соответствовали внутреннему содержанию животных. Имя и «кто» — совпадали...

Имя Свое Господь открыл Моисею на горе Синайской около горящей купины. «Они (сыны Израилевы) скажут мне: Как Ему имя (Пославшему)? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: “Я есмь Сущий (Иегова)”. И сказал: “Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам... Вот имя Мое на веки и памятование о Мне из рода в род”» (Исх. 3, 13—15)... Сущий. Истинно существующий. Всегда, вечно пребывающий. Или просто сказать: ЕСТЬ. Был, есть и будет. Но «Кто» он Сущий, сие опять тайна, как тайна была и для Иакова. Отсюда мы видим, что БОГ НЕОПРЕДЕЛИМ по своему существу. Животным нарекал имена Адам; ему самому Бог; Иаков имел имя и получил новое. А Господь не определил Себя: неизречен Он.

Дальше мы встречаемся с заповедью об опаснейшем употреблении ИМЕНИ Божия. Среди заповедей дано было: «Не произноси имени Господа Бога Твоего напрасно; ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно» (Исх. 20, 7). Остановимся на этом известном Божьем повелении...

Не знаю, каким образом могут быть какие-либо сомнения о значении имен Божиих?! Ведь, для всякого из нас, и ученых и простецов, так очевидно ясно было доселе, что сею заповедью повелевается благоговейнейшее отношение, почитание не Бога

лишь, а даже Его ИМЕНИ; ибо запрещается даже напрасное произношение. Некоторые скептически смотрят на такое «еврейское» отношение к именам Божиим; обвиняют в «каббалистическом» толковании имен. Между тем, давно до каббалистики, которая появилась в средние века, существовало в еврействе необычайно осторожное, просто призрачное, отношение к именам Божиим. Это мы знаем из Талмуда, который можно относить к первым векам христианства. И там мы видим исключительное «живое» отношение к именам Божиим, — до такой степени реальное, что, по Талмуду, имя Божие можно было даже прятать в тело; чем и объясняли иудеи чудеса Христа, Который «добыл» как-то ИМЯ Божие и им творил чудеса... Разумеется, это уже сверх всякой меры разумности — вымышленное объяснение. Но и самая гиперболичность и легендарность основываются на великом и живом почитании имени Божия. И за правильное отношение не только не нужно порицать евреев, а наоборот, следует похвалить и у них в этом случае поучиться, как достождному. По крайней мере, Св. Иоанн Златоуст, как мы видели это, хвалит их за это и упрекает христиан, что у них нет такого почитания имен Божиих (см. главу о Святых Отцах)... И доселе хранится у евреев подобное отношение. «Странное ощущение испытываю я очень часто, — пишет один из них, принявший православие, — при разговоре об имени Божиим, — точно я возвращаюсь к тем переживаниям детства, какие имели место в возрасте от 8—13 лет при разговорах с мамой, папой, бабушкой... «Адонай» нельзя произносить напрасно, — учили меня они, — не произноси имени Господа Бога твоего всуе». И слово Адонай при разговоре заменяется «Адошем», то есть «святым именем». И только в молитвах возносится «Адонай».

Разве это не поучительно?! И Св. Златоуст пишет то же самое, что у евреев даже запрещалось произносить имена Божии. Правда, то было время ветхозаветное, когда Бог был грозным Судиею; когда Искупитель еще не исходатайствовал людям «власть чадами Божиими» быть и взывать к Нему: Авва Отче» (Иоан, 1 гл. и Рим. 8). Но и теперь заповедь о почитании имени не уничтожена, а «восполнена», как и все ветхозаветное.

Итак, Сам Бог заповедал почитать со страхом Его имя... А достойно почитания только то, что Божественно, в Боге, от Бога или связано с Богом не только в человеческом воззрении и памяти, а в САМОМ БОГЕ. Пусть это тайна — но она реальна. Иначе и нечего бы почитать, и не за что.

...Пропускаем множество мест; читаем у Судей: «Имя Мое — чудно», — говорит Явившийся Иисусу Навину (Суд. 13, 18)... Опять — неизреченно, дивно; превышает разум человеческий, неместно ему...

Соломон выстроил храм Господу. Совершается освящение. Царь молится. И говорит такие слова, между другими: «Да будут очи Твои отверсты на храм сей днем и ночью, на место, где Ты обещал ПОЛОЖИТЬ ИМЯ ТВОЕ, чтоб слышать молитву» (2 Пар. 6, 20)... Поразительно сильное выражение! Какая конкретность! Какое живое восприятие ИМЕНИ Божия: «положить» его можно в «месте»...

В данный момент припоминается мне один случай из сербской практики. Приходит крестьянин (селяк) в монастырь и просит благословения у нас для другого лица... Уже забыл: по какому поводу... Что же он делает? Снимает свою островерхую шапку и, повертив ее верхом вниз, просит благословить ее, или: дать «в нее» благословение Божие, именем Божиим. Никто и не посмел усомниться, что он хорошо делает. Благословение было дано; и он пошел благоговейно обратно, неся благословение в руках своих... Как это реально! Не так ли и мы, собственно, делаем, когда просим благословения теперь: складываем руки в пригоршню, наклоняем голову; как знак того, что на голову нашу что-то изливается, или сходит (прежде елеем помазывали), а в руки дается совсем нечто конкретное... Такова истинная вера! И нужно учиться из Ветхозаветного Слова Божия почитанию имени... Иное дело — богословское объяснение; но оно превосходящее дело. Важен факт!

В псалмах Давида постоянно восхваляется «имя Господне»: «Велико имя Его» (75, 2); «Свято и страшно имя Его» (110, 9); «Благословенно имя Славы Его» (71, 19); «Ночью вспоминал я Имя Твое» (118, 55). Весь 118 псалом написал во славу заповедей Божиих, слов Божиих. Например: «Это утешение в бедствии моем, что слово Твое оживляет меня» (50). «Как сладки гортани моей слова Твои! Лучше меда устам моим!» (103). «Откровение слов Твоих просвещает и вразумляет простых» (160). «Язык мой возгласит слово Твое; ибо все заповеди Твои праведны» (172). «Буду уповать на имя Твое» (51, 11)... Как бы ни понимать и ни объяснять; но имени Божию возсылается хвала. И часто имя заменяет Именуемого.

Читаем далее. «Имя Господа — крепкая башня: убегают в нее праведник, и безопасен» (Притч. 18, 10).

«Имя Твое, как разлитое миро» (Песнь П. 1, 2)... Одно имя любимого благоуханно... Вспоминаем при этом слова Парфения Киевского, выражавшегося об имени Божией Матери данным текстом о мире...

Но вот мы уже слушаем Пророка Исаию... Из него приведем одно лишь место. «Вот, имя Господа идет издали; горит гнев Его; и пламя Его сильно, уста Его исполнены негодования, и язык Его, как огонь поядущий... чтобы развеять народы до истощания. А у вас будут песни, как в ночь священного праздника» (30, 27—29)... Такого сильного выражения мы еще доселе не встречали в Писании: ИМЯ ИДЕТ ! Как бы ни истолковывать, — или как славу Божию, которая осеняла скинию в пустыне, днем — темным облаком, ночью — светлым; или еще иначе как, но здесь ИМЯ Божие даже олицетворяется. А так как нет иного Бога, разве Бога нашего, — то неким таинственным для нас образом ИМЯ здесь ЗАМЕНЯЕТ Самого Бога... Если это — слава, то значит энергия Божия, по учению Григория Паламы. Если же принять толкование Св. Максима Исповедника, что Слово Божие, Второе Лицо Пресвятой Троицы есть «Имя Отчее», тогда под ним разумеется Сам Искупитель... Таинственно сие место для нас, но живо!

У пророка Иеремии ИМЯ отличается от Бога: «Ты — велик и имя Твое могущественно» (10, 6).

Переходим к Новому Завету. Когда приходишь к словам Христовым просто, то не остается и малейшего сомнения, что имя действительно... Именно ИМЯ. Не только — Бог в Самом Себе, но — и ИМЯ Его. Примеров немало.

Обычно говорят, что имя Божие может действовать, но собственно ради ВЕРЫ. Не только. Гораздо больше САМО ПО СЕБЕ, то есть независимо от нашего достоинства, от нашего усердия или веры. «Не Твоим ли ИМЕНЕМ чудеса мы творили?» — скажут «в тот день» суда некоторые... Но им в ответ сказано будет грозное слово: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня делающие беззаконие» (Мф. 7, 22—23)... Явно, что люди не благочестивые, а «беззаконные». И однако, они и «бесов изгоняли» и «чудеса творили». Как же? ИМЕНЕМ Христовым... Значит, само имя Его сильно было творить чудесные дела... Другого толкования и быть не может.

А тем паче сие ИМЯ сильно будет в устах апостолов: «Именем Моим будут изгонять бесов» (Мр. 16, 17). И уже изгоняли еще при жизни Господа: «Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем», — говорили 70 после проповеди своей (Лк. 10, 17).

Что касается заповеди Самого Иисуса Христа на прощальной Вечере, что отныне ученики, лишаящиеся Его личного присутствия и помощи, должны просить Отца во Имя Христово и получают все, — то об этом было более авторитетное толкование у Еп. Игнатия... И у других подвижников мы находили ссылки на эти слова Господа в объяснение силы Имени.

Дошли мы и до 3 гл. Деяний Апостольских. Еще раньше, у Златоуста, мы встретили объяснение данной славы. И оттуда мы извлекли, его словами, вывод, что «имя Божие не бессильно», а сильно. Здесь я обращаю внимание, до какой степени было прежде ясно мне при чтении о чуде исцеления хромого, что он получил исцеление чрез призывание Апостолом Петром ИМЕНИ ХРИСТА ГОСПОДА (И ПРИ ВЕРЕ хромого); что иное толкование мне показалось бы почти невозможным. Но оно оказалось. Об этом мы будем говорить далее. Касались мы и другого важного места о том, как заклинатели, продолжавшие оставаться иудеями, пользовались именем Христовым: стали употреблять над имеющими злых духов «имя Господа Иисуса». И это не в одном лишь случае при апостоле Павле (Д. 19, 11—17), а и прежде: сказано «делали».

И еще: из «служанки, одержимой духом прорицательным», Ап. Павел, как и Ап. Петр, «Именем Иисуса Христа» изгнал беса (Д. 16, 18).

Так мы видим, что Имя Христово действовало как у Апостолов, так и у «беззаконных», или — в другом случае — у не принадлежавшего к ученикам. Известен случай такой. Иоанн сказал: «Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами. Иисус сказал: не запрещайте ему; ибо никто, СОТВОРИВШИЙ ЧУДО ИМЕНЕМ МОИМ, не может вскоре злословить Меня» (Мрк. 9, 38—39). А у Евангелиста Луки конец еще дополнен: «Не запрещайте; ибо кто не против вас, тот за вас» (9, 49).

Опять очевидно, что имя действовало «само по себе», то есть таинственно связанною с ним силою Самого Христа. И Христос даже не запретил ему пользоваться силою имени Своего... Повидимому, сей человек не был худым: он не злословил (пока, во всяком случае, — «не вскоре») Христа; был «за апостолов»; только действовал обособленно от них. А действовал потому, что опытно убедился, и притом неоднократно («изгонял»), что одно призывание Имени Христа творит чудеса изгнания. Но не был он и вполне достойным: иначе не ходил бы самочинно, а смирен-

но подчинился бы Христу или хоть послушался бы запрещающих ему апостолов... Впоследствии он мог и совсем явно стать против Иисуса Христа; ибо, по словам Господа, только «вскоре» не может человек, пользующийся силою имени Христа, злословить Его; след., не «вскоре», а позднее, может стать и в число врагов Его... Ведь, так же было даже с Иудею, одним из 12: он тоже творил чудеса Именем Христа; а после предал Его... Тем более это могло случиться с «не ходившим» с Иисусом Христом.

На сем мы прекращаем извлечение текстов и случаев о действии имени Божия. Мы не видели объяснения чудесной силы имени Божия; но всячески совершенно очевидна СИЛА его. Чрез ИМЯ, Именем, чрез НАРЕЧЕНИЕ, или призывание имени Христова совершались «силы». Значит, в имени Божия сила.

И вообще, словам Божиим и Священного Писания в Новом Завете придается значение, как обладающим силою. Например.

Сотник Капернаумский просит Христа Господа исцелить его слугу. Спаситель соглашается уже идти. Но сотник смиренно останавливает Его, говоря: «Господи! я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой; но скажи только слово, и выздоровеет слуга мой»; потом приводит в пример действие собственных слов, своих приказаний... Господь похвалил его за веру. Потом сказал: «Иди, и, как ты веровал, да будет тебе» (Мф. 8, 5—13). Здесь видим, что Господь не осудил понимания сотника в силу «слова» Господа; и просивший получил, «как веровал»: то есть слово Христово исцелило слугу по вере сотника.

Слово очищает — «Вы уже очищены чрез слово, которое Я проповедал вам», — говорит Господь на прощальной беседе ученикам (Ио. 15, 3).

Слово возрождает (1 Петр. 1, 23).

Слово пребывает в людях (1 Ио. 2, 14).

Слово — живо и действенно: — «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4, 12).

Все «освящается словом Божиим и молитвою» (1 Тим. 4, 5). Вот совсем ясно, что слово отличается от молитвенного настроения человека и действует освячительно на «все».

Слово Божие гонит врагов от нас: — «Возьмите... и меч духовный, который есть слово Божие» (Ефес. 6, 17). Можно понимать «слово Божие» и в смысле Писания, и в смысле призывания, в смысле имени Божия.

О песнях «духовных» мы уже встречали объяснение Еп. Феофана.

Наконец, можно было бы поставить в связь учение о силе слова с Ипостасным «СЛОВОМ», о котором гремит Апостол Иоанн в начале своего Евангелия; но сие — выше нашего понимания... А слышать приходилось и об этой связи.

Но проще для нас верить, что со словами бывает БЛАГОДАТЬ: «Слово ваше да будет всегда с благодатию» (Кол. 4, 6)... Благодать сочетается со словом.

В) ПОСЛАНИЕ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА

Позволю себе начать с рассмотрения ссылок Послания на слова Священного Писания.

В доказательство того положения, что в имени Божиим нет никакой особой силы, Послание ссылается на 21 стих 7 гл. Евангелия от Матфея: — «Не всякий, говорящий Мне: „Господи! Господи!“ И проч. Отсюда делается вывод, что слова, употребление имен Божиих само по себе, еще бездейственны. Посмотрим: так ли это в приводимом месте? Не думаем. Что сказано о таких «говорящих», но не исполняющих заповедей Божиих? Они не «войдут в Царствие Небесное» (Прошу прощения: но, насколько помню, эти последние слова не введены даже в текст Послания... Сейчас я пользуюсь выписками, сохранившимися у меня, не в полном объеме Послания)...

Так это совсем же другое дело: такие словесники будут лишены Царствия Небесного. Но тут совсем не сказано о безсиллии имени Божия... Об этом, наоборот, тут же, непосредственно, в следующем же стихе, сказано иначе, чем в Послании — «Не от Твоего ли имени мы пророчествовали? не Твоим ли именем бесов изгоняли (действительно “изгоняли”, — этого не отрицает и Господь у них)? и не Твоим ли именем многия чудеса творили (“творили”, и притом “многия” чудеса)?» (ст. 22.).

Ясно, что у имени Божия, употребляемого ими, была сила и явно действовала. И притом важно, что она в данном случае действовала не только независимо от того или иного состояния пользовавшихся именем, а даже вопреки их недостойности, при всем их «беззаконии» личном. Следовательно, сила имени независима тут от веры человеческой. Таким образом, эти стихи говорят, по нашему пониманию, не за, а против Послания. И странно нам было, что в таком важном деле приведены были

одни слова (и притом без конца, где говорится о Царстве Небесном), а другие, рядом стоящие и говорящие как раз о нужном предмете... умолчены... Поистине — не понимаем этого: почему? Разве только потому, что авторами уже заранее владела мысль, предубеждение, что имя «само по себе» не действенно?

Обратимся к другому месту. Послание ссылается на бесилие Апостолов изгнать беса из отрока (Мф. 17, 16—19), хотя они, конечно, употребляли и тут имя Иисусово, как и при других случаях. Послание объясняет, что причиной этого было «неверие» их, — в чем и упрекнул их Сам Спаситель: «по неверию вашему» (20). Отсюда делается вывод, что все дело будто бы лишь в сей вере, а не в имени. Но, во-первых, здесь ни мало не говорится о бесилии и бездейственности самого имени; просто не упоминается о сем. А уж если поднимать и этот вопрос, то как раз наоборот, следует подразумевать значение употребления имени, только на сей раз оказавшегося без действия. В самом деле. Апостолы и при данном случае, как и всегда, веровали в Господа и силу имени Его. Они знали это по многим опытам прежних чудес, совершаемых именем Иисуса (см. выше: Лук. 10, 17). И невозможно, чтобы они в данный раз совсем потеряли веру. Наоборот, они и приступили к страждущему с обычной для них надеждой на помощь Христа и Его имени. Но чуда не совершилось. Это-то и удивило: почему на сей раз нет действия? И, удивившись, они, смущенные, «наедине» спрашивают Его: «Почему так?» Спаситель и ответил: «За неверие ваше». Если бы они были всегда такими «неверующими», то и не могли бы творить никогда чудес. А они творили их прежде. Остается, значит предположить одно из двух: или они на сей раз проявили странное и непонятное неверие; или же их вера была на этот случай недостаточна только. Если допустить первое, тогда неверие было препятствием к чуду, хотя бы имя Христово и было употреблено ими: сила имени, его действие было удержано Богом... Мы склонны подразумевать скорее второе понимание: неверие не в абсолютном смысле полного отсутствия веры, а в смысле недостаточности ее на сей трудный, особенный случай. Основание к этому мы видим в дальнейших словах Господа: «Сей же род изгоняется только молитвою и постом» (21). Это значит, по нашему мнению, что в данном случае недостаточно было их веры, а требовался еще усиленный подвиг в помощь вере, для усиления ее. «Сей род»; а в других случаях, когда вселяются бесы «другого рода» (ибо и между ними есть различие в силе зла), они могут быть изгоняемы и без такого

подвига; для тех достаточно и бывшей у апостолов веры, и простого призывания имени Иисуса.

Но в каком бы мы ни понимали смысле данные слова, тут совсем не говорится о полном безсилии или даже о ненужности употреблять имя (с мыслью, что оно имеет в себе силу): нужна будто бы одна лишь вот вера.

Ведь мы (и я думаю: решительно никто) не отрицаем нужности веры и ее значимости для получения благодати Божией. Но мы признаем силу и за самим именем Божиим. Два фактора, два условия для действия силы Божией: вера и имя. А нам кажется, что именно последнее-то и упускается в Послании, а все ударение полагается на человеческую сторону: на веру.

Чтобы объяснить нашу точку зрения, возьмем сравнение. В докладе об Еп. Феофане упоминалось о некоей его духовной дочери, которая на первой неделе В. Поста прекрасно приготовилась к Св. Причащению и получила необыкновенно радостную благодать. А на Страстной она все и так же повторила; но по причащении осталась холодной, как бы лишенной благодатного действия Св. Таин. Крайне смущенная, она обратилась к Е. Феофану за разъяснением. Он ответил ей, что такое явление — духовно закономерно. Господь есть Господь, Владыка: Он Сам распоряжается всеми дарами Своими; потому они и называются «дарами», что в полном смысле суть дело милости Божией, а не заслуга человека. И когда хочет, Он дает; когда хочет, удерживает. А это в данный раз — для того и потому, что сия благочестивая христианка понадеялась на «свои» заслуги, на усердное говение, и считала себя «вправе» ожидать и уплаты от Бога. Между тем и самый достойный из достойных должен помнить слова Господа, которые непреложны и истинны в подлинном и буквальном их смысле: «Когда исполните все повеленное вам, говорите: “мы рабы, ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать”». И раб, приготовивший пищу господину своему и прислуживающий за столом, не заслуживает, даже и не ожидает от него награды себе (Лк. 17, 7—10). Но оттого, что эта благочестивая женщина, имевшая не только веру, но и подвиги за собою, не получила на другой раз утешения; из этого никто не делает вывода, что Святые Дары на сей раз не были пресуществлены. Никак! Тело и Кровь Христовы всегда пребывают таковыми «сами по себе»; но их действие, благодать их на сей раз были промыслительно удержаны.

Подобное сему нужно помышлять и о силе имени Божия: сила с ним пребывает; но не всегда может проявляться. Иногда

неверие, иногда недостойнство ваше, иногда особый Промысл Божий могут удерживать действие имени. В рассмотренном случае с бесноватым причиною «бездействия» (но не безсилия) имени Христова было «неверие» (как бы его не понимать) учеников, а еще важнее необычайная сила зла «сего рода» бесов.

Таким образом, в самом меньшем случае, в приведенном примере не говорится о безсилии имени — по существу. А по нашему пониманию, недостаточность веры и подвига учеников препятствовали проявиться в полноте силе имени.

Переходим к третьему случаю. О нем мы прежде обещали говорить. Разумеется случай исцеления Апостолом Петром хромого (Деян. 3 гл). Отчасти мы читали уже объяснение его у Св. Златоуста. Прибавим еще нечто от себя.

В контексте рассказа случай чуда представляется в таком виде. Ап. Петр, увидев хромого, говорит: «Во имя Иисуса Христа Назорея встань и ходи». Люди дивились исцелению «хромого от чрева матери». Тогда Ап. Петр, обратившись к ним, говорит: «Что дивитесь сему или что смотрите на нас, как будто бы мы своею силою или благочестием (обратим внимание на сие!) сделали то, что он ходит?» — Далее он говорит о Христе и воскресении Его и объясняет: почему и каким образом совершилось чудо. Послание истолковывает весь данный случай, что чудо совершилось только ради веры. Но прочитаем весь нужный отрывок: так ли?

«Сего (Иисуса Христа) Бог воскресил из мертвых, чему мы свидетели. И ради веры во имя Его (тут — вера) ИМЯ ЕГО укрепило сего, которого вы видите и знаете». Итак, что укрепило, возставило хромого? ИМЯ Христово, — как сказано буквально. Но сие Имя потребовало, так сказать, предварительной веры: «ради веры»... Апостольской ли веры, или и хромого, — тут еще не видно; скорее нужно подразумевать веру апостолов; потому что хромой «пристально смотрел на них», не веруя, а лишь «надеясь получить от них что-нибудь». А далее Апостол добавляет еще опять о вере: «И вера, которая от Него (Христа Господа), даровала ему (хромому) исцеление» (16 ст).

Итак, совсем ясно, что для исцеления потребовалось два фактора, содействовавших ниспосланию силы, или благодати Божией хромому: ИМЯ «И» ВЕРА. А зачем вера? Выше сказано: «ради веры» ИМЯ воздействовало. Вера — условие, а не деятель. Деятель Сам Христос. Но в ближайшем виде — чрез Имя; а потому и говорится сокращенно (орудие вместо действующего лица): ИМЯ укрепило. Но так как и ИМЯ получило

возможность проявить свою (Христову) силу «ради веры», — то в дальнейшем уже ВЕРОЮ заменяется Имя: «И ВЕРА... даровала... исцеление». Так в нисходящем порядке стоят: ХРИСТОС, ИМЯ, ВЕРА.

Посему никак невозможно воспользоваться сим случаем и текстом для защиты мысли, будто нужна лишь одна вера... Ясно: и ИМЯ, и ВЕРА. Послание, — это для меня непонятно опять, — совершенно умалчивает о стихах и словах, в коих говорится об ИМЕНИ тут. А настаивает только на вере нашей, — как условию совершения чуда... Текст говорит иное: очевидно.

А если мы теперь посмотримся в цель и смысл совершившегося чуда, то как раз увидим, что Дееписатель, а лучше — Дух Святой, руководивший Церковью, имел на сей случай, обратить все — или главнейшее — внимание не на «наше» достоинство, — а как раз на необычайную силу Христа Господа. Попробуем вскрыть это.

Несомненно, что цель и чуда, и беседы Ап. Петра состояла в том, чтобы обратить к вере иудеев; чтобы они, то есть, приняли в сердце свое откровение, что Иисус Христос, недавно лишь ими распятый, есть не простой Человек, а Бог. Это — ясно. Теперь: как же привести иудеев к такой вере? — Если рассказывать им о воскресении, то они не поверили бы... И потому об этом Апостол упомянул лишь вскользь: «чему мы свидетели». А тем более нужно было отвести от слушателей всякую мысль о том, что будто бы это чудо было делом людей, силою апостолов, или даже «благочестием» их (сравни: веру, усердие, молитву и пр.). И Апостол Петр решительно отводит это: «Не нашею силою это чудо совершилось!» Кем же? И как? Вот тут и нужно было сказать нечто такое сильное, чтобы задумались и поразились упрямые евреи... Если бы сказать просто: Христом. Это было бы правильно, но не столь сильно для них. Христос невидим теперь... Как поверить словам апостолов о Нем?! Но вот уже неотразимое доказательство, которое, как говорится, «все слышали», или — очень многие, присутствовавшие при исцелении (хромой сидел, конечно, на самом людном месте, при проходе в храм), — это способ, или средство исцеления: ИМЯ «ЕГО» только призвали апостолы (сказав: «во имя Иисуса встань»), как мгновенно сотворилось чудо! Этого уже никто и никак не мог отрицать... На глазах и в ушах всех было... А если это — было, то значит: каков же САМ ИИСУС, если даже ОДНО ИМЯ ЕГО творит чудеса!! И вот готова почва — для веры... Значит, по всему ходу мысли Духа Божия, здесь обращается внимание не на свойства человеческой души, а на

Божественную мощь Распятого, проявившуюся даже вот в имени Его... Чрез одно имя, то есть без явного явления Самого Христа, или — как бывало при жизни — без прикосновения к Его одежде, без наложения рук Им, без плюновения, без благословения (с 5 хлебами), — а только чрез призывание ИМЕНИ Его хромой «ходит». — Таким образом, центр тяжести данного чуда именно в силе Христа (а не в нашей вере), даже чрез Имя Его...

Значит, теперь остается евреям ВЕРИТЬ. Потому говорится и о вере... Пожалуй, захотелось бы евреям (как это и было с 7 заклинателями, — Д. 19 гл.) пользоваться таким упрощенным способом для совершения столь приятных чудес; но Апостол объясняет, что для такого действия ИМЕНИ нужно еще одно условие: веровать нужно иудеям. «Ради веры» укрепило хромого Имя, — так говорит вначале Апостол: «Поверьте, и будет с вами подобное нечто»... А дальше и еще сильнее говорит: «И вера... даровала исцеление». Вот как важно верить! Тогда и веру имеющий может творить чудеса... А откуда же взять веру? Да она — «от НЕГО» же: от явного вот чуда Его... Он как бы Сам здесь Своим именем... Не нужно вам делать какихнибудь необыкновенных усилий воли: так все очевидно. Он — Христос — чудом Своего имени почти неотразимо (если только вы не будете упрямы) внушает веру, дает ее... Веровать так легко теперь!...

Значит, упоминание о вере здесь совсем не выдвигается на первенствующее (а тем более: не на единственное уж) место, а на второе или даже третье (после Божества Христа и силы Его имени). Так мы видели и у Златоуста: «Действительно, Чье имя воздвигло хромого... Тот не имел нужды в другом для Своего воскресения», а Сам воскрес, как Бог, — делается вывод (Д. 90).

Вот на эти три места ссылается Послание. И что же?! Нам кажется совершенно очевидным, что все они не только не говорят против силы имени «самого по себе», не только не передвигают центр тяжести в веру нашу; а наоборот, утверждают ЗНАЧЕНИЕ и СИЛУ ИМЕНИ... Иначе думать мы не можем.

А если это верно, то в таком случае возбуждается уже сомнение в других направлениях: если Писание не за Послание, то тем паче прочие человеческие рассуждения; если здесь не точно и не осторожно (чтобы не сказать большего), то ставится вопрос: не предубежденное ли мнение руководило составителями его?... Это тяжело писать; но налицо — факты... Если я хоть что-либо понимаю... А что же говорить о меньших богословах?

Еще есть одна ссылка на Ев. Мф. 21 гл., 21 стих: «если будете иметь веру и не усомнитесь», то и гору передвинуть можете. Но никто не отрицает величайшего значения веры; а об имени в данном месте совсем не упоминается...

Сюда же присоединим кратко и разбор ссылки на о. Иоанна Кронштадтского об имени и вере. Подробно мы говорили об этом в докладе о нем. Здесь приведем лишь небольшую выдержку. Послание ссылается на следующие его слова:

«Чтобы маловерное сердце не помыслило, что крест или имя действуют сами по себе («.....» Пометим это место пока точками!), эти же крест и имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или верую Христа Господа и не поверю от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения»... Пока остановимся на этих словах.

Прочитав их в Послании, я тоже задумался сначала... Но потом мне показалось, что как-то не вяжется такая установка со всем мировоззрением о. Иоанна... Я отложил окончательное мнение до чтения подлинника. И когда прочитал, то воистину удивился. В приведенном отрывке мысль и цель заключаются в том, чтобы отвергнуть идею и факт действия «имени самого по себе», а что будто бы «Господь» творит чудеса «по вере этого (просящего) человека». Кратко: противопологается вера — имени. И имя «само по себе» бессильно, а ради веры бывает чудо: вера сильна, как условие... (Правда, и тут неясность есть, но о ней после).

Но когда я прочитал подлинник, то там увидел одно лишь пропущенное слово, но которое изменяет в корне весь смысл приведенного выше изречения... Имя, в подлиннике, противопоставляется не вере, а ХРИСТУ. В вышеозначенном месте, где поставлены нами точки, пропущено слово: «А НЕ ХРИСТОМ». И от этого получился желанный смысл: имя не — сила, вера — сила. Если же мы читаем с вставкою подлинника, получается иной смысл: чтобы мы, маловеры, не очень надеялись на слова лишь, на имена «сами по себе», ТО ЕСТЬ, НА ЗВУКИ, на одно их — слов, имен — произношение; чтобы мы не думали, что в этих звуках, буквах, словах, произношении и заключается сила, А НЕ ВО ХРИСТЕ, — вот этому доказательство: имя не действует, если я не призову ХРИСТА (своею верою, сердцем)... И, разумеется, абсолютно никто не думает, чтобы слова «сами» действовали; разумеется, сила их — не от них, а от Христа. А если кто думает иначе, тот обманывается, конечно. — Итак: не отрицается здесь сила имени, а УТВЕРЖДАЕТСЯ. Но сила сия — от Христа.

Несомненно... Зачем же пропущено было одно слово?... Полагаю, что в невольное заблуждение Св. Синод введен был проф. С. Троицким; так как у него в докладе приведены те же слова и с тем же пропуском. Причем нигде не поставлено многоточия, — как это принято обычно делать при подобных случаях.

Теперь обратимся к рассмотрению самого содержания основных положений Послания. Мы не будем входить в подробности; а остановимся на существенном пункте; так как все прочее является уж прикладным и вспомогательным материалом к главному; или же является выводом из этого. Итак, возьмем ТЕЗИСЫ.

ПУНКТ 1-й. — «Имя Божие свято и достопоклоняемо и вождеделенно; потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превождеделенного и святейшаго Существа Бога, источника всяких благ». Остановимся.

Что такое «святое» и «достопоклоняемое»?

Доселе я (про других не смею говорить) веровал и думал так, что ЕДИНСТВЕННЫМ поклоняемым Существом может быть ТОЛЬКО БОГ. Разумеем ли мы Его ПО СУЩЕСТВУ (хотя и совершенно не постигаем этого), или же разумеем Его БЛАГОДАТЬ (ДЕЙСТВИЯ, ЭНЕРГИИ), — в обоих случаях мы собственно и воистину кланяемся САМОМУ БОГУ. Только. И следовательно, если в чем нет Бога (по Благодати), или нет Благодати Божией, тому мы кланяться не можем. Таким образом, нужно принять одно из двух: или в имени нет ничего Божественного, Божьяго, — иначе сказать: если с именем Божиим нет Благодати, то и кланяться и почитать (в собственном и религиозном смысле этого слова) не за что и нечему; и тогда имя и не «достопоклоняемо». Конечно, Церковь различает поклонение собственно — Боголепное и относительное. Например, мы в иконах кланяемся Богу относительно: икона не Бог. Но и иконам кланяемся потому что, в них Господь присутствует Своею благодатию; следовательно мы кланяемся опять-таки Тому же Господу, в них сущему Благодатию. Подобным образом нужно думать и об имени: если оно — достопоклоняемо, — как говорит Послание, — то этим признается присутствие или действие в нем БЛАГОДАТИ.

То же самое нужно сказать и о другом определении — «святое». Опять доселе научился (из Св. Макария Египетского

в особенности) тому, что все святое свято в подлинном, реальном смысле только потому и оттого, что освящено ДУХОМ СВЯТЫМ. Что такое «освящено»? Это значит: реально, действительно в том пребывает БЛАГОДАТЬ СВЯТОГО ДУХА, или Дух Святой Своєю силою. Потому мы чтим и святых людей, святой крест, святые иконы, святые мощи, святое благословение, святое Евангелие и все прочее святое. Следовательно, и в применении к имени оно может быть названо святым лишь по присутствию (во время его произношения) в нем благодати Божией. Не иначе. И тогда оба понятия связываются: ИМЯ — СВЯТО существ в нем (с ним) БЛАГОДАТИЮ, а потому и «ДОСТОПОКЛАНЯЕМО».

Главное, след., в БЛАГОДАТИ ИМЕНИ.

Между тем, мы читаем в определении Послания, что имя только «служит для нас словесным обозначением» Именуемого. Итак, имя — лишь символ, лишь условный знак для нашего ума, средство (конечно, совершенно естественное, тварное, механическое) к памяти о Боге. Не более. Так и говорится далее в конце того же первого пункта: «На деле имя Божие есть ТОЛЬКО имя»... «название предмета».

Определение, как видим, — чисто психологическое, естественное, а не религиозное. Никакой Благодати Послание за именем Божиим не признает.

Вот — уже тот пункт, с которым я, по всей моей (хотя я и грешник) совести и богословскому пониманию, согласиться не имею права. Пусть — это неясность формулировки в Послании, это уже другой вопрос; но с такой формулировкой согласиться нельзя.

Продолжаем читать Послание далее.

— «Имя это — Божественно», — добавляется в нем, — «потому что ОТКРЫТО нам БОГОМ, говорит нам о Боге, возносит наш ум к Богу и пр.».

Тут мы видим отчасти повторение предыдущего пункта: «говорит, возносит ум»; это уже было сказано в словах «словесное обозначение» и должно бы быть помещено, по нашему мнению, там, выше. Потому не будем останавливаться не сем. Но вот мы слышим другое слово: «Божественно»... Прекрасно! Но опять, в подлинном смысле Божественным может быть то, что действительно Божественно по природе или по причастию, то есть — в себе самом или по благодати. Так я понимал доселе. Если есть с именем Благодать Божия, — оно Божественно. Значит, этим определением Послание признает (по нашему пониманию слова) за именем Благодать Божию, силу Божию.

Но Послание, употребляя это определение, которое и нельзя не употреблять, потому что оно, как и два предыдущих слова, часто употребляется и в Слове Божиим и в богослужебных книгах, — объясняет, однако, это слово иначе: имя — «Божественно», потому что «открыто Богом».

Прежде всего, не будем углубляться в раскрытие этого слова «открыто». С. Троицкий в параллельных тезисах своего доклада понимает это слово в смысле уже прямой «ЭНЕРГИИ» Божией; а, как известно, энергия Божия есть «Бог действующий», почему энергии называются «Божеством». Вот что пишет Троицкий в 1 тезисе своем:

— «Имя Божие, понимаемое в смысле ОТКРОВЕНИЯ БОЖИЯ, и притом по его объективной стороне, то есть в смысле открывания (курсив его) истин человеку, — есть вечная, неотъемлемая от Бога Энергия Божия... К употребляемому в таком смысле слову имя приложимо наименование БОЖЕСТВО (Феотис), но не Бог, — поскольку «Бог есть действующий», а не действие (?)» (последнее слово принадлежит Троицкому), и поскольку «Бог есть выше Божества». В примечании к этому Троицкий подписал: «Оба эти выражения (в кавычках, то есть М.В.) принадлежат Св. Григорию Паламе». (У Троицкого действие уже отделяется от Бога).

Но Послание не соглашается, по-видимому, и с таким определением Троицкого; потому что в заключение этого же 1 пункта оно говорит: «Имя Божие... не есть и энергия Божия». Значит, — никогда и ни в каком смысле.

А в таком случае остается принимать и это слово «открыто» в каком-то ином смысле... В каком именно? Я, признаюсь, не понимаю... Одно только вижу, что Послание и тут, в данном слове, хочет отклонить всякую возможность понимания в смысле Божественного действия, в смысле признания наличия и проявления в имени какой-нибудь силы Божией, или Благодати... Только такое негативное понимание и воспринимается мною. А если понять «открыто» и «откровение» в смысле Божественного акта, — а как же иначе можно понять открывание, не понимаю; — тогда действительно — это есть действие Божие...

Но я сказал, что не стану углубляться в богословствование. Для меня в данном случае важнее утверждение Послания, что ничего РЕАЛЬНО БОЖЕСТВЕННОГО то есть, НЕТ в ИМЕНИ БОЖИЕМ, — ни даже Благодати Божией с ним... Если я правильно понял и психологию (негативную), и мысль Послания относительно этого нового слова «открыто», то мы и в нем не

должны искать ничего особенного, никакой силы Божией. Вот что, по-видимому, нужно принять о слове этом.

Сделаем теперь общий вывод об определении имени Божия: имя Божие есть только символ, условный знак о Боге; ничего Божественного, реального в нем или с ним нет и не бывает. Кратко: выходит, что Послание не признает и БЛАГОДАТИ БОЖИЕЙ, пребывающей или действующей В имени, С именем, или ЧЕРЕЗ имя. Между тем, тот же Троицкий пишет: «Имя Божие есть проявление энергии Божией», поэтому «имя можно назвать посредствующей силой. Такое выражение будет вполне согласно и с Священным Писанием и со святоотеческой письменностью; ибо в выражение “δια τῆς ονοματὸς” (через имя. М.В.) здесь ДОВОЛЬНО ОБЫЧНО».

Но Послание даже и этого не приняло: по крайней мере, в приведенные выше определения (а других НЕТ в Послании) не введено ни единым звуком или даже намеком на какое бы то ни было сопричастие в имени благодати Божией. Это ясно: в определении НЕТ О БЛАГОДАТИ имени. Нет и слова: «ЧРЕЗ».

Это означает, что Послание желает намеренно свести понятие имени только к символическому (естественному) значению. Не более.

Правда, Архиепископ Никон в своем докладе Св. Синоду пишет следующее: «Ведь, никто из православных не дерзнет и думать, что святейшее имя Господа нашего, что все имена Божии — не святы и не Божественны, как Богу единому принадлежащие (Что означает слово это по внутреннему смыслу своему тут? ... М. В.). Но Божественность и ОБОЖЕНИЕ два понятия различные». И далее он приводит параллельный пример об иконах и проч.:

— «Верую мы воспринимаем учение о Благодати Христовой, ПРИСУЩЕЙ, напр., св. иконам, честному кресту Господню, св. воде, св. миру и другим священным предметам. Значит ли это, что Бог присущ сим предметам всем существом Своим так, что сии предметы сами по себе — Бог? Но так мыслящих Св. Церковь предаёт анафеме, повелевая воздавать св. иконам поклонение ОТНОСИТЕЛЬНО, а НЕ БОГОЛЕПНО».

По-видимому, нужно делать вывод, что и с именем есть, бывает, может быть Благодать Божия, как она признается им «присущей св. иконам». И конечно, Бог невместимый и неизреченный не может Своим Существом выразиться ни в иконе, ни в имени: и справедливо анафематствуются иначе понимающие. И мы согласны с такою аналогией Архиеп. Никона.

Но в Послании нет подобного ни определения, ни даже намек на сие. А мы обязаны принимать не доклады, которые являются только материалом, а самые постановления, формулы; потому что Послание, как мы видим, не согласилось даже с специалистом Троицким, не включив его решительного утверждения об энергии и «посредствующей силе» (чрез) имени. Не знаем, как Послание смотрит на приведенное сравнение Архиепископа Никона; но в определении нет материала к тому.

А между тем, мы утверждаем, что для нас как раз именно ТАКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ, то есть о БЛАГОДАТНОСТИ ИМЕНИ, а следовательно и о силе его, и ЯВЛЯЕТСЯ САМЫМ СУЩЕСТВЕННЫМ. Прочие признаки (собственно, в конце концов — один) об условном знаке, или «словесном обозначении», имеют свое место, но второстепенное, не существенное...

Сюда же мы отнесем и часть второго пункта, которая нам представляется более связанною с существенным первым пунктом:

— «Имя Божие» действует... «не вследствие некоей, навсегда как бы заключенной в нем, или к нему прикрепленной Божественной силы, которая бы (сила)» и т.д.

Опустим слово «навсегда», чтобы оно не смущало кого предположением, будто и само имя Божие существует всегда, как бы наряду с Богом или хоть как Его энергия (мысль Троицкого). Допустим, — не «навсегда», а хоть — когда оно произносится. Допустим даже еще меньшее: пусть не всякое произношение имени действительно, — что и правильно, отчасти, однако. Пусть даже самое крайнее: не всегда, а хоть бы иногда «Божественная сила» заключалась в имени, была бы присуща (слово А. Никона об иконах) и имени, как и иконам. Если Послание признавало бы хоть это (а уже не «навсегда»), — тогда вопрос сразу бы падал; ибо признавалась бы возможность или факт соприсутствия СИЛЫ в ИМЕНИ. И тогда бы получилась и вся последующая аргументация совсем иная: пришлось бы говорить уже о причинах отсутствия, несочетания Благодати с именем; это вопрос уже частный. Но в том-то и дело, что Послание чрезвычайно последовательно и настойчиво отрицает такое соприсутствие. И вообще отрицает всякое самостоятельное (то есть, особое от веры и даже — от Бога) место для имени, — как это увидим во втором пункте.

Итак, Послание не признает за именем или с именем и Благодатной силы. По крайней мере — так в формулах, в определении. — А мы обязаны их принимать.

Имя — «только имя», условный естественный знак.

А отсюда, конечно, должны были получиться и дальнейшие соответствующие выводы. Какие? — Об этом говорит 2-й тезис. Перейдем к нему.

Он читается так: — «Имя Божие, когда произносится в молитве с верою, МОЖЕТ (курсив мой. М.В.) творить и чудеса, но НЕ САМО СОБОЮ (далее следуют только что упомянутые слова: “не вследствие” и пр.)... не механически, а так, что Господь, видя веру нашу (Мф. 9, 2) и в силу Своего неложного обещания, посылает Свою благодать и ею совершает чудо»... Под «обещанием», вероятно, разумеется обетование Господа на вечери «просить во имя Мое» (Ио. 16, 23—26), а еще более: пред вознесением — «именем Моим будут изгонять бесов» и пр. (Мр. 16, 17).

При первом чтении душу обнимает радость, что вот признается сила в имени Божием, за именем Божиим, чрез имя Божие. Эта сила, как говорится дальше, есть Благодатная. Прекрасно. Но последующие разъяснения тотчас же снижают почти всю радость. Сначала сказано, что «ИМЯ БОЖИЕ... может творить»; то есть, в каком бы то ни было смысле, в какой бы то ни было степени. И имя является (хотя бы одним) элементом, фактором, средством, путем, принимающим участие, посредствующим условием, в действии Благодати... Казалось бы, к этому обязывает и грамматическая последовательность: «Имя творит», сказано. Как? Это уже иной вопрос; но имя — фактор. Но что дальше?

Как же творится чудо Благодатию? Есть ли, то есть, место тут для имени Божия? И каково оно? — Читаем:

— «Так, что Господь» (повторяем существенное), «видя ВЕРУ НАШУ и в силу... ОБЕЩАНИЯ, посылает Благодать».

Что именно Сам Господь и именно Благодатию творит чудеса, — это ни у кого не вызывает сомнения. Вопрос дальше: почему? — «ВИДЯ ВЕРУ НАШУ». Итак, Послание не отказывается объяснять причину действия Деятеля Бога. Вот она, и притом — на первом месте: «вера наша». Не отрицаем этого. Признаем. Она нужна. Не будем потому останавливаться на ней пока. Дальше? — «И ОБЕЩАНИЕ»... Странно, что тут даже не указана цитата, когда о вере это сделано... Но необходимо думать, что обещание об имени: ведь об имени идет речь в этом пункте... Или даже и не это обещание? Может быть, — обещание о том, что просьба, молитва к Богу вообще (с верою при этом) сотворит, вызовет благодать чуда? Может быть, здесь и не намерено было Послание напоминать об обещании действия «име-

нем»? Не знаю. Но если и это не подразумевалось, тогда еще печальнее было бы такое отодвигание даже упоминания об имени...

Если (дай Бог) разумеется и обещание о действии и просьба ИМЕНЕМ Иисуса Христа, тогда еще можно найти здесь хоть маленький намек и на какое-то значение И имени... Но самый текст дальнейший тушит и эту надежду: «Господь посылает Благодать». Вот и все. Ни малейшего упоминания о посредстве имени. Упомянуто о вере. Сказано неопределенное слово об «обещании». И ничего о значении имени... Хоть каком-нибудь... Что это? Разве случайно? Не приходится думать так. Наоборот, все приводит нас к печальной необходимости думать, что Послание не находит нужным придавать значение имени, употреблению его, призыванию. Остаются тогда два фактора, точнее: Деятель и условие; то есть: БОГ и ВЕРА. Имени места НЕ ДАНО. А между тем, сказано в начале тезиса: «ИМЯ творит». Так последующее разъяснение потушило нашу надежду, затеплившуюся в начале.

Итак, вот нам первый вывод: имя не имеет значения. Вера сердца нашего — да, это — важное, даже необходимое условие для низведения Благодати. А имя — нет.

Да и так, собственно должно рассуждать, будучи последовательным. В самом деле, если ИМЯ — ТОЛЬКО ИМЯ, естественный, психо-физический акт (слово или и мысль), то есть явление тварное; то как это естественное способно было бы вызвать СВЕРХ-ЕСТЕСТВЕННУЮ Благодать? Невозможно! («Софианство» о. Булгакова, насколько я понимаю его, тут перебрасывает «мост» от твари к Творцу. Но ни Послание, ни мы не можем принимать этого измышленного и еретического «моста».)

Но в таком случае можно поставить вопрос и о «НАШЕЙ» вере: если она — есть «наше» дело, наше усердие, проявление нашей «душевной», то есть, в конце концов, тоже естественной силы; то и от нея еще нет перехода к благодати сверхъестественной. И ставится вопрос об участии и в молитве посредствующей БЛАГОДАТНОЙ СИЛЫ, или ДУХА СВЯТОГО, Который принимает все «НАШЕ» лишь как условие для проявления СОБСТВЕННОГО, БОЖЕСТВЕННОГО ДЕЙСТВИЯ, — что и признает Еп. Феофан (см. Доклад); и что отвечает Апостольскому утверждению: «Сам Дух ходатайствует о нас» (Рим. 8, 26—27). Так и Церковь наставляет нас ежедневно:

— «Молим Тя, Господи: даждь нам благодать и силу, да сподобимся пети Тебе разумно и молиться непрестанно». —

Так говорится в 6 тайной молитве на утрени. А в 7-й еще: «Боже... собравый нас в час молитвы, даждь нам благодать во отвержение уст наших...: зане помолитися, якоже подобает, не вемы, аще не Ты, Господи, Святым Твоим Духом наставиши ны».

И насколько мне пришлось уловить нечто из Святых Отцев, собственно Богу приемлемы только те моления, которые Ему возносятся за нас ДУХОМ же БОЖИИМ. Ничему человеческому, тварному нет места в Боге. Ничему естественному невозможно вызвать сверхъестественное. Все делается Благодатию, по Ходатайству Духа (Рим. 8, 27), ради Сына Спасителя мира, и «по воле Божией» же, сие есть — Самого Отца (Рим. 8, 27).

И в таком случае, если (и справедливо) не придается значения имени, как естественному, натуральному, тварному акту, то нужно вопрос переставить и дальше: к «нашей» вере. Но оставим этот вопрос, хотя он имеет немалое значение в учении об имеславии. Возвратимся к рассмотрению недоконченного во втором пункте.

— «Имя Божие... может творить чудеса, но не само собою». Много раз, на протяжении докладов из разных отцев и учителей Церкви, мы выясняли: в каком смысле можно согласиться с этими словами Послания, и в каком — нельзя.

Если под ними понимать только естественный, психофизический акт (ЗВУКОПРОИЗНОШЕНИЕ или и МЫШЛЕНИЕ ИДЕЙ), то, разумеется, в ТАКОМ смысле имя «само по себе» не может и не совершает никакого сверхъестественного действия, — как только что мы и высказали: почему.

Но если под именем разуместь не только произношение, но и внутреннюю, благодатную силу, присущую имени (или хотя бы могущую соприсутствовать ему, когда Богу угодно и когда есть для того требуемые условия, — вера ли, или и другое что), и притом присущую ему ради самого имени, или еще точнее — ради ИМЕНУЕМОГО именем; тогда и можно, и должно говорить, что имя «само по себе» действует прежде всего. То есть: действует уже БЛАГОДАТЬ ИМЕНИ, или в имени. И притом, сия сила — присутствует НЕ РАДИ лишь «НАШЕЙ» ВЕРЫ, а — как сказано сей час — РАДИ ИМЕНУЕМОГО ИМЕНЕМ. Прежде всего. И важнее всего прочего. — Имя Иисусово действует «не само собою, а ХРИСТОМ», — говорит о. Иоанн. И Еп. Игнатий подробно развивал ту же мысль. И Еп. Феофан упоминает о том же. И всякий православный так должен думать.

Таков ответ — более существенный о сих словах: «само по себе».

Если же обратить внимание и на последующее затем слово: а не «механически»; то мы должны и здесь усмотреть не один смысл. Именно.

Если под этим термином разуместь действие «самих слов» как звуков, как «наших мыслей»; то такая механичность, как чисто физический акт, бездейственна. Но если верить и принимать другое понимание имени, как носителя благодатной силы Божией, тогда можно говорить об этом, «механическом», употреблении имени Божия не столь решительно и не единообразно. Большею частью такое механическое призывание действительно остается бесплодным, бездейственным. Но это еще не означает бессилия имени «самого по себе», то есть, независимо от нашего употребления его, от нашего невнимания, легкомыслия, лености, маловерия, мертвенности души, а иногда и от простой рассеянности, или — как Отцы говорят — от кружащихся «помыслов». Как опыт показывает и как молитвенники, и хорошие, свидетельствуют, — очень редки люди, которые молились бы без находящихся помыслов. И тогда произношение слов бывает «механическое». И большею частью — безрезультатное. Но что это значит? Мы веруем и думаем, что на сей момент благодать имени Божия (и вообще молитв) удерживает свое действие от молящихся так внешне. Даже благодать Святого Причащения, — как мы писали ранее, — может удерживаться, — «да не возбраниши» ей, как говорит Василий Великий в Литургии. Но таинство остается таинством и при этом... Подобное и с именем Божиим...

И это — в обычном порядке.

В более печальном случае, такое механическое отношение к именам Божиим подходит под понятие греха против третьей заповеди, «не приемли имени Господа Бога твоего всуе», к 4-му виду греха — «невнимательности к молитве» (см. Катихизис М. Филарета); и, как всякий грех, может даже обратиться во осуждение и быть наказанным. И в этом случае благодать не бездейственна; только она обращается к злоупотребляющему своим наказательным действием. Мы видели из приведенного объяснения Златоуста, что бесы наказали иудеев, заклинавших именем Иисусовым, будучи к тому вызваны именно греховным отношением неверовавших сыновей Скевы.

Но возможно и благое действие от так называемого «механического» призывания имени Божия. Мы уже у Еп. Феофана заметили признание некоего блага от того, если имя Иисусово «навязнет» на языке. Более сильное слово слышали от Св. Варсануфия Великого, что одно произношение имени и молитв

устрашает бесов. Причиной этого, следовательно, в данном случае уже служит не вера наша в ея высоком напряженном состоянии, а сила «самого имени», Благодати Имени.

Но есть еще один вид призывания имен Божиих, который кажется иному «механическим», но это определение не будет точным: я разумею «простое» произнесение имени Божия. Тут мы разумеем следующее состояние. Человек произносит, например, молитву Иисусову. В сердце его нет сил для высокого подъема молитвенного настроения («веры», говоря широко и распространенно); или он считает себя даже недостойным для такого подъема, как грешный; или просто он устал душой. В житии Валаамского святого старца *Агапия* рассказывается, что даже у такого, как он, молитвенника, бывали периоды, когда молитва была мертвой. Запрошенный им Еп. Феофан объяснил, что это может быть и оттого, чтобы человек понял ограниченность тварных сил; а для этого Творец попускает сокрывать благодать молитвы. — И тогда, по наставлению Е. Феофана, нужно с возможною внимательностью «просто» повторять молитву Иисусову, предоставив все прочее Самому Дателю молитвы, Богу. — Подобным образом может быть такое состояние (хотя по другим причинам) и у кого-либо иного. И вот тогда он начинает — «просто» только произносить слова молитвы, одни лишь «имена». И за это Бог не осудит его. И даже может дать Свою милость, благодать. За что? Вот — хотя бы за одно такое произношение, даже и без-сердечное, а «внешнее». Почему же может быть такая благодать за подобное «механическое» призывание?

Во-первых, и важнее всего, — за это произнесение имен Божиих: Господу угодно даже и то, что человек помнит о Нем и прибегает к Нему, хотя бы с таким младенческим лепетом. Бог милостив! Затем, никак нельзя думать, чтобы какое бы то ни было «механическое» произношение было **СОВСЕМ БЕЗ ВЕРЫ**... Уж если человек повторяет слова одни, то он верит в Бога в то время. Пусть он невнимателен: его грех. Но вера есть: иначе бы чего и произносить?! — Скажу даже больше: у такого молитвенника, при «простом» произнесении «слов», собственно говоря, веры в Бога не меньше даже, а **БОЛЬШЕ**, чем у надеющегося на усердие «свое», на «веру нашу». Каким образом? — Потому, что такой человек уже не надеется на «свое», если оно и могло бы быть; а тем более, когда он опытно убеждается, что этого «своего»-то и совсем нет (одни лишь грехи — «наши»). Тогда он и не пытается принести от «себя» что нибудь; а только всю надежду свою возлагает уж на Бога; да **ВОТ «ХОТЬ НА**

ПРОИЗНЕСЕНИЕ» ЕГО ИМЕНИ. И нужно подумать, какая у такого человека сила веры, когда он не только верит в Бога, но ДАЖЕ И В МОЩЬ ИМЕНИ ЕГО, в благотворность даже «простого» повторения имени Божия!

Такое произношение, конечно, нельзя даже и назвать собственно «механическим»: здесь только видимое сходство произношения без горячности; а в глубине дела последняя молитва есть высоко-религиозная... Это можно различить...

А особенно, если допустить, что у опирающегося на «веру нашу» явится некоторое упование на «свое», тогда и вовсе такая молитва будет гораздо хуже простой. Еп. Феофан, как мы видели, очень предупреждает от такой опасности самоцена. И нам при чтении Послания всегда представляется эта опасность: уж слишком все передвигается на единственное, в сущности, условие — «веру нашу». Поэтому мы и писали в первом кратком изложении тезисов наших, что опасаемся уклона о переоценке «человеческого» перед Божиим: нравственно-психологического «нашего» элемента — перед Благодатью.

Но на что же надеется такой, «просто» — «внешне» — призывающий имя Божие?

Конечно, — не на «свое призывание». Где уж?! Если он совсем потерял веру в себя вообще, в свое усердие, достоинство, «заслуги»; то как уже можно было бы надеяться на меньшее? На звуки? На счет имен? На количество молитв? — Это для человека, стоящего на последней, только что выясненной степени, невозможно! А если бы он надеялся на «произношение» лишь «свое», то был бы жалок совсем!! Но у него есть иная надежда: на силу призываемого имени; на благодать, соприсущую словам Божиим «самим по себе», по связи их с Богом. И эта вера и вселяет в него благую надежду. — Это вот и является последним, но существенным основанием такой, по-видимому, «простой», по-видимому, лишь «внешней» молитвы; а внутренне — очень далекой от «механического» произношения — молитвенные «слова» тут воспринимаются человеком (субъективная сторона) и действительно являются (объективная сущность), как БЛАГОДАТНАЯ СИЛА. Тогда можно сказать, что ИМЯ БОЖИЕ действительно «САМО СОБОЮ», присущую ему силою творит чудеса. Пример такой силы в более грандиозном объеме мы видели в рассказе «Странника»; в меньших объемах может испытывать всякий. В вере в имена — БОЛЬШЕ ВЕРЫ В БЛАГОДАТЬ.

Поэтому, мы чувствуем неясность, неточность формулировок, когда читаем в Послании (в отделе об о. Иоанне Кронштадт-

ском), что «имя Божие чудодействует лишь под условием веры, другими словами, когда человек, произнося его, НЕ ОТ ПРОИЗНОШЕНИЯ ждет чуда, а (от чего же?) призывает Господа, Которого имя означает, и Господь по вере этого человека творит чудо». Как видим, почти буквальное повторение — и во 2 тезисе. Суть в том, что понимать под «произношением»? Слова ли Божественные? Или злоупотребление плохого молитвенника? Если первое, то нельзя соглашаться с Посланием; ибо мы веруем, что в «словах Божиих» сила... Не грех привести тут слова поэта и притом маловерующего (Лермонтова) о силе слов молитвы: «Есть сила благодатная в созвучьи слов святых, и дышит непонятная святая прелесть в них». А если разуместь злоупотребление наше, то действия не будет.

Притом приведенное место можно упростить, и тогда будет яснее. Чудо «не от произношения, а от Господа»: вот суть его. Но кто же отрицает последнее? Конечно, от Господа. Но только Послание не придает значения «произношению», или «призыванию», а лишь — вере; мы же большее значение придаем силе имен и, Благодати имени, а потом уже — вере «нашей».

Неужели это НЕ ПРАВОСЛАВНО?! Боже, сохрани нас от сего...

Между прочим, чтобы кончить с этим вопросом о значении имени чрез «присущие» ему благодати Божией, приведем одно место из доклада Архиепископа Никона, которое почти совсем соприкасается с нашими суждениями:

— «Но, — спрашивает он сам, — ужели имена Божии суть только наши умопредставления о свойствах и состояниях Божиих...? И далее отвечает так: «Мы веруем, что и Господь, призываемый в имени Его, близок к призывающим Его во истине Своею Благодатию». Потом говорит о чудотворных иконах, о чудотворных «главотяжах» Апостола Павла и тени Ап. Петра и заключает:

— «ТЕМ БОЛЬШЕ (больше, следов., чем и в иконах? М.В.) оснований сказать, что ИМЯ БОЖИЕ, понимаемое не как простой звук, но как некое ОТБРАЖЕНИЕ (это слово требует еще разъяснения от автора. М.В.) существа Божия, или лучше сказать — свойств Его, есть некий несовершенный мысленный образ (?) Божий; и ему как бы (?) чудотворной иконе, ПРИСУЩА НЕКАЯ СИЛА БОЖИЯ, как проявление (!) того или другого свойства Божия»... И еще: — «Как в одежде Христовой, к коей прикоснулась кровоточивая жена, была некая «сила»: «чух силу, исшедшую от Мене» (Лук. 8, 45); собственно,

сила была не в «одежде», а во Христе: силу... «ИЗ МЕНЕ»; только она вышла ЧРЕЗ одежду (М. В.): но важно, что даже это говорит теперь Архиеп. Никон; «так, — проводит он вторую половину параллели — и в мысленном прикосновении нашем ко Христу Спасителю ПРОИЗНЕСЕНИЕМ Его Всесвятого имени может проявляться Его сила Его изволением». Вот — его слова: тут и «произнесение» оказывается уже средством к проявлению Силы Божией... И даже еще больше: эта сила есть «проявление» (слова эти сказаны! М. В.) «свойств Божиих»... Отличается ли им «проявление» от «действия»? Если не отличается! То не есть ли это «проявление» уже «энергия»? А тогда не то же ли он говорит, что и Троицкий (см выше)?*

Вот как нелегко даже и епископу разобраться в богословских предметах! А что же можно было требовать от простецов?!... Но в Послании и этих мыслей нет...

На этом мы покончим с одним из выводов Послания об имени, как только «словесном обозначении»... Итак, по нему, имя и нереально и недействительно: действует Господь по вере.

Дальнейший, и уже совсем очевидный для Послания, будет вывод, или заключение, о невозможности прилагать к «имени» слово «БОГ».

— «Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойство, — название предмета, а не самый предмет; и потому не может быть признано или называемо ни Богом (что было бы бессмысленно и богохульно), ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия» (конец первого тезиса).

Что имя по существу своему, не только по физической или психофизической природе не есть Бог, но и по действительно несомненному различию «названия» от предмета; — это совершенно верно. Но уже менее несомненен делаемый отсюда последующий вывод: «не может быть и называемо» ни в каком смысле сим именем «Бог». Так ли это?

Да, по существу — совершенно так!

Но да позволено будет мне сослаться на примеры. Сам Господь привел евреям слова из Ветхого Завета: «Не написано ли в законе вашем: «Я сказал: вы боги» (Псал. 81, 6)? Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание»; то тем более истинно, что Христос есть Сын Божий (Ио. 10, 34—35).

* Или хоть «проявление» энергии?.. Я в докладе не разбираю вопроса об энергии и имени; поэтому прошу не придавать значения окончательных суждений моим беглым заметкам с упоминанием этого понятия. М. В.

Другой пример: иконы Христа или Божией Матери и Святых, мы все постоянно называем «Христом», «Божией Матерью» и т.д. И нам совсем непонятным представляется замечание Архиеп. Никона:

— «Матерь Божия сказала некогда о Своей иконе: “с сим образом буди благодать моя и сила”. — И несомненно, и Церковию принято, что есть иконы чудотворные. Но никто (??) не называет их Матерью Божией».

Как так?! Мы все постоянно это делаем: «несут Божию Матерь», т.е. икону Ея; «прикладываемся к Божией Матери»; «поставил свечку Божией Матери» и т.д. Это — всегда, испокон веков. И не только это — от «простоты» нашей, а и по связи образа с Первообразом; Сей (Кто изображен) — один и в Первообразе, и в образе: только там по существу, а здесь в изображении, в подобии: таковы мысли Св. Феодора Студита.

Третий пример. Св. Симеон Нов. Богослов, в молитве пред причащением прямо говорит, что Святые Тайны (для достойных) являются «БОГО-ТВОРЯЩИМИ».

Довольно сего. В богословии и в действительности различаются имена сии: Бог — по природе, по существу; и боги — по «положению», по благодати. И этим не вводится ничего «богохульного». И Апостол Павел говорит: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20)...

Значит, в каком то переносном, относительном смысле можно иногда слово Бог прилагать и не к Богу по существу, а к творениям Его; но лишь потому, что в них присутствует Бог СВОЕЮ БЛАГОДАТИЮ. Особенно это наглядно в сравнении имени с иконами... Даже и Арх. Никон говорил об «отображении» Бога в имени Его. И если мы признаем, что в имени или с именем Божиим присутствует Господь Своею Благодатию, и что собственно именно Он и действует в имени Своем, что имя Его сильно Богом, — то можно тогда сказать, что при действии СИЛА БОЖИЯ, или, просто говоря (ведь не все же и не всегда же мы богословствуем, и разбираем Существо Божие от Благодати Его), БОГ, САМ БОГ, является Действующею СУЩНОСТЬЮ имени. И вот поэтому и можно сказать в ОТНОСИТЕЛЬНОМ смысле, а не в СУЩЕСТВЕННОМ, что имя Божие есть «как бы Бог»...

По крайней мере так говорил, настойчиво повторяя, о. Иоанн Кронштадтский. И не чувствовал «богохуления»... А ему ли этого не чувствовать бы?!

Так говорил Св. Григорий Синаит: Молитва есть «Бог действующий».

Епископ Феофан сказал: в человеке молящемся «Молитвенник — Бог».

Итак, мы видим, что можно было говорить.

Правда, что педагогически лучше было бы, может быть, и не употреблять столь возвышенных выражений и определений?! Но это — уже не вопрос существа дела, а — благоразумия, рассудительности.

А ввиду того, что в богословствовании своем некоторые впали, благодаря этой терминологии и своей неумеренной ревности, а также и недостаточному богословскому развитию, в чрезмерные и даже уже в неправильные определения; то Высшая Церковная Власть и ученые богословы должны дать верное по существу и точное по формуле определение. Это и была задача Послания. Но, насколько я мог усвоить его себе, этой точности и ясности я не нашел. И смутился. И смущаюсь. Пусть даже я и совсем неправ оказался бы в излагаемых (в докладах) мною воззрениях; и тогда это характерно: значит, не очень ясны определения Послания, если они вызывают недоумения, возражения и несогласие, — при всем моем желании тоже сказать: «сия вера православная, вера отеческая и апостольская».

Этим, собственно, и исчерпываются основные мысли, связанные с вопросом об имени Божиим. Теперь мы перейдем к 3 тезису Послания: он уже — прикладной к двум первым; и вызван больше полемическим соображением, чем существом дела. Но коснемся уже и его, поскольку он стоит в тезисах, то есть, среди существенных положений. Он гласит так:

— «В частности, святыя Таинства совершаются не по вере совершающего, не по вере приемлющего, но и не в силу произнесения или изображения имени Божия; а по молитве и вере Святой Церкви, от лица которой они совершаются и в силу данного ей Господом обетования».

Мы не будем долго останавливаться на этом определении. Это отчасти сделано нами в докладе об о. Иоанне Кронштадтском: там приведены были мнения самого о. Иоанна и Архиеп. Феофана (б. Полтавского); которые придают и значение ПРИЗЫВАНИЮ, и ИМЕНОСЛОВНОМУ БЛАГОСЛОВЕНИЮ, и БЛАГОДАТИ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯ — как средствам для совершения таинства СВЯТЫМ ДУХОМ; а о Церкви там не было сказано ими в этом смысле; наоборот, А. Феофан написал, что такое мнение есть новое.

Во всяком случае, автор этих строк, ни в семинарии, ни в академии не слышал о таком учении. Но не буду возражать. А

выпишу из Православного Катихизиса нашей Церкви (М. Филарета Московского) то, чему мы учились с детства.

— «ВОПРОС. Какое важнейшее действие в сей части (верных) Литургии?»

ОТВЕТ. ПРОИЗНЕСЕНИЕ СЛОВ, которые сказал Иисус Христос при установлении Таинства: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое: пейте от нея вси, сия бо есть Кровь Моя Нового Завета». Матф. 26, 26—28; и потом ПРИЗЫВАНИЕ СВЯТОГО ДУХА и БЛАГОСЛОВЕНИЕ ДАРОВ, то есть — принесенного хлеба и вина.

Вопрос. Почему сие важно?

Ответ. Потому, что при сем самом действии хлеб и вино предлагаются, или пресуществляются, в истинное Тело Христово и в истинную Кровь Христову». —

Потом после утверждения, что тайна пресуществления, по его образу, непостижима никому «кроме Бога», Катихизис приводит слова Св. Иоанна Дамаскина:

— «Аще ли же образа, КАКО бывает, ищещи, довольно ти есть услышати, яко ДУХОМ СВЯТЫМ: имже образом и от Богородицы Духом Святым Себе Самому и в Себе Самом плоть Господь состави: ниже более что вем, но токмо, яко Божие Слово истинное, действительное и всемогущее есть, образ же не испытанный». Кн. 4, гл. 13, ст. 77.2.

Как видим, о «вере Церкви» не видим здесь ни слова. А излагается обычное учение — о совершении Духом Святым «при» произношении известных слов и благословении. А самые слова при преложении — «сотвори убо хлеб сей честное Тело», «а еже в чаши сей — честную Кровь Твою» и «преложи убо Духом Твоим Святым» — называются обычно «тайносовершительными». Посему мы думаем, что изложенное в Послании учение для нас есть действительно новое.

Но если даже и принять его в той части, что все совершается «по вере Церкви» (хотя это и мне недостаточно понятно: конкретного смысла я еще не представляю), и в таком случае никак нельзя отрицать и ЗНАЧЕНИЯ ПРИЗЫВАНИЯ и БЛАГОСЛОВЕНИЯ при этом.

Этим кончаются тезисы.

В конце этого отдела нам осталось сказать еще немного по поводу одного пункта, который смущал авторов Послания и докладов: это — о ПРАКТИЧЕСКИХ ПОСЛЕДСТВИЯХ той или другой установки вопроса об именах. По мнению Послания, вера в силу и действенность самого имени или произношения может

привести к «ужасным выводам». Подробно это не вскрывается; но одна мысль ясна: «механическое» воззрение на произношение, на его действенность, может привести к ложной вере в самые слова, будто достаточно лишь произносить их, и спасение уже обеспечено, в силу непреложного действия присущей словам силы Божией: кто призывает имя Божие, в том Бог; а где Бог, там и спасение. И в таком случае, — продолжим ту же мысль, — можно будто и грешить, и молитву Иисусову творить, и на спасение надеяться. Таким образом, имя Божие обратится в покров греху, злу. Это, действительно, было бы ужасно!

Другой «ужасный вывод» состоит в самой этой вере в силу слов, что является видом «магии», каковая сурово карается Церковью.

Что сказать на это? Начнем с последнего.

Магией такая вера была бы в том случае, если мы верили бы в силу «самих» слов, то есть **БЕЗ БЛАГОДАТИ БОЖИЕЙ**, им присущей. А мы этого не признаем; сила имен Божиих — не от них «самих», как психофизических актов, а — от Духа Святого.

А есть (возможна) другая магия: вера в значение наших собственных заслуг или условий (нашей веры, усердия, наших добродетелей, вообще нашего нравственно-психологического основания спасения). Эта опасность переводит центр спасения из области Духа Святого преимущественно в наше собственное «делание». А так как все «наше» не имеет собственно значения в очах Божиих (как это мы пытались несколько выяснить выше), то такая надежда на «наше» была бы своего рода магией «само-спасенства» (слово принадлежит М. А. Новоселову, изд. Рел. Фил. Библ.) Только в отличие от имени «магии слов», такую магию можно бы назвать «магией душевной» (в противоположность — духовному благодатному способу спасения).

А этого приходится опасаться; поскольку такая идеология, в одностороннем ее выражении, стала распространяться со времени богословствования Митрополита Антония (Храповицкого), — о коем нами написана и послана Блаженнейшему Митрополиту Сергию особая записка; она (хотя и неожиданно для нас самих) теперь может быть приложена к тем же нашим докладам об имеславии; так как вскрывает методологию подобных воззрений о значении нравственно-психологического метода усвоения догматов, так называемого «психологизма» в религии. И такая точка зрения весьма привлекательна; так как она представляется нам и более понятною, и даже будто бы «более достойною» для «человека».

Мы, как объясняли это подробнее в докладе об о. Иоанне, — не признаем ни магии слов, но и ни магии душевной. Веруем, что спасение совершается благодатию Святого Духа, а — ничем иным тварным: будут ли то звуки, письмена или идеи, мысли, «наша» вера и подвиги... Да, и от нас требуется подвиг; но он ценен тоже не магически, не «сам по себе», а как путь для воздействия на нас Благодати Божией.

Это нас теперь подводит и к другому выводу: о вреде механичности.

Да, мы совершенно согласны с возможностью этой опасности, какую видит справедливо Послание Св. Синода. Наша лень и легкомыслие могут находить себе прикрытие в надежде на легкое средство спасения: перебирай себе лестовку, без особого усердия и сердечности повторяй лишь слова, имена и призывания; будешь спасен... И Еп. Феофан, как мы видели, опасается такого взгляда на дело (см.: Я «против» и т.д.). Значит, есть основания опасаться.

Действительно, при нашем упадке духовном, мы и самую высокую молитву — разумею Иисусову — способны превратить в механизм. И, вероятно, так и бывает нередко.

Но Еп. Игнатий опасается как раз другого еще больше: опасается механической уставности вообще. Исполняется устав в полноте. Вычитывается все. Часами идет служба. А душа мертва. Даже Батюшка о. Серафим не советовал начальнице Дивеевской Ксении исполнять саровский устав в полноте: не под силу. А ввел небольшое правило для сестер; зато велел безпрестанно творить на работах молитву Иисусову до обеда; а после обеда — с добавлением «за молитвы Богородицы». Не велел давать обещаний читать и вводить в богослужение разные акафисты и пр. ... Почему все это? Потому, что внутренняя молитва, как и Еп. Феофан говорил, гораздо труднее, чем внешняя, уставная. Тут тоже есть великая опасность механизма.

И вопрос весь в том: что, собственно, опаснее?

Я позволю себе сделать общий — из двух учителей, Епп. Игнатия и Феофана, — вывод: больше опасности в механическом исполнении уставности. Потому они и требуют непременно (особенно от монахов) молитвы Иисусовой. Потому усовершенствовавшиеся в молитве сей могут заменять ею все.

И это понятно. Призывание имени Иисусова, даже с психологической точки зрения, вводит нас сразу в непосредственное и безпрестанное отношение ко Христу; а в богослужении (кроме литургии) не мало и другого материала: гимнологическо-

го, теологического, нравственного и проч. ... Но еще важнее то, что с именами Божиими, по вере нашей и по существу дела, пребывает Сам Бог Своею Благодатию. И это приходит нам на помощь, а не во вред.

Теперь разберусь с обратной точки зрения на практические выводы. Нет ли опасности в передвижении центра тяжести в «нашу веру» и вообще в усиленное требование высокого напряжения духа со стороны самого человека? Думаем, есть. И притом несколько.

Прежде всего, через это возвышается в глазах наших «ценность» (мнимая) «нашего», человеческого. А это весьма легко ведет к гордости, самоцену, — как настойчиво предупреждает об этом Еп. Феофан.

Затем, такое высокое требование столь трудно, столь сурово, что нам, грешным, представляется просто не под силу. И даже читая о постоянных требованиях горячего усердия, подвигах до пота и проч., — еще прежде всякого опыта впадаешь в уныние и малодушие. Такое направление — приемлемо лишь для сильных. Правда, оно, так сказать, не распускает, а подтягивает человека: он начинает понимать всю ответственность свою в деле спасения, необходимость напряжения всех сил, чтобы получить милость от Бога. Но зато вселяет мало надежды на успех и благие результаты... Трудно читать такие требования...

Наоборот (если пока смотреть с психологическо-аскетической точки зрения), вера в то, что уже и самое вот имя Божие помогает нам своею собственною благодатною силою; что, где имя, тут и Бог действующий; что и одно (разумеется, с верою и смирением) повторение имени Божия, мало-помалу, приведет нас к благим результатам; что Сам Призываемый Господь, Которого мы, как дети, лишь нарицаем имя, придет к нам, немощным; и Своею помощью восполнит, укрепит и усилит нас; что даже в самом греховном состоянии, когда не поднимаются не только руки, но даже и уста, и мысли, и сердце, мы все же можем хоть повторять слова, имена Божии, с благою надеждою, что даже такое «одно» призывание не останется втуне; — все какую вливает надежду в нас! Это возбуждает желание хоть начать произносить слова Божии. А потом благодать, в них сущая, постепенно возгреет и большее... Если же человек согрешает, то та же Благодать слова может и покарать его с научительною целью, дабы он не произносил Божественных слов «всуе»...

А если грешник не будет даже призывать и имени Божия, то он — увы! — будет оставлен уже на полное растерзание

врагами: и молиться не в состоянии (сердечное, то есть); и на подвиг не имеет сил; на свое «достоинство» или «заслуги», «смешно» даже, а лучше сказать: страшно и подумать надеяться; а устная молитва, призывание имен Божиих, — говорят ему, — бесполезно и бездейственно: имена — только пустые звуки, бессодержательные названия, ничего «реального» в себе не имеющие; — что тогда остается? Впасть в последнее малодушие и уныние...

Впрочем, совершенно напрасно думают, будто бы приучение себя к произношению даже «одних слов» молитвы Иисусовой так уже просто и безтрудно. Нет! И не в том дело, что трудно заставить себя произносить их, собрать свои мысли, приучать к непрестанному повторению, — что тоже требует немалого труда. НА ПРАКТИКЕ, а не в теориях (так говорили мне опытные); нет! Есть гораздо более страшные трудности: сверхъестественные. Враг не выносит даже одного повторения имени Спасителя: оно его палит. И Архиеп. Никон в своем докладе пишет:

— «И ему (имени)... присущая некая сила Божия...» проявляется «напр., при заклинаниях над демонами», как «правосудно карающая и поपालющая».

И жизнь опытных подвижников говорит, что начинающему произносить (не упоминая уже о большем) имя Иисусово предстоит борьба от врага. Вот что пишет «Странник» в своих рассказах. После того, как он научил молитве Иисусовой некую девицу, враг устроил ему великое искушение. Она не хотела выходить замуж за сватавшегося жениха; убежала от него; ее потом разыскали; а совпало так, что в этом же селе был в то время и исправник и сей странник. Его завинили, что и он тут не без греха; арестовали, посадили в тюрьму («холодную»); а «рано поутру пришли двое — сотский да десятский, высекли меня и выпустили; и я пошел, благодаря Бога, что Он удостоил меня потерпеть за имя Его. Это меня утешало и еще более возгревало непрестанную сердечную молитву (а начал он ее, как известно из доклада, с «механического» повторения 3000, 6000 и до 12000 раз в день). Все сии происшествия несколько не оскорбили меня, как будто случились с кем другим, и я только их видел; даже когда меня секли, и это в силу было терпеть; молитва, услаждавшая сердце, ничему внимать не допускала...» ... От девицы жених сам отказался; и она ушла в монастырь... А странник пошел дальше... Ночевать решил в поле, в стог сена... Во сне видит своего первого старца, который велел ему читать 35 главу из творений Св. Иоанна Карпафийского, «в которой

написано следующее: иногда учивший предается в безчестие и терпит искушения за пользовавшихся от него духовно. — И еще указал на 41 главу его же, где говорится: елицы молитву зельне употребляют, сии от страшных и свирепых искушений пленяемы суть. — Потом стал говорить: бодрствуй духом и не унывай! Помни, что сказал Апостол: Болий есть, Иже в вас, нежели в мире (1 Ио. 4, 4)... Я, проснувшись, почувствовал в сердце моем великую радость, а в душе укрепление; и пошел в путь мой далее».

Вот откуда нужно ждать нападений...

И Сам Бог не оставит начинающего призывать имя Его без научения. А у Него — обычен способ учить скорбями. Только в скорбях человек научится взывать ко Господу, звать Его на помощь, и притом звать с силою. Поэтому всякий должен и от Господа ждать споспешествующих уроков. Он, как «Учитель молитвы», по словам Отцев, не оставит Своего «жезла на жребии» призывающих имя Его... Но Он же и поможет. Да в самых уже словах Его имени будет помощь. — «Кто призовет имя Господне, спасется» (Иоил. 2, 32; Рим. 10, 13). — «Призвал я имя Господне: Господи! Избавь душу мою. — Милостив Господь и праведен, и милосерд Бог наш. Хранит Господь простодушных: я изнемог, и Он помог мне» (Пс. 114, 4—6). — «Есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы?» и «к которому боги его были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его?» (Втор. 4, 7—8). «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём», то есть слово веры, которое проповедуем (Втор. 30, 14; Рим. 10, 8)... — Огнем скорбей Он будет очищать сердце зовущего!

Таковы наши мысли о психологическо-аскетической стороне призывания. Но она — не существенная, а производная, прикладная, выводная: это — динамическое (в производимых действиях) восприятие имени. А более существенная состоит в том, что, независимо от наших настроений, имя Божие действительно сильно и действенно Благодатию Божиею. И мы, как верующие люди, должны принимать это откровенное нам в Писании и у Святых Отцев учение. Вот где — главный ответ. Но истина не может быть вредною.

И одно уже верование в такую чудную силу Божия имени (это — не мои слова, а всех Отцев, как я докладывал раньше) говорит о высоте религиозного воззрения; а еще лучше сказать: о высоте самого христианства, о САМОМ БОГЕ,

столь Близком, столь Реальном, столь Всемогущем, столь Готовом всегда придти к нам, — только бы мы призвали Его. Это и есть настоящая, подлинная, живая вера. Это есть «религия». Эти мысли бы можно развивать и более; но мы едва ли можем что прибавить к сказанному. Мы чувствуем всем сердцем своим, что именно такая вера есть вера. И в такой вере в силу даже и имени проявляется действительная вера в Благодать Божию, всяческими путями ищущую нашего спасения.

Можно было бы и богословствовать на тему слов Псалмопевца: «Боже во ИМЯ ТВОЕ спаси мя» (53, 3). Бог все делает во славу Свою. И спасает нас тоже «во имя Свое». И для Имени Своего. И чрез Имя Свое. — Но это — высоко для меня (и богословски, и духовно).

В заключение вопроса об «ужасных выводах» невольно нам припоминается обычное предупреждение против опасности даже заниматься молитвою Иисусовою. Составилось у некоторых даже такое мнение, что занимающийся ею едва ли не непременно впадет в прелесть. Святые Отцы действительно предупреждали против последней опасности: и Григорий Синаит, и Петр Дамаскин, и иные. Но отсюда они не делали же вывода, что не следует заниматься молитвою Иисусовою. Наоборот, эти же учителя настаивали на делании сей молитвы...

— «Мы не должны, — говорит Св. Григорий Синаит, — бояться или сомневаться, Бога призывая. Если же некоторые и совратились, будучи повреждены умом, то знай, что они потерпели это от самочиния и высокоумия».

Но такая прелесть может быть везде и от всего. В книге Паисия Величковского, в «Предисловиях» схимонаха Василия, говорится так:

— «Думают, что прелесть внешнему пению не примешивается: однако, несомненно, что во всем, в пении ли, или в молитве одинаково прелесть имеет место по неискусству делателей, — как сказал Св. Иоанн Лествичник: “Испытаем и рассмотрим и измерим: какая сладость происходит в нас при песнопении от блудного беса и какая — от духовных слов и от заключающейся в НИХ БЛАГОДАТИ И СИЛЫ”».

И Еп. Игнатий даже негодует на такое предвзятое мнение:

— «В усвоении себе такой мысли и в запрещении заниматься Иисусовою молитвою заключается страшное богохульство, заключается достойная сожаления прелесть. Господь наш Иисус Христос есть единственный источник нашего спасения;... человеческое имя Его заимствовало от Его Божества неограниченную,

всесвятую силу спасать нас: как же эта сила, действующая во спасение, эта единственная сила, дарующая спасение, может извратиться и действовать на погибель? Это — чуждо смысла. Это — нелепость горестная, богохульная, душепагубная».

Другие отцы говорят, что это есть искушение — с шуией страны...

— «Да, — говорит Еп. Игнатий, — Отцы остерегают. Они остерегают от прелести и находящихся в послушании, и безмолвников, и постников — словом сказать, всякого, упражняющегося какою бы то ни было добродетелию... Мне случалось видеть старцев, занимающихся исключительно усиленным телесным подвигом и пришедших от него в величайшее самомнение, величайшее самообольщение. Душевные страсти их — гнев, гордость, лукавство, непокорство — получили необыкновенное развитие» (Т. 1, ст. 215 и 225).

И однако никто не делает вывода о том, чтобы люди перестали заниматься добродетелями. Так и при «простом» произношении имени Божия и от веры в силу его могут быть искушения; но это — не от имени и не от учения о присутствии в нем Благодати; а от злоупотребления и благами Божиими.

А вот и еще аргумент — в пользу защищаемого нами воззрения на силу «самого имени»... И это взято уже с наблюдений в нескольких случаях... Именно. Какое направление более располагает к молитве Иисусовой: то ли, которое говорит о силе имен Божиих? Или то, которое отрицает это? Насколько нам известно, — ПЕРВОЕ. А второе, наоборот, умаляет желание творить молитву Иисусову. Правда, рассуждают, что она нужна, важна и пр. Но после такого определения, что «имя — только имя», падает (я знаю примеры) охота творить молитву... Разве же первое — желание, усердие творить ее — может быть от врага?! Не думаем.

И еще приходят мысли (отчасти уже упоминавшиеся). Я уже рассказывал, как о. Игумен Зосимовой Пустыни, Герман, наставлял меня (вот только я не исполнял его благих наставлений): «Молитесь просто». И показал тут же пример: и самую ровностью голоса, и отсутствием малейшего напряжения сердца, и даже умеренным темпом произношения. И при этом перекрестился спокойно.

Если такова молитва нормальная, то она поистине чрезвычайно близка именно к «простому лишь произношению»... Я даже не заметил так называемого «сведения ума в сердце», — а «просто» лишь произношение, повторение слов молитвенных...

Разумеется, с верою, — но тоже со спокойною... Без всякого напряжения... Пусть даже это было началом учения... Но оно состояло в произношении слов... Конечно, с верою.

А я думал и думаю все больше, что такая молитва угодна Богу: она перелагает центр силы в НЕГО, в ГОСПОДА нашего и ОТЦА. Мы — слабые дети, грешники беспомощные. Стоим мы перед САМИМ БОГОМ и только показываем Ему свои раны и болезни... И скромно, жалобно рассказываем. Просто. Это — молитва. Это упование на Бога... Не на себя. Ни на что «свое».

Однако довольно. Закончу вопрос об опасных выводах прямыми повелениями подвижников молитвы, — кроме уже приводимых в докладах.

Св. ВАРСАНУФИЙ ВЕЛИКИЙ. — «Молитвы учитель — Бог; истинная молитва — дар Божий. Молящемуся в сокрушении духа, постоянно, со страхом Божиим, со вниманием, Сам Бог дает постепенное преуспеяние в молитве», — это слова Еп. Игнатия. А затем он ссылается на Св. Отца: «Потрудись, говорят великие подвижники и учителя молитвы, — сердечным болезнованием приобрести теплоту и молитву, и БОГ ДАСТ тебе иметь всегда»... Здесь — о сердечной. А вот и об устной.

— «Молчи, безпрестанно молчи, — говорит ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРАФИМ, — помни всегда присутствие Божие и ИМЯ Его». Вот ИМЯ отдельно поставлено от Бога: то есть нужно помнить о Боге, но и держать ИМЯ его. Значит, и оно нужно и важно... Конечно, всем известно, что Батюшка учил о внутренней жизни; и заповедывал в своей поразительной, небесной беседе с Н. А. Мотовиловым искать «стяжания Царства Небесного», «стяжания Благодати»: без этого нет и христианства... Но даже невозможно и помыслить, чтобы он считал имя Божие «только именем»... «Помни присутствие Божие и Имя его». — А вот Анатолий Оптинский: «Если желаешь иметь мир, то имей Иисуса если не в сердце, ТО ХОТЬ В УСТАХ, как и заповедывал я тебе лично» (Письма, стр. 12).

Одна из его духовных дочерей потерпела некое искушение. О. Анатолий пишет ей: «Преподобная мать Т. Ты меня истинно утешила, когда написала, что молитва для тебя уж не так трудна, как была прежде. Говорю о молитве Иисусовой. И слава Тебе Господи, снисходящему к немощам нашим. Постоянно творить ее тебе еще нельзя. Ибо, пока не вкусит человек, «яко благ Господь», трудно непрестанно иметь в сердце Иисуса. Но и за то, что есть, слава Богу. Значит, пока держится молитва, не остав-

ляй ее. А главное, во время молитвы окаявай себя, как недостойную произносить ИМЯ, непрестанно славословимое на небеси и на земли Ангелами и человеками. А скорби собирай, как сокровище, ибо это очень способствует молитве Иисусовой. А потому враг и научает, и подстрекает всех, кто только может досадить тебе. Я тебя предупреждал давно, что всякий христианин, чем больше держится за эту молитву, тем больше озлобляет диавола, НЕ ТЕРПЯЩЕГО ИМЕНИ ИИСУСОВА и направляющего на такого людей, даже и близких. Я видел девицу, которую отец родной так возненавидел, что хотел убить. Только та проходила УМНУЮ, — чего нельзя тебе еще» (там же 20). — А вот выпишем (для утешения нашего) выдержку и из писем о АМВРОСИЯ той же Оптиной Пустыни. Тоже — некоей духовной дочери.

— «Описанное тобою искушение происходит от диавольской зависти». Далее он ссылается на Добротолюбие, на слова Марка Подвижника, и продолжает: «Искушение это милостию и помощью Божиею пройдет; только ты против вражеских помыслов не представляй доказательств, потому что, по слову Лествичника, враги злохитры и могут с своей стороны представить тебе много возражений; а просто продолжай молиться, стараясь не внимать вражеским помыслам и презирать их, ПОВТОРЯЯ СЛАДЧАЙШЕЕ ИМЯ ГОСПОДА нашего ИИСУСА ХРИСТА. Св. Лествичник пишет: «именем Иисуса бий ратника. Несть бо сильнее оружия ни на земли, ни на небеси»... Не врагам противопоставляй, а сама про себя думай, что Святейший Сын Божий во время Своей земной жизни с грешниками ел и пил и не отрекся вечерять в доме Симона прокаженного и дозволил заявленной в городе блуднице прикоснуться и лобызать Пречистые Свои нозе... Кратко сказать: ничего не отвечай врагам, а только молись и молись, призывая на помощь и милость СЛАДЧАЙШЕЕ ИМЯ ГОСПОДА нашего ИИСУСА ХРИСТА, пришедшаго в мир грешныя спасти. А безтолковые толки вражеские, делать нечего, потерпи и понеси: через это стяжевается опытность духовная» (Письма, т. 2, 136).

— «Если устная молитва сама собою переходит в умную, то прекращать не нужно. Только все укоряй себя и не смущайся». «Очень ты меня утешила, что желаешь учиться молитве Иисусовой. Начинай с устной. А прежде всего, вместо фундамента, положи терпеть скорби (курсив автора). Тогда она скоро привьется» (Пис. О. Анатолия. ст. 121).

— «Главное — держись Иисусовой молитвы, иногда устами, а иногда и умом» (Там же, 146).

— «Когда молишься, внимай себе, чтоб внутренний твой человек молился, а не внешний только. ХОТЯ БЕЗ МЕРЫ ГРЕШЕН, А ВСЕ МОЛИСЬ. На диавольское разжение, лукавство и отчаяние не смотри, а преодолевай и побеждай его козни. Помни пучину человеколюбия и милосердия Спасова. Дьявол будет представлять тебе лице Господа грозным и немилостивым, отвергающим твою молитву и твое покаяние; а ты вспомни слова Спасителя, исполненные для нас всякого упования и дерзновения: “Грядущего ко Мне не изжену вон” и “Приидите ко мне вси труждающиеся и обремененнии” грехами и беззакониями, и диавольскими кознями и наветами, “и Аз упокою вы”». Так говорит о. Иоанн Кронштадтский (Моя жизнь о Христе, ч. 1, ст. 218).

И наконец: «Когда покроев тебя тьма окаянного — сомнение, уныние, отчаяние, смущение; тогда призови только всем сердцем СЛАДЧАЙШЕЕ ИМЯ ИИСУСА ХРИСТА, в Нем ты все найдешь: и свет, и утверждение, и упование, и утешение, и покой; найдешь в Нем самую благодать, милость, щедроты; ВСЕ ЭТО НАЙДЕШЬ В ОДНОМ ИМЕНИ ЗАКЛЮЧЕННЫМ, как в какой богатой сокровищнице». (Он же, т. 2, 203). И Св. Лествичник: В «духовных словах» «заключается» «БЛАГОДАТЬ и СИЛА». — Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного. Аминь.

Г) НЕСКОЛЬКО ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫХ МЫСЛЕЙ.

В прежних докладах я кончил, в сущности, все.

Можно было бы говорить о том: почему Господь допустил возникнуть всем этим вопросам в наше время? Какое отношение они, эти, по-видимому, совершенно отвлеченные вопросы, имеют к современным событиям жизни, столь далекой от таких «тонкостей»... Но я на это не имею дерзновения духовного, а тем паче не имею права судить других, — чего пришлось бы коснуться поневоле.

Только я думаю, что вопрос собственно заключается не столько в инкриминируемой (и справедливо) имебожникам формуле их (о пребывании Бога по существу — в имени); сколько в самой вере в силу имени. Здесь — корень вопроса. А богословствование пришло потом, уже — по нужде, для оправдания веры их.

И монахи здесь оказались не на высоте: ревность была, а разума и знаний не хватило. И неудивительно: если и еписко-

пам не легко разобраться в богословских суждениях и формулах (напр., мне); то что же требовать от менее учившихся?!

Троицкий пишет:

— «В изданиях имеславцев нет ни одного положения, которое не опровергалось бы другим, высказанным ими же. То они учат, что имя есть Существо Божие; то говорят, что Существо Божие не именуемо; то говорят, что имя есть Бог лишь как энергия Божия, то как мысль человеческая; то они утверждают, что имя есть Сам Бог, то говорят, что нельзя имя отождествлять с существом Божиим; то говорят, что слогам и буквам имени Божия присуща благодать, то отрицают это. Таким образом, можно сказать, что учение имеславцев еще не выяснилось окончательно».

Я не имею под руками литературы их; потому не смею судить: насколько прав Троицкий. Да меня, собственно, больше, и несравненно больше, беспокоили не они, а постановление Святейшего Синода.

И потому я, собственно, не о них писал в своих докладах; а о себе самом, о своих недоумениях и мыслях.

СУТЬ ИХ ВЫРАЖЕНА В СЛОВАХ Св. ИОАННА ЛЕСТВИЧНИКА:

— «Испытаем и рассмотрим: какая сладость происходит в нас при песнопении — от блудного беса и какая — ОТ ДУХОВНЫХ СЛОВ И ОТ ЗАКЛЮЧАЮЩЕЙСЯ В НИХ БЛАГОДАТИ И СИЛЫ».

Я полагал и полагаю, что собственно в этом и заключался весь вопрос в корне его. Потому и я свои доклады писал будто бы не по адресу имебожников; и верно: не о них я писал, а о Послании Св. Синода. А там говорится, что «имя есть только имя», только «название предмета». Я думаю, что это не соглашается с приведенными авторитетными словами Святого Отца Церкви.

Теперь я высказал все. Предоставляю Патриархии судить: насколько я православен или — нет. Сохрани меня, Господи, от последнего!

Наконец, да не поставлена мне будет в вину и отягощающее осуждение меня моя личная греховность. Я знаю, что не подобает богословствовать кающимся. Но меня еще более смущало сознание, что я молчу об истине православия, — как оно мне предстояло в моем сознании и некоторых отеческих творениях. И помнил я еще изречение Св. Афанасия Великого, что защита истины послужит путем к прощению грехов. И потому к своим

Доклад митрополиту Сергию

многим прегрешениям я не хотел прибавлять нового, и даже более важного; ибо хранить веру мы обязаны прежде всего.

Написав эти доклады, я теперь *в этом вопросе* успокоился и все предаю в руки Божии.

17.10.1938

Митрополит СЕРГИЙ (СТРАГОРОДСКИЙ)

ОТВЕТ МИТРОПОЛИТУ ВЕНИАМИНУ

Высокопреосвященнейший Владыко!

По моему, вы напрасно тратите и время, и энергию на разгром нашего синодального постановления об имябожничестве. Допустим, что это постановление далеко от совершенства; однако существо дела от этого не меняется. Подробный разбор и опровержение учения имябожников, естественно, и не входили в обязанность Синода. Первая и главнейшая его задача была засвидетельствовать, что осужденное на Востоке имябожничество остается осужденным и для Русской церкви. По примеру Византийских еретиков, имябожники заручились поддержкой придворных сфер. Подняли общественное мнение в лице московских философов. Под давление всех этих «обстоятельств» митрополит Макарий собрал тогда имябожников к себе; испытал их по всем пунктам православной веры, старательно избегая всего, что могло бы коснуться имябожничества, — и, конечно, не нашел у имябожников ничего неправославного. Прибегнуть к подобному же выводу не соответствовало достоинству Синода, как высшего священноначалия русской Церкви, и Синод, невзирая на всю неподготовленность его членов к решению этого вопроса, выступил и засвидетельствовал. Пусть разбор имябожничества оказался не для всех убедительным; но свидетельство Синода, как «архиерея лету тому» состоялось и сохраняет силу для послушных чад Церкви.

Обвиняют Синод в том, что животрепещущим душевным запросам он противопоставил отвлеченные силлогизмы. Но что было делать, если имябожничество затрагивало основные наши догматы? Всякий догмат, как формула, неизбежно будет отвлеченным, но это не говорит против его истинности. В Константинополе осудили имябожников за уклон к пантеизму. Поднялся крик: «Помилуйте; старцы-подвижники о пантеизме и не слышали!». Однако, азарт, с каким ухватились за имябожничество наши

московские философы-платоники (Булгаков, Эрн, Соловьев Николай и пр.), показывает, что константинопольцы не ошибались. Вы пишете, что имябожники отстаивали только молитву, а богословия коснулись лишь вынужденно; но Иларион ведь еще раньше всяких синодальных постановлений прямо называл свое учение новым догматом и, конечно, ожидал, что этот догмат потом займет место наряду с другими. А это и могло быть, если бы церковная власть не предупредила, указав несродность нового догмата древним.

Вслед за имябожниками Вы утверждаете, что таинства действуют совершением крестного знамения и произнесением имен Божиих; что ставить таинства в зависимость от церкви — значит умалять благодатную силу, данную священнику. Католики и считают священство как бы личной собственностью священников; отсюда у них и неизгладимость благодати хотя бы отречься и от веры; отсюда там и авантюрные поездки за хиротонией к разным маронитам, яковитам и под. ... Что же касается крестного знамения и имен Божиих, то у нас в Москве, на Рогожском, австрийцы, конечно, аккуратнее нас совершат и крестное знамение, и всякое имя произнесут с величайшей точностью до последней буквы; однако их хиротонии и евхаристии мы признаем пустыми церемониями. Ссылка на отсутствие у австрийцев апостольского преемства мало здесь поможет, если действительность таинств ставить в зависимость от крестного знамения и произнесения имен Божиих. И с апостольским преемством хиротония становится действительной лишь по вступлении в Церковь, причем иногда дефекты в форме наоборот не препятствуют действительности. С другой стороны, и православный священнослужитель (следовательно, имеющий и апостольское преемство, и хиротонию с соблюдением всех подробностей формы) силен совершить таинство лишь до тех пор, пока он — представитель Церкви, пока не порвал с нею или не вышел из послушания ей. Напр., хиротония во епископа, совершенная вопреки воле областного митрополита, признается канонами недействительной. Единственно возможное объяснение подобной канонической практики есть то, что одни таинства Церковь усваивает себе, считает своими, и другие — не считает. О первых она верует, что они сообщают благодать, потому что верует в обещание Господа, данное ей в лице апостолов. Отец даст ей все, чего бы она ни попросила у Отца во имя Сына (напр. Иоан. 16, 23); верует Церковь и в другие частные обещания: елика свяжете, будут связана...; крестившийся во имя Отца, и Сына и Св. Духа...;

сие есть Тело Мое... и др. Касательно же не своих таинств Церковь такой веры не имеет; потому что обещание говорит только ей, Церкви, и только о ее действиях, а о чужих умалчивает. — Вот почему и апостольское преемство, и соблюдение всей формы не обеспечивают действительности таинства, когда совершитель действует самочинно, не от лица Церкви. Но если Церковь может объявить недействительным хотя бы одно из таинств, совершенных правильными священниками и с пунктуальным соблюдением всех подробностей формы; то или имябожники ошибаются, или Церковь в таких случаях совершает нечто близкое к святотатству, и следовательно, ее тысячелетнюю практику и канонические правила, на которых эта практика основана, нужно признать по меньшей мере ошибочными... Нетрудно видеть, что у Синода имелись все основания рассматривать имябожников не только как энтузиастов молитвы Иисусовой, но и как представителей учения, в своих последних выводах опасного для Церкви.

О ссылках на о. Иоанна я писал ранее. Этот раз в Ваших цитатах я снова встретил то, что в свое время убедило меня, что о. Иоанн не с имябожниками. Я разумею его настойчивое стремление поставить имя Божие в ряд с другими (да позволено будет так выразиться) проводниками благодати: крест, иконы и всякие вообще предметы и вещества, освященные в церкви. Между тем для имябожников имя Божие ни с чем не сравнимо и не сопоставимо. Его можно поставить в ряд разве с Самим Богом, как они это и сделали в своем изложении Символа веры. Верую во единого Бога Отца, ... И во Единого Господа, ... и в Духа Святаго... а также и во имя Божие. О. Иоанн не одобрил бы такую интерпеляцию символа веры.

Из Е. Игнатия Вы приводите много выписок, но между ними такую: «Ради имени Иисусова, употребляемого молящимся, нисходит к нему помощь от Бога и даруется ему отпущение грехов». Помощь исходит не из Имени и не вместе с Именем, а от некоторого как бы внешнего источника — от Бога. Разве имябожник допустит такое как бы пространственное отделение благодати от имени Божия? А приведенная цитата бросает свет и на прочие рассуждения Е. Игнатия. Очевидно, их нужно не нагибать в сторону имябожничества, а как-то умерять их силу, чтобы они согласовались с вышеприведенной цитатой (она, конечно, не единственная у Е. Игнатия). Тем более это — так, что указанная цитата не является случайной, не повторяющейся в аскетической литературе. Наоборот, ее можно рассматривать как

иллюстрацию или наглядный пример к основному положению аскетики, что «в видение восходят чрез деяние». При «деянии» молитва может опускаться до простой механики, не затрагивать ни ума, ни сердца молящегося. И все-таки он понуждает себя к ней, неотступно повторяет свое. В чем его надежда? Если бы в словах была благодать, не нужно было бы их повторять: они бы действовали с первого раза, подобно, напр., таинствам.

Надежда подвижника — только в Боге: Бог всегда с ним и, когда будет нужно, подаст Свою благодатную помощь. В конце концов наша молитва ведь обращается не к имени Божию, а к живому, личному Богу, и смысл молитвы не в произнесении имени Божия и не в простой мысли о Боге («и бесы веруют»...), а именно в обращении к Богу.

Таково учение и Е. Феофана. Не только в своем теоретическом богословствовании, но и в частных, духовноруководственных письмах он всячески предупреждает, чтобы не считали Иисусовой молитвы чем-то в роде опус-оператум. Было бы ошибкой понять это предупреждение, как некоторый уклон Е. Феофана в пользу человеческого элемента и в ущерб благодати. И для Е. Феофана благодать в молитве — все или почти все. Но благодать не безличная механическая сила. Кратко сказать: благодать есть Сам Бог, действующий в человеке и, конечно, только по Своему изволению. Поэтому и нельзя как бы овладеть благодатью посредством особых приемов или слов. Нужно «потерпеть», «пождать», пока последует изволение Божие. Внешняя механика молитвы (не исключая и «художества») — лишь приспособление к этому «пожданию» или форма его, а отнюдь не средство к овладению благодатью. Почему Е. Феофан не осудил Е. Игнатия и о. Паисия Величковского? Потому, что он понимал подлинные мысли их учения: ни тот, ни другой имябожниками не были. Допускать и художественную молитву, и все, что можно сказать о благодатности и силе имени Божия, еще не значит быть имябожником. Потому же и Синод, осудив имябожников, не коснулся Е. Игнатия и о. Паисия. Поднятый тогда шум, будто Синод осудил «умное делание», объяснялся, конечно, недоразумением и общей в монастырях боязнью семинарщины, а имябожники и нарочно подогревали это недоразумение в своих целях.

Как бы то ни было, имябожники осуждены и на Афоне, и в Константинополе, и у нас. Лучшие из них давно смирились и причащаются в наших церквах. Какой смысл их снова поднимать, чтобы в результате получить лишнее смущение в церкви?

Повернуть назад историю все равно не удастся. В свое время Феодорит и другие с ним поднимали протест против Третьего Вселенского Собора: зачем-де совершили «человекоубийство», т.е. Нестория лишили сана. Возможно, что побуждала их к протесту и досада на торжество «фараона», как они прозывали святителя Кирилла. В некоторых кругах протест этот имел успех, по местам церковь волновалась; но поворотить церковный корабль протестовавшие все-таки не смогли — он неуклонно шел себе своим курсом. Поэтому и нам лучше не воскрешать мертвых, а повнимательнее заняться живыми, потому что это прямое наше дело, наш служебный долг. <...>

Прошу Ваших молитв.

26.12.1938

В ближайших номерах:

•
Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ
От социальной элиты к аристократии духа

•
Евангелие от Матфея
(новый перевод)

•
Давид БАЛЬФУР
Жизнь и духовный облик
святого Григория Синайского

•
Межправославное сотрудничество
в подготовке Святого и Великого Собора
Восточной Православной Церкви