

№ 3 (20) 2002



Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

- К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИЯХ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ И РИМСКО-
КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВЕЙ:
 - ЗАЯВЛЕНИЯ СВЯЩЕННОГО СИНОДА
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
 - КАТОЛИЧЕСКИЙ ПРОЗЕЛИТИЗМ СРЕДИ
ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕНИЯ РОССИИ
 - *Протоиерей Всеволод ЧАПЛИН*
ДЕЙСТВОВАТЬ В СОЗНАНИИ ОТВЕТСТВЕННОСТИ
ПЕРЕД БОГОМ, ИСТОРИЕЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВОМ
 - *Князь Михаил ВОЛКОНСКИЙ*
О ТАЙНЫХ ПРИЧИНАХ ТЯГОТЕНИЯ
РУССКОЙ АРИСТОКРАТИИ К КАТОЛИЧЕСТВУ
- *Евсевий ПАМФИЛ*
ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПРИГОТОВЛЕНИЕ
- *И. З. ЯКИМЧУК*
ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЯЗИ КАРПАТСКОЙ
РУСИ И СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

3 (20) 2002

**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:

Священник Александр Макаров

Члены редакционной коллегии:

Епископ Иларион (Алфеев)

Протопресвитер Виталий Боровой

Протоиерей Николай Балашов

Протоиерей Всеволод Чаплин

Священник Александр Абрамов

А. С. Бувеский

С. Н. Говорун

Ответственный секретарь:

М. В. Первушин

Выпускающий редактор:

И. В. Соловьев

Адрес редакции:

115191, 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

МЕЖХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ

<i>От редакции.....</i>	5
Заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви от 12 февраля 2002 года.....	7
Заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви от 17 июля 2002 года.....	10
<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i> Письмо главе российских католиков архиепископу Тадеушу Кондрусевичу.....	13
Заявление Службы коммуникации Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата от 30 июля 2002 года.....	19
Католический прозелитизм среди православного населения России.....	21
<i>Протоиерей Всеволод Чаплин</i> Действовать в сознании ответственности перед Богом, историей и человечеством.....	39
<i>Князь Михаил Волконский</i> О тайных причинах тяготения русской аристократии к католичеству	52

<i>Священник Иоанн Лапидус</i> Двусторонние отношения между Русской Православной и Римско-католической Церквами в период с 1990 по 2000 год.....	57
---	----

ПАТРОЛОГИЯ

<i>А. О. Ястребов</i> XI книга «Евангельского Приготовления» Евсевия Кесарийского.....	105
<i>Евсевий Памфил</i> Евангельское Приготовление. Книга XI.....	117

ЮБИЛЕЙ

<i>В. А. Никитин</i> Верный сын Церкви и Отечества	193
---	-----

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>И. З. Якимчук</i> Исторические связи Карпатской Руси и Святой горы Афон.....	208
---	-----

ПРАВОСЛАВИЕ И ЛИТЕРАТУРА

<i>Д. А. Протопопова</i> Литературные тексты на страницах духовных журналов послереформенной России (1860-1863)	218
---	-----

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>И. В. Соловьев</i> Новые книги о Поместном Соборе 1917—1918 годов	245
---	-----

МЕЖХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ

От редакции

В последнее время мы стали свидетелями прискорбного ухудшения отношений между Русской Православной Церковью и Римско-католической церковью. Состояние диалога между нашими Церквями оставляло желать лучшего в течение всего последнего десятилетия. Основными причинами этого были действия греко-католиков на Западной Украине и католический прозелитизм среди традиционно православного населения России и других стран СНГ. Католики ведут упорную миссионерскую деятельность в регионах, где присутствие Католической церкви всегда было крайне незначительным или вообще отсутствовало. Подобная тенденция нашла свое подтверждение в решении Ватикана от 11 февраля 2002 года, согласно которому на территории Российской Федерации были учреждены четыре католические епархии, объединенные в «церковную провинцию» во главе с «митрополитом». Начиная с этого момента можно говорить о существенном снижении уровня официальных отношений между Русской Православной и Римско-католической Церквями.

Ниже мы публикуем ряд материалов, посвященных данной проблематике: два заявления Священного Синода Русской Православной Церкви по вопросу открытия католических епархий на территории Российской Федерации и Украины, письмо председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла главе российских католиков архиепископу Тадеушу Кондрусевичу о прозелитической деятельности католиков в России, заявление Службы коммуникации ОВЦС, являющееся ответом на письма председателя Папского совета по содействию христианскому единству кардинала В. Каспера и архиепископа Т. Кондрусевича, справку «Католический прозелитизм среди православ-

ного населения России», статью протоиерея Всеволода Чаплина «Действовать в осознании ответственности перед Богом, историей и человечеством», размышления князя Михаила Волконского «О тайны причин тяготения русской аристократии к католицизму» и доклад священника Иоанна Липидуса «Двусторонние отношения между Русской Православной и Римско-католической Церквами в период с 1990 по 2000 год».

**ЗАЯВЛЕНИЕ
ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЯ II
И СВЯЩЕННОГО СИНОДА
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
от 12 февраля 2002 года**

11 февраля этого года в Ватикане было объявлено о решении Папы Римского Иоанна Павла II повысить статус административных структур Римско-католической церкви на территории России до уровня епархий. Отныне в документах Ватикана территория нашей страны будет именоваться «церковной провинцией», возглавляемой митрополитом.

Русскую Православную Церковь поставили перед фактом уже принятого решения, в то время как подобные вопросы, на наш взгляд, нуждаются в предварительном обсуждении. Мы рассматриваем упомянутый шаг как недружественный и подрывающий перспективы улучшения отношений между двумя Церквями.

Исторически Католическая церковь осуществляла на территории нашей страны духовное окормление традиционно принадлежащей ей паствы: поляков, литовцев, немцев и так далее. Именно поэтому не существовало деления территории России на католические епархии, и национальные католические приходы входили в состав Могилевской и Тираспольской епархий. Учреждение «церковной провинции» — «митрополии» по сути означает создание поместной Католической церкви России со своим центром в Москве, претендующей иметь своей паствой российский народ, который культурно, духовно и исторически является паствой Русской Православной Церкви.

Образование в России такой церкви фактически означает вызов, брошенный Православию, укорененному на территории страны в течение многих столетий. Подобное никогда не имело места в истории нашей страны. Более того, такая форма организации католической церковной жизни нетипична даже для католических стран, где обычно не существует церковных провинций, епархий которых реально управлялись бы митрополитом.

Следует указать на тот факт, что, осуществляя окормление своих верующих в католических странах, Русская Православная Церковь никогда не пыталась создавать церковные учреждения, параллельные католическим. Наши епархии создаются для окормления русскоязычной православной диаспоры, то есть чад Русской Церкви, находящихся вдали от Родины, а не для ведения миссионерской деятельности среди местного населения. Если бы Католическая церковь действовала в России с таким же тактом и с такой же благожелательностью, как мы действуем в католических странах, то в наших отношениях не возникло бы трудностей.

Абсолютно неправомерными видятся нам ссылки представителей Римско-католической церкви на то, что они якобы восстанавливают католические структуры, существовавшие в России до революции 1917 года. Почти все из существовавших в Российской империи к началу XX века римско-католических епархий находились на территории нынешних Польши, Литвы, Украины и Белоруссии и не имели единого центра ни в столице России, ни в каком другом городе. С тех пор границы нашей страны, а также этнический и конфессиональный состав ее населения существенно изменились. Количество верующих католиков в современной России несравнимо меньше, чем в Российской империи начала XX века.

Мы убеждены, что для окормления католиков, не столь многочисленных в нашей стране, не было необходимости повышать статус уже существующих католических церковных структур, а тем более образовывать особый церковный округ. Подобные действия Римско-католической церкви, не обусловленные реальными пастырскими нуждами, раскрывают миссионерские цели производящихся изменений. Это подтверждается многочисленными фактами миссионерской деятельности католического духовенства среди российского населения. Именно эту деятельность мы называем прозелитической и постоянно указываем на нее как на одно из основных препятствий улучшения отношений между нашими Церквями.

Особое сожаление вызывает то, что подобное решение Ватикана было принято накануне очередного раунда официальных переговоров между нашими Церквями, намеченного на конец февраля. В результате возникла серьезная угроза хрупкому переговорному процессу, что в свою очередь делает крайне трудным разрешение существующих между нами проблем и недомумений.

На руководство Римско-католической церкви легла ответственность перед Богом и историей за резкое ухудшение наших отношений, за срыв только что наметившейся надежды на их нормализацию. Совершенное Ватиканом поставило под удар способность католического Запада и православного Востока взаимодействовать как две великие цивилизации на благо Европы и мира. Ради сиюминутных выгод вновь принесена в жертву возможность общего христианского свидетельства разделенному человечеству.

Возникает вопрос: продолжает ли Ватикан, как это им постоянно заявляется, считать отношения с Православной Церковью отношениями диалога и сотрудничества, или он воспринимает Православие как нежелательного соперника. Если имеет место последнее, то ни о каком согласии между нами не может идти речи.

Впрочем, мы продолжаем напоминать Ватикану: сегодня, когда мятущийся мир ожидает совместного общественного действия православных и католиков, мы должны не враждовать, а трудиться вместе. У нас сохраняются добрые отношения с епархиями, приходами и монастырями Католической церкви, а также сотрудничество с гуманитарными католическими организациями и учебными заведениями. Именно подобные примеры позволяют надеяться, что, несмотря ни на какие трудности, связанные с ошибочным курсом Ватикана по отношению к Русской Православной Церкви, связи между православными и католиками будут развиваться и станут важным фактором сохранения христианских ценностей в жизни Европы и мира.

Обращаясь к нашей пастве, мы призываем ее хранить верность Святому Православию. Будем спокойно, мирно, но твердо отвечать на любые попытки духовно разделить наш народ. «Итак, станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать мир» (Еф. 6:14-15).

**ЗАЯВЛЕНИЕ
ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЯ II
И СВЯЩЕННОГО СИНОДА
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
от 17 июля 2002 года**

Русская Православная Церковь неоднократно заявляла, что католический прозелитизм среди традиционно православного населения России и других стран Содружества Независимых Государств является серьезнейшим препятствием для нормализации православно-католических отношений. События, произошедшие на Украине, где подавляющее большинство верующих принадлежит к Украинской Православной Церкви Московского Патриархата, свидетельствуют о твердом намерении Ватикана следовать курсу миссионерской экспансии, неприемлемому для православной стороны.

13 июля сего года состоялось введение в должность епископа новой епархии Римско-Католической церкви — Одесско-Симферопольской с центром в Одессе, которая была создана решением Папы Римского Иоанна Павла II от 4 мая 2002 года. В тот же день было объявлено о решении главы Римско-Католической церкви учредить еще одну епархию на Украине — Харьковско-Запорожскую с центром в Харькове.

Русская Православная Церковь, уважая потребность украинских католиков в пастырском окормлении, не выступала против создания Римом епархий в регионах их исторического проживания. Но вновь созданные епископские кафедры возникли там, где их никогда не было, причем количество католиков в этих регионах весьма незначительно.

Попытки распространить влияние на Восток Украины предпринимает и Украинская Греко-Католическая церковь. В середине января 2002 года Иоанн Павел II утвердил решение греко-католиков об учреждении «Донецко-Харьковского экзархата» путем выделения его из состава «Киево-Вышгородского экзарха-

та». Руководство Украинской Греко-Католической церкви обнародовало свое стремление переехать в Киев и учредить там «патриаршую» кафедру.

Жители Юга и Востока Украины всегда твердо стояли за православную веру. Попытки латинизировать их или насадить унию неизменно терпели крах. Излишне напоминать о том, что данный регион никогда не имел греко-католического епископата.

Упомянутые шаги вновь свидетельствуют о стратегическом намерении Ватикана продолжать экспансию на Восток любой ценой и любыми средствами. Пять месяцев назад, в феврале 2002 года, такие же действия были предприняты Римом в Российской Федерации, что практически приостановило отношения между двумя Церквями.

Со всей убежденностью заявляем: лица, ответственные за принятие и реализацию подобных решений, сознательно жертвуют судьбой межцерковного диалога ради достижения тактических «успехов», которые, впрочем, не приносят и не принесут Католической церкви реальной пользы. Происходящее говорит об игнорировании руководством Ватикана позиции нашей Церкви по вопросам прозелитизма и разделения сфер пастырской ответственности. Мы неоднократно слышали — даже в последнее время — заявления католической стороны о том, что Рим осуждает прозелитизм. Но, к сожалению, дела свидетельствуют об обратном.

Священный Синод Русской Православной Церкви подтверждает позицию, изложенную в документах, направленных в Ватикан 28 июня 2002 года. Мы считаем прозелитизмом сам факт ведения католической миссии среди христиан апостольской веры, не имеющих исторической и культурной связи с Католической церковью. Реакция католической иерархии на данную точку зрения лишь подтвердила коренное несовпадение позиций Русской Православной и Римско-католической Церквей по этому вопросу. Католической стороной было вновь заявлено о стремлении продолжать «проповедь Евангелия» всем людям, без какого-либо упоминания о том, что часть этих людей принадлежит иной христианской традиции и своей Поместной Церкви.

Реальный выход из сложившегося кризиса, который обострился в результате новых шагов Римско-католической церкви на территории Украины, может быть только один. Следует отказаться от теоретического осуждения прозелитизма «вообще» и признать недопустимость миссионерских усилий на территории пастырской ответственности другой Церкви.

Русская Православная Церковь решительно осуждает действия католической стороны, призывая ее к здравому смыслу и разуму. Православных же христиан просим: будьте как никогда верны Матери-Церкви и «всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет. 3. 15).

**Его Высокопреосвященству
архиепископу Тадеушу Кондрусевичу**

Ваше Высокопреосвященство!

Хотел бы представить Вам позицию нашей Церкви по вопросам, затронутым в Вашем письме от 13 февраля 2002 года и отчасти в высказываниях кардинала В. Каспера, председателя Папского совета по содействию христианскому единству.

По решению Папы Римского Иоанна Павла II в России без каких-либо предварительных консультаций и переговоров с православными в нарушение достигнутых между нашими Церквями договоренностей, предполагавших такие консультации*, — в атмосфере секретности было подготовлено и принято решение о преобразовании апостольских администратур в епархии и об объединении этих епархий в единую структуру — «церковную провинцию» с центром в Москве. Общественности дело было представлено так, что речь идет о незначительных переменах в организационной структуре Римско-католической церкви в России, имеющих исключительно внутреннее значение и касающихся только самих католиков. При этом было также замечено, что решение Ватикана не противоречит международным договоренностям и законодательству России. Русской Церкви при этом рекомендовали помнить о ее епархиях в Западной Европе, а следовательно, с пониманием отнестись к решению Ватикана.

Представители Римско-католической церкви, включая Ваше Высокопреосвященство, выражают негодование по поводу «неадекватной» реакции Русской Православной Церкви и даже заявляют об угрозе свободе совести в России на том основании, что ее граждане в полном соответствии с Конституцией и законодательством страны, реализуя свои права и свободы, выражают публичное несогласие с действиями Ватикана.

Однако происшедшее поднимает вопрос о соблюдении этики диалога и межхристианских отношений, нормы которой были грубо нарушены католической стороной. Мы не ставим под

* См.: Протокол встречи в Женеве делегаций Святого Престола и Московского Патриархата 2-3 марта 1992 г.

сомнение право Католической церкви реформировать или изменять свои собственные структуры. Однако ссылка на то, что происшедшее в России является исключительно внутренним делом католиков, представляется глубоко ошибочной. Если так называемые внутренние дела прямым образом затрагивают других, нарушают их интересы или оскорбляют чужое достоинство, то они перестают быть внутренними делами.

Изменения, которые произошли в структуре Католической церкви, прямым образом затрагивают интересы Русской Православной Церкви, ибо осуществлены не «вообще» и «где-то», а конкретно в России, и направлены на расширение католического присутствия в нашей стране. Сказать партнеру по диалогу, а именно таковым были наши Церкви до недавнего времени: «тебя не должно касаться то, что я делаю в твоём доме», — означает профанацию самого диалога, по сути отказ от того, чтобы решать дела, касающиеся друг друга, на основе взаимной информации и обсуждения. Еще раз повторю: решение об учреждении в России католических епархий готовилось в тайне, без какого-либо предварительного обсуждения с «Церковью-сестрой».

Хочу напомнить, что мы дважды встречались с Вами, разделяя трапезу на двух рождественских обедах — в конце декабря 2001 года у Вас и в январе 2002 у меня. Тем не менее. Вы не сочли нужным воспользоваться нашей личной встречей для обсуждения готовящегося решения.

25 января сего года члены делегации Русской Православной Церкви, участвовавшей в межрелигиозной встрече в Ассизи — митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим и епископ Керченский Иларион — были приняты Папой Римским Иоанном Павлом II. На этой встрече имело место обсуждение неудовлетворительного состояния отношений между нашими Церквями, но опять-таки с католической стороны не прозвучало ни слова о готовящихся действиях на территории России.

Хочу также опровергнуть Ваше утверждение о том, что в последние три года не было официальных визитов представителей Ватикана в Россию. Последняя встреча между официальными делегациями наших Церквей состоялась 13 июня 2000 года. Ватиканскую делегацию возглавлял тогдашний председатель Папского совета по содействию христианскому единству кардинал Эдвард Кассиди. Представители Святого Престола были приняты Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II, затем состоялись официальные переговоры во вверенном мне Отделе внешних церковных связей Московского Патриархата.

Таким образом, серьезные проблемы в отношениях между Русской Православной и Римско-католической Церквями существуют вовсе не из-за отсутствия диалога между нами и не из-за того, что «мы вообще редко встречаемся», как Вы сказали в своем интервью газете «Известия» от 25 марта 2002 года.

Главная проблема диалога между Русской Православной и Римско-католической Церквями состоит в том, что все слова о благих намерениях, произносимые католической стороной на различного рода официальных встречах и переговорах, не находят своего подкрепления в ее конкретных действиях. Католическая сторона ратует за диалог с нашей Церковью в своих публичных заявлениях, но, к сожалению, практически действует в России так, как будто никогда никакого диалога не существовало. Для нас эта позиция означает фактический отказ Католической церкви от использования диалога как инструмента решения конкретных проблем. В этой связи лишилась всякого смысла наша встреча с кардиналом В. Каспером в конце февраля, то есть несколькими неделями позже принятия Римом решения об образовании католических епархий в России.

Подобное отношение католической стороны к диалогу реально разрушает этот диалог, а вместе с ним и сотрудничество между нашими Церквями, отбрасывает их на уровень, существовавший до Второго Ватиканского собора. В России это негативное развитие ставит под вопрос работу Христианского межконфессионального консультативного комитета (ХМКК).

Новообразованные католические епархии в России объединены в «церковную провинцию». По каноническому праву Римско-католической церкви, церковная провинция создается «для содействия совместной пастырской деятельности различных соседних диоцезов сообразно с персональными и местными обстоятельствами и для благоприятствования надлежащим отношениям между диоцезальными епископами» (кан. 431, п. 1). Это вполне понятно в случае стран с большим католическим населением и, соответственно, с большим количеством епархий — Франции, Польши, Италии, США. Но в России, где количество католических приходов меньше, чем в средней европейской епархии, создание четырех епархий, объединенных в целую провинцию, вызывает естественное недоумение. Это недоумение развеивается, если посмотреть на ситуацию с миссионерской точки зрения и предположить, что данная новая структура создана «на вырост» в надежде на значительное увеличение количества католиков, то есть на плоды миссионерской деятельности.

Католическую же миссию в России мы однозначно рассматриваем как прозелитизм, ибо ведется она не среди диких племен, никогда не слышавших о Христе, а в стране с тысячелетней христианской культурой и крупнейшей Православной Церковью.

Углубление в исторический аспект нынешней проблемы вряд ли сблизит позиции наших Церквей, но мы вынуждены прибегнуть к этому для окончательного выяснения данного вопроса.

Относительно Вашего тезиса о древности католического присутствия в России необходимо отметить следующее. Епархиальные структуры Католической церкви действительно создавались на юге России в 20-е и 50-е годы XIV века, но это делалось с *миссионерскими* целями. Сами католические епископы на тот момент еще находились в Польше. Доказательством отнюдь не благих намерений католиков по отношению к православным является то, что в своей булле от 1375 года об учреждении латинской митрополии с центром во Львове Папа Григорий XI повелел удалить с ее территории православных епископов.

Нельзя также согласиться с Вами в том, что официальным центром Могилевской митрополии, существовавшей в XVIII — начале XX веков, являлся Санкт-Петербург. Им был именно Могилев. В столице же империи находилась лишь неофициальная резиденция католического митрополита. *Он там проживал с разрешения властей.* Но, например, в царствование императора Павла I ему в таком проживании было отказано.

Как бы то ни было, до революции 1917 года на территории нынешней Российской Федерации действовало две католические епархии с официальными центрами вне этой территории — Могилевская и Тираспольская, — а сейчас, когда католиков в России несравнимо меньше, — четыре (!).

В подтверждение своего тезиса о том, что разветвленные католические структуры и раньше существовали в России, Вы упоминаете о Владивостокской епархии Католической церкви, созданной в 1923 году. Однако напомним Вам, что она действовала на территории временного государственного образования — так называемой Дальневосточной республики, фактически за пределами тогдашней Российской Федерации. Создание этой епархии, как и деятельность созданной в 1925 году в Риме при Конгрегации восточных Церквей комиссии «Pro Russia» во главе с иезуитом Мишелем д'Эрбиньи является ярким примером того, как тогдашняя «восточная политика» Ватикана использовала для наращивания католического присутствия в России как трагедию гражданской войны (Дальний Восток), так и флирт с большеви-

ками (М. д'Эрбиньи), обрушившими гонения на Русскую Церковь.

Приведенный Вами пример нынешней Калининградской области в качестве одного из исторических центров католицизма, по-моему, является неверным. До Второй мировой войны эта территория принадлежала Пруссии — части Германии, где господствующим вероисповеданием было лютеранство.

Ссылки на существующие зарубежные епархии Русской Православной Церкви также не представляются нам правомерными. Мы ни одну страну не поделили на епархии, как это сделали католики с Россией. Например, в юрисдикции епископа Корсунского находятся русские православные приходы в нескольких странах — Франции, Италии и Испании. Митрополит Вильнюсский и Литовский окормляет паству *Русской Православной Церкви* в Литве, а не занимается миссией среди литовского народа и не создает некоей параллельной Поместной Церкви с соответствующей разветвленной структурой. То же самое можно сказать об архиепископе Брюссельском и Бельгийском. Приведенный Вами пример архиепископа Берлинского и Германского не совсем корректен, потому что Германия не имеет традиционного главенства какой-либо одной конфессии, а Берлин никогда не воспринимался как один из исторических центров Римской Церкви.

Титулование православных архиереев в Великобритании и Франции — Сурожского, Корсунского, Сергиевского, Керченского — как раз имело своей целью избежать дублирования титулов местных инославных епископов.

Кроме того, зарубежные приходы и епархии Русской Православной Церкви создаются для окормления русскоязычной диаспоры, а не для миссионерской работы с местным населением, как это официально декларируется представителями Римско-католической церкви в случае создания ее структур в России. Подтверждением последнему служит статья кардинала Вальтера Каспера, опубликованная в итальянском журнале «Чивильта каттолика» 16 марта 2002 года, в которой он последовательно отстаивает право Католической церкви на миссию в России.

В подтверждение сказанного мною и в ответ на Ваши неоднократные заявления о якобы отсутствии у Русской Православной Церкви конкретных фактов католического прозелитизма высылаю Вам копию справки по данному вопросу. В этом документе представлены факты деятельности католических церковных структур, духовенства и представителей монашеских

орденов, которую мы однозначно квалифицируем как прозелитизм в отношении традиционно православного населения. Именно эта проблема является одним из серьезнейших препятствий на пути развития православно-католического диалога.

Я сознательно задержал ответ на Ваше письмо, чтобы дать возможность всем нам серьезно поразмыслить о последствиях случившегося, дабы вне рамок эмоциональной полемики, которой сопровождалась в прессе первоначальная реакция на происшедшее, изложить позицию нашей Церкви.

Тем не менее, поскольку данное письмо является ответом на Ваши высказывания, сделанные как в письме ко мне, так и публично, полагаю возможным предать огласке настоящий текст.

Молясь об улучшении отношений между нашими Церквями, скорблю, что происходящие ныне события лишь отдалают подобную перспективу.

С уважением

*Председатель Отдела внешних церковных связей
Московского Патриархата
митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл.*

**ЗАЯВЛЕНИЕ СЛУЖБЫ КОММУНИКАЦИИ
ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА**

от 30 июля 2002 года

В Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата поступили письма председателя Папского совета по содействию христианскому единству кардинала В. Каспера и главы российских католиков архиепископа Т. Кондрусевича, являющиеся ответом на направленные им председателем ОВЦС митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом материалы, детально излагающие позицию Русской Православной Церкви по вопросам прозелитизма и православно-католических отношений.

Поступившие ответы вновь подтверждают неизменность принятого Католической церковью курса в отношении православного населения России и других стран СНГ. Католические иерархи настаивают на праве своей церкви «проповедовать Евангелие всем людям». На основании опыта последних лет мы знаем, что под этим понимается миссионерская работа с целью обращения в католицизм максимально возможного числа людей, в том числе принадлежащих к Православию по Крещению и национально-культурной традиции. Для Русской Православной Церкви данная позиция представляется неприемлемой.

В документах, направленных католической стороне, было предельно ясно изложено понимание прозелитизма Русской Православной Церковью. Ответ католических иерархов производит впечатление, что интерпретация ими ряда примеров прозелитической деятельности католиков свидетельствует о принципиальном расхождении взглядов двух Церквей на одни и те же факты. Все это не только затрудняет, но заранее обрекает на неудачу диалог с Ватиканом и подчиненными ему церковными структурами в России и других странах Содружества.

Еще более серьезный урон отношениям между двумя Церквями наносят недавно предпринятые Римом шаги по учрежде-

нию новых епархий в исторически православных областях Украины. Не меньшую тревогу вызывают планы руководства Украинской греко-католической церкви переехать из Львова в Киев и учредить там свой патриархат.

Таким образом, действия католической стороны, вопреки всяческим заявлениям, красноречиво свидетельствуют о ее намерении — распространять свое влияние на Восток. Иного результата, кроме недоверия и отчуждения между нашими Церквами, подобная политика руководства Римско-католической церкви иметь не может.

КАТОЛИЧЕСКИЙ ПРОЗЕЛИТИЗМ СРЕДИ ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕНИЯ РОССИИ

Справка

Концепция прозелитизма

Вопрос о католическом прозелитизме на канонической территории Русской Православной Церкви является одним из серьезных препятствий к улучшению отношений между двумя Церквями. Прозелитизм католиков среди традиционно православного населения России и других стран Содружества Независимых Государств обесценивает декларированное Вторым Ватиканским собором Римско-католической церкви ее отношение к Православной Церкви как к «Церкви-сестре». Представители Ватикана и католической иерархии, действующей в России, часто заявляют о своих «братских» чувствах к православным. Реальное же положение вещей свидетельствует об обратном.

Проблема прозелитизма усугубляется тем, что католическая сторона напрочь отрицает само ее наличие, приводя свое толкование термина «прозелитизм» как переманивания из одной христианской общины в другую «нечестными» методами (например, подкупом). При этом заявляется о проповеди Евангелия среди «неверующих, некрещеных» людей, которые приходят в католические храмы, пользуясь своей свободой выбирать религию, которая им подходит. Часто с католической стороны звучит следующий вопрос: «Разве лучше, чтобы эти люди оставались атеистами, чем стали бы католиками?»

Ведя в России именно проповедническую, миссионерскую работу, а отнюдь не только окормляя свою традиционную паству (поляков, литовцев, немцев), католики часто ссылаются на самую «миссионерскую природу Церкви», на данную Спасителем заповедь о проповеди Евангелия: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28:19). Об этом писал, например, в своей заметке «Что я думаю о прозели-

тизме» известный деятель Католической церкви в России о. Бернардо Антонини. Он предлагает *«нащупать тонкую грань между проповедью, миссионерством и прозелитизмом»*, заявляя о праве Церкви *«проповедовать там, где только это возможно»* (газета российских католиков «Свет Евангелия» (СЕ) 37, 2000 г.). Именно исходя из подобных воззрений католики отвергают само понятие канонической территории.

На эту весьма распространенную среди российского католического духовенства точку зрения можно привести целый ряд серьезных возражений.

Во-первых, католические священнослужители, приезжающие в основном, как мы увидим ниже, из-за границы, ведут свою проповедь не на какой-то неопределенной «миссионерской территории» и не среди языческого или безрелигиозного населения. Они приезжают в страну с тысячелетней христианской культурой, пронизанной православной традицией. Поэтому сам факт ведения здесь католической миссии среди местного населения, не имеющего исторической и культурной связи с Католической церковью, присутствие на российской земле *католических миссионеров* вызывает вполне закономерный вопрос: считают ли католики Православную Церковь — Церковью? И если так, то их деятельность осуществляется в нарушение слов апостола Павла: *«Я старался благовествовать не там, где уже... известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании»* (Рим. 15. 20).

Во-вторых, давно уже очевидно, что объектом католической миссии в России и других странах СНГ является традиционно православное население. Эти люди были насильственно оторгнуты от своих православных корней десятилетиями богоборческого режима, но их нельзя поголовно называть неверующими или атеистами. Многие из них находятся на перепутье, в процессе духовных исканий, но, как мы видим из практики, большинство обращается к вере отцов, обретает свой духовный путь в Православии. Немыслимо отрицать глубочайшую духовную, культурную, историческую связь нашего народа с Православием. *Вызывает недоумение тот факт, что католики, сами принадлежа к Церкви, где понятие традиции является одним из основополагающих, своими действиями ставят под сомнение традиционность Православия для России.* Для многих из них Россия — это миссионерское поле для «евангелизации» местного населения. Другими словами, отношение Римско-католической церкви к России мало чем отличается от отношения различного рода сектантов, пытающихся «христианизировать» постсоветское про-

странство, стремясь создать здесь некий «религиозный рынок», где религиозные организации действуют как конкуренты, борясь за «потребителя». Вытекающая отсюда логика ясна: прав тот, кто крупнее, мощнее, кто первым занял определенный «сектор рынка».

Русская Православная Церковь не боится конкуренции с Римско-католической. У нас нет опасений, которые нам приписывают: *«Православные боятся, что наша пастырская деятельность может кончиться тем, что опустошит их церкви»* (Интервью архиепископа Т. Кондрусевича итальянской газете «Аввенире», 18 марта 2002 г.). Еще более резко высказался по этому поводу кардинал Вальтер Каспер, председатель Папского совета по содействию христианскому единству: *«Русская Православная Церковь чувствует собственную пастырскую и евангельскую слабость и таким образом боится католического присутствия, которое в основном более эффективно на пастырском уровне, хотя оно и меньше в численном отношении»* (Итальянский журнал «Чивильта каттолика», 16 марта 2001 г.).

В чем конкретно выражается эта «эффективность» католического пастырства? В более возвышенной христианской жизни их паствы по отношению к православной пастве? Напротив, можно с достаточной уверенностью утверждать, что успехи католиков в России косвенно обусловлены влиянием Православия на жизнь россиян. Ибо вопреки жесточайшим за всю христианскую историю гонениям на Церковь именно под влиянием Православия, как в прошлом, так и в настоящем, в нашем народе сохраняется интерес к вере, благоговение перед священным, сердечная отзывчивость на проповедь о Христе. Именно этой предрасположенностью нашего народа, истосковавшегося за годы государственного атеизма по вере, а не эффективностью «пастырского уровня» католицизма в России, объясняется относительный успех не только католической, но вообще всякой проповеди о Христе. Сегодня западные миссионеры, по сути, эксплуатируют удобренную Православием благодатную почву — душу россиянина, отличающуюся доверчивостью и открытостью к Слову Божию, особой чувствительностью к вопросам веры. К сожалению, ничего подобного не происходит на Западе, на территории исторической ответственности Римско-католической церкви за пастырское окормление народа. Никакая эффективность, никакое «аджорнаменто» здесь не помогают. Запад становится все более секулярным и атеистическим. Справедливости ради необходимо отметить, что наша позиция находит понимание и поддержку у представителей Римско-католической церкви из

многих стран мира, кроме, увы, российских католиков и официального Ватикана.

Русская Православная Церковь не желает отношений соперничества и конкуренции с Католической церковью, считая подобные отношения небратскими и нехристианскими. Мы призываем католическую сторону к диалогу и сотрудничеству, к взаимному уважению и соблюдению интересов друг друга. *В первую очередь это должно выразиться в признании друг за другом определенных традиционных территорий пастырской ответственности.* К сожалению, наш призыв радикально расходится с позицией кардинала В. Каспера, который заявляет: *«Стало ясным, что за дебатами о принципе канонической территории и прозелитизме скрываются аргументы главным образом идеологического свойства»*, а Русская Православная Церковь *«защищает не только реальность, которой больше не существует, но также отношения между Церковью и народом, которые являются проблематичными на богословском уровне»* (журнал «Чивильта каттолика», 16 марта 2001 г.). Он обвиняет Русскую Православную Церковь в *«эклесиологической ереси»*, состоящей в *«непризнании за Католической Церковью ее миссионерской стороны во имя концепции прозелитизма, не должным образом расширенного в своем значении»*. В статье кардинала не содержится ни одного доказательства этих резких заявлений. Тем не менее, мы считаем необходимым привести аргументы, опровергающие их.

Понятие канонической территории не является изобретением Русской Церкви, появившимся по каким-либо идеологическим мотивам. Оно следует из канонической традиции Древней неразделенной Церкви. Существует древнейшее правило как Восточной, так и Западной Церквей: *«В одном городе — один епископ»*. Это означает, что на территории, окормляемой одним епископом, не может быть власти другого законного епископа. Данный принцип соблюдается доныне как в Православной, так и в Католической Церквях. Исключением является конфессиональная диаспора, то есть православные, проживающие на территории, где исторически имеют свою юрисдикцию католические епископы, и наоборот. Пастырское окормление такой диаспоры своими епископами и священниками никогда не вызывало возражений местных епископов. В России ярким примером являлось положение Католической церкви до революции 1917 года, в Западной Европе — положение различных юрисдикций Поместных Православных Церквей, в том числе и юрисдикции Русской Православной Церкви.

К сожалению, этот принцип не всегда соблюдался в истории отношений Востока и Запада. Самым ярким примером является эпоха Крестовых походов, когда на Востоке силой была учреждена параллельная католическая иерархия, считавшая своим долгом миссию среди местного населения, включая обращение православных в католичество.

Второй Ватиканский собор, назвав Православную Церковь «Церковью-сестрой», признал тот факт, что у Православных Церквей есть территория, на которой они совершают свое спасительное служение, то есть имеется то, что сегодня мы называем канонической территорией.

Ватикану не следовало бы оспаривать принцип канонической территории еще и потому, что, ссылаясь на него в своих отношениях с католиками, православные тем самым продолжают считать католические церковные структуры связанными общими для обеих Церквей каноническими нормами Древней Церкви. Именно этим обстоятельством объясняется столь негативная реакция Русской Церкви на создание четырех новых католических епархий в России, в отличие, например, от похожих действий различного рода сектантских групп, которые не связываются в православном сознании с Церковным Преданием. Действия Рима воспринимаются православными как откат к экклезиологии времен Крестовых походов, как практический отказ от наследия Второго Ватиканского собора, а значит, и от эпохи диалога и сотрудничества.

Слова кардинала Каспера о якобы проповедуемых Русской Православной Церковью «отношениях между Церковью и народом, проблематичных на богословском уровне» свидетельствуют о его незнании российских церковных, исторических и культурных реалий. А именно – государствообразующего значения Православия для России. Великое множество раз в российской истории Православная Церковь играла спасительную для нашего народа роль. Одним из ярких примеров этого является так называемое Смутное время в начале XVII века, когда под натиском польских завоевателей был практически разрушен государственный строй России. Именно Православная Церковь явилась той силой, которая вдохновила народ на борьбу за независимость и помогла восстановить российскую государственность. Если следовать логике кардинала Каспера, то, например, историческая связь католицизма и Польши должна вызывать у него не меньшую тревогу «на богословском уровне».

Обвинения в «экклезиологической ереси», выдвинутые кардиналом в адрес Русской Церкви, вызывают недоумение и воз-

мущение. Понятие ереси предполагает противоречие христианскому учению, как оно представлено в Священном Предании Церкви. Бросая такие обвинения, следовало бы, по меньшей мере, озаботиться их обоснованием, а этого, к сожалению, нет в упомянутой статье кардинала, что придает этому тексту характер политической декларации.

Возвращаясь к теме «свободы выбора» католической веры некоторыми из россиян, надо сказать, что проблема прозелитизма заключается не в том, что некто симпатизирует католицизму или становится католиком — в конце концов, это право каждого отдельного человека, — а в том, что католическая миссия подталкивает колеблющихся людей к этому выбору. *Вопрос о прозелитизме относится не к светской юриспруденции и не к сфере прав человека, а к межхристианской, межцерковной этике.* Миссионерская деятельность католиков в России грубо нарушает нормы этой этики. Наиболее наглядно проявляется это в деятельности католических монашеских орденов.

Мы увидим ниже, что у многих монашеских католических орденов, действующих в России, указание на миссию стоит даже в названии: «Миссионеры — сыновья Непорочного сердца Благословенной Девы Марии» (кларетины), «Сестры — миссионерки Божественной любви», «Миссионерки Святого Семейства» и так далее. Другие ордена, например, вербисты, изначально создавались как миссионерские организации. *Именно миссия, а не священническое окормление традиционной католической паствы является главным делом монашеских орденов.*

Между тем, и прочие католические структуры в России рассчитаны явно «на вырост» за счет обращенных в католичество. Вполне очевидно, что в сегодняшней Российской Федерации католиков гораздо меньше, чем в Российской империи до революции 1917 года. Между тем, если тогда в стране было 150 католических приходов, то сейчас их более 200. Если до революции на территории нынешней Российской Федерации было 2 католических епархии — Могилевская и Тираспольская, то сейчас — 4 (!). На кого рассчитаны все эти структуры? Явно на пополнение в результате *миссионерской деятельности, которая находится сегодня в центре всей католической активности в России.*

Что касается реального количества верующих католиков в сегодняшней России, то здесь наблюдается несоответствие данных, приводимых различными официальными представителями Римско-католической церкви. Пресс-секретарь Ватикана Х. На-

варро-Валльс в своих заявлениях дает цифру в 1,3 миллиона человек. О сомнительности этих данных говорит уже тот факт, что архиепископ Т. Кондрусевич говорит о 500-600 тысячах католиков в России. Правда, недавно, в феврале 2002 года, он упомянул о 65 тысячах католиков только в одной Москве (пресс-конференция по поводу решения об учреждении католических епархий в России). Совершенно непонятно, откуда взята эта цифра? Даже если в число католиков включить всех живущих в Москве иностранцев-христиан, вряд ли наберется такое количество. На торжественных рождественских и пасхальных русскоязычных богослужениях в основных католических храмах столицы — Непорочного зачатия и Святого Людовика — собирается не более 1 тысячи человек вместе взятых. На мессах, служащихся на других языках, людей еще меньше. Это факт, который невозможно отрицать. Не менее красноречивы планы Католической церкви возвести во Пскове храм высотой 42 метра, то есть с 13-этажный дом, — при том, что среди населения Псковской области всего около ста католиков.

Поиск католических «призваний» в России

Одним из основных приоритетов деятельности РКЦ в России является подготовка местных кадров католического духовенства, а вероятно — также кадров священнослужителей и монашествующих для стран Западной Европы. Уже сейчас в некоторых монастырях на Западе появились русские новиицы. 9 февраля 2001 года, встречаясь с католическими епископами из бывшего Советского Союза, *Иоанн Павел II подчеркнул важность формирования из местного населения клира, способного «глубоко понять ментальность и наследие великого народа, к которому он принадлежит»*. Архиепископ Т. Кондрусевич, критикуя российские законы, затрудняющие деятельность священнослужителей-иностранцев, говорил: *«Католическая Церковь крайне заинтересована в том, чтобы католиков в России окормляли российские, а не иностранные священнослужители, и делает для этого все возможное»* (СЕ, 11, 2001 г.). По сообщению католического информационного агентства «Зенит» от 13 февраля 2002 года, *католический епископ Восточной Сибири Ежи Мазур готовит некую «пастырскую программу» для формирования полноценного местного клира.*

Для подобных целей существует Высшая духовная семинария «Мария — Царица апостолов». Она открылась в 1992 году

в Москве, в 1995 году переехала в Санкт-Петербург. До революции в России были две семинарии — в Санкт-Петербурге и в Саратове, но количество российских католиков тогда и сейчас просто несоизмеримы. В нынешней России, помимо вышеуказанной богословской школы в Санкт-Петербурге, существуют предсеминарии в Астрахани и Новосибирске, а также московский богословский колледж для мирян имени Фомы Аквинского, имеющий филиалы в Санкт-Петербурге, Саратове и Калининграде.

Что касается состава учащихся этих заведений, то здесь налицо «прозелитизм в действии». Достаточно посмотреть на список фамилий семинаристов: «призвания» действительно местные, ни польских, ни литовских имен практически нет. Это и не скрывается самими деятелями католического образования в России. В статье Е.Спиридонова «Латынь из моды вышла ныне», опубликованной в СЕ (14, 2001 г.), говорится: *«Каждая вторая семья, подарившая семинарии учащегося, считает себя неверующей»*. Практически то же самое говорит о. Бернардо Антонини о колледже имени Фомы Аквинского: «В нашем колледже теологии, философии и истории, открывшемся 9 ноября 1991 года, ежегодно 20-30% студентов — православные. Есть и протестанты... В калининградском филиале колледжа в первый год обучались 89 православных и 28 католиков».

В русском иезуитском центре в Медоне (Франция) был издан Катехизис Католической церкви на русском языке. На его презентации в Ватикане архиепископ Т. Кондрусевич сказал: *«В действительности же богословская и религиозная терминология на русском языке только начала формироваться в течение последних нескольких лет, особенно благодаря деятельности Колледжа и Семинарии. ...Я считаю, что Катехизис будет полезен не только католикам, но и православным и другим христианам, как в России, так и в других странах бывшего СССР»* (СЕ 6, 1997). Можно было бы представить подобные высказывания кого-либо из иерархов Русской Православной Церкви на Западе? Конечно, архиепископ Кондрусевич не обязательно должен быть знатоком русской богословской традиции, но по крайней мере он должен знать о ее существовании.

В связи с этим возникает вопрос: *где и когда Русская Православная Церковь создавала свои семинарии на территории традиционно католических стран?* (Свято-Сергиевский богословский институт в Париже возник как учебное заведение для нужд русской эмиграции, а не для пробуждения местных «призваний».)

Одной из главных и вызывающих наибольшую тревогу характеристик деятельности католиков является акцент на работе с детьми и подростками, прежде всего в больницах, средних школах и детских домах. *Под видом заботы о сиротах, бездомных, беспризорных детях католики (в основном представительницы женских монашеских орденов) возвращают на смену себе новое поколение российских католиков. О детях не просто заботятся — их обращают в католицизм!* Ни о какой «свободе выбора» здесь не может быть и речи. Католическими миссионерами открыто заявляется, что их цель — воздействовать через детей на взрослых. Если бы католические монахини действительно пеклись о судьбе сирот, почему бы не делать это совместно с Русской Православной Церковью, поддерживая ее усилия в этом направлении?

Перейдем к конкретным примерам прозелитической деятельности католиков, о якобы отсутствии которой нам постоянно заявляют российские католические иерархи.

Наиболее возмутительным из них является следующий пример, информация о котором поступила из Новосибирской епархии Русской Православной Церкви. Летом 1996 года в Новосибирске был открыт католический приют, рассчитанный на 50 детей, и с осени того же года в него начался «набор». Первыми тремя детьми в этом приюте оказались братья Беляйкины — Евгений, Дмитрий и Виталий (14, 11 и 8 лет), до этого находившиеся в детском доме 1 Новосибирска. В этом детском доме детей духовно окормляло православное Александро-Невское братство. Миссионеры братства проводили с детьми беседы, готовили к церковным таинствам, водили в православный храм и воскресную школу. Братья Беляйкины были крещены весной 1996 года, начали посещать храм, исповедоваться и причащаться. Однако вскоре по непонятной причине Евгений, Виталий и Дмитрий были переведены из этого детского дома в католический приют. Когда мальчики попали туда, крестные родители, являющиеся членами православного Александро-Невского братства, стали посещать детей, молиться с ними, приносить им духовные книги, просфоры и святую воду. Почти сразу православные встретили настороженно-недоброжелательное отношение католического персонала приюта, которое в дальнейшем стало явно враждебным. Ссылаясь на то, что крестные родители не имеют юридического отношения к детям, они стали препятствовать их посещениям. Директор приюта итальянский священник Убальдо Орланделли по телефону угрожал крестному отцу маль-

чиков, а охранник приюта пообещал расправиться физически, если тот еще раз придет. Оскорблениям подверглась и крестная мать детей. У детей отобрали православные книги и начали всячески препятствовать их духовному окормлению в Православной Церкви. При создании приюта католики многократно подчеркивали, что в этом благотворительном заведении не будет вестись религиозное воспитание. Наверное, именно по этой причине католический персонал приюта решил «отучить» детей от их православной веры.

Известен случай организованной католиками поездки «неверующих» детей из Смоленской области в Польшу, где их водили на богослужение в костел и *«угощали» облатками, не предупредив о том, что это католическое причастие.*

Католики ведут работу с детьми в общеобразовательной школе 84 Волгограда, где практически нет католиков, но большинство детей — православные. Это обучение ведется отнюдь не в контакте с местным православным архиереем, но вопреки его позиции, с явно миссионерской направленностью в пользу Римско-католической церкви.

В Элисте действует католический Молодежный центр. Там же, в Калмыкии, католики организуют для детей разных вероисповеданий каникулы в детском лагере «Березка».

Монахини Божией Матери Непорочного зачатия организовали в Оренбурге молодежный театр, который выступает на сцене местного кукольного театра, также преследуя цель обращения молодежи в католичество.

В селе Вершина Усть-Ордынского автономного округа со смешанным в этническом и конфессиональном отношении населением, где отсутствует православный храм, местный католический приход проводит уроки катехизации для детей начальной школы и служит для них мессы. В соседнем с этим селом поселке Дундай католики преподают религиоведение для старшеклассников (СЕ 11, 2001 г.), причем среди учащихся нет практически ни одного католика. Можно было бы представить себе обучение католических детей, скажем, в Италии русским православным священником в итальянской средней школе?

В Южно-Сахалинске католический приход работает с детскими домами (СЕ 13, 2001 г.), где находятся в основном православные дети.

Детский дом «Радуга» в Петропавловске-Камчатском «окормляется» местным католическим приходом святой Терезы. Директор «Радуги» дал согласие на посещение учреждения епис-

копом Ежи Мазуром. Во время этого визита католическая монахиня сестра Фабиана Патшонсай, MSF («Миссионерки Святого Семейства»), «рассказала детям о Благовещении и научила молиться» (СЕ 14, 2001 г.). Сестра Фабиана Патшонсай является преподавателем Катехизического центра в Иркутске и Хабаровске, пишет учебники. *Именно она открыто выражает идею воздействия на взрослых через детей.* Не следует еще раз подчеркивать, что работа ведется с детьми из православных семей.

В поселке Листвянка Иркутской области существует католический духовный центр имени Иоанна Павла II «Единение». Там работают сестры SSpS («Служительницы Святого Духа»). Они так говорят о своих подопечных: *«В большинстве своем это ребяташки, либо крещенные в Православной Церкви, либо далекие от какой-либо конфессии вообще»* (СЕ 36-37, 2001 г.).

В Улан-Удэ ведут катехизацию среди детей и молодежи «Сестры святого Доминика». Они проповедуют в детском санатории, доме инвалидов, проводят акции «Каникулы с Богом», работают с детьми из неблагополучных семей (СЕ 38-39, 2001 г.). Большинство детей — православные.

По многим свидетельствам, католические священнослужители, монашествующие и миряне в Москве осуществляют миссионерскую деятельность среди материально зависимых детей на базе приютов, принадлежащих ордену матери Терезы и Некоммерческому благотворительному фонду социальной защиты молодежи и малоимущих «Ораториум» имени Яна Боско. В этом, как и в других подобных случаях, речь идет главным образом о детях, крещенных в Православной Церкви, то есть являющихся ее полноценными членами.

Деятельность монашеских орденов

Как уже было сказано выше, наиболее активно «благотворительная» деятельность ведется представителями католических монашеских орденов. Именно их действия более всего подпадают под определение прозелитизма. В современной России нет такого количества католиков, чтобы для них создавалось столько монастырей. Вся нынешняя католическая монашеская жизнь в стране искусственно насаждается усилиями монахов-иностранцев. В то же время, как мы знаем из истории Церкви, монашество всегда было результатом духовных устремлений самих верующих, то есть возникало естественным образом из их среды. Но не так происходит в современной России. Монашеские

общины католиков организуются приезжими иностранцами в надежде на обращение все большего количества православных или «неверующих» россиян.

Вербисты (SVD — Societas Verbi Divini — «Общество Слова Божия»). Это орден *миссионерской* направленности, основанный в 1875 году в Голландии Арнольдом Янсеном. Соответственно, и приходы, которые они имеют в Тамбове, Вологде, Благовещенске, Новосибирске, Иркутске, являются миссионерскими. Вербисты преподают в Высшей католической семинарии, что также говорит о направлении подготовки «местных призваний». В Москве они работают с детьми и молодежью.

Наиболее выдающимся вербистом в России является католический епископ Восточной Сибири *Ежи Мазур*. Он родился в Польше в 1953 году и уже в 1972 году вступил в новициат вербистов. Там же, в ордене, он закончил семинарию. С 1980 по 1982 год будущий епископ изучал *миссиологию* в Грегорианском университете в Риме. С 18 мая 1999 года — апостольский администратор Восточной Сибири. Декретом Папы Римского от 10 ноября 2000 года он был назначен также *апостольским администратором «префектуры Карафута»* — это название острова Сахалин времен японской оккупации. *Налицо вопиющее неуважение территориальной целостности Российской Федерации.*

При миссионерской подготовке и настроенности самого епископа Ежи Мазура подведомственное ему духовенство ведет широкомасштабную миссионерскую деятельность на территории Восточной Сибири и Дальнего Востока. Именно из этих регионов постоянно поступают сведения о католическом прозелитизме. В частности, в 2000 году возмущение православных верующих Камчатки вызвали *провокационные по отношению к Православной Церкви заявления католического священника Ярослава Вишневого, одного из сотрудников епископа Ежи Мазура, сделанные им по местному телевидению, в частности, о том, что «неизвестно во что Русь крестилась, в Православие или в католичество».* С именем этого католического священника связан следующий случай открытого прозелитизма на Камчатке. В марте 2000 года к епископу Петропавловскому и Камчатскому Игнатию обратились с письмом жители микрорайона 4-го километра города Петропавловска-Камчатского. В письме говорилось, что по квартирам жильцов данного района ходили две женщины, выступавшие от имени Католической церкви и священника Ярослава Вишневого. Они предлагали бесплатную католическую литературу и опускали в почтовые ящики жильцов переписан-

ные от руки католические молитвы, в частности, «Молитву святого Франциска».

Во время своей поездки в Польшу в 2001 году епископ Ежи Мазур обсуждал вопрос о приезде в Восточную Сибирь новых священников и монахинь из Польши. Архиепископ Белостокский, отвечающий за миссионерскую комиссию при Польской епископской конференции, согласился направить в Восточную Сибирь в 2001 году двух священников из своей епархии. Помощница Генеральной настоятельницы сестер-альбертинок высказалась за возможность миссионерской работы в Сибири сестер из этой конгрегации. В том же 2001 году в город Усолъе-Сибирское собирались приехать представительницы «Сестер — босых кармелиток» для устройства там санктуария в честь Рафаила Калиновского (СЕ 11, 2001 г.).

По данным Иркутской епархии Русской Православной Церкви, на проходившем в ноябре 2000 года в Иркутске Конференции католических епископов России епископ Е. Мазур обнародовал планы своей миссионерской деятельности. Он заявил, что потенциальное количество католиков в Иркутской области составляет 20% населения области и включает в себя представителей польской, немецкой, белорусской и украинской национальностей (в сумме около 4% населения области по данным переписи 1989 года) и членов их семей. Кроме того, епископ Е. Мазур заявлял, что, по его прогнозам, через 10 лет количество католиков в Иркутской области может достичь двухсот тысяч. Понятно, за счет кого и какими методами он собирался увеличивать свою паству.

По информации, поступившей из Иркутской епархии Русской Православной Церкви, в последнее время руководство тамошней католической общины пыталось всячески подчеркнуть «всемирность» католицизма, дабы большинство населения не считало его национальной религией потомков поляков и немцев. С этой целью католическим священникам и мирянам было рекомендовано не употреблять такие слова, как «ксендз», «костел» и так далее, а пользоваться их русскими аналогами. По этой же причине представители католических структур начали публично дистанцироваться от польского культурного общества «Огниво», хотя их совместные действия продолжались.

Доминиканцы (OP — Ordo Praedicatorum). На 2000 год у них был единственный «дом» — в Санкт-Петербурге. Московский был закрыт в 1998 году из-за недостатка братьев. В столице остался лишь священник Александр Хмельницкий.

Главной целевой аудиторией миссионерских усилий доминиканцев, действующих в России, является российская интеллигенция. Это происходит как в Москве, так и в Санкт-Петербурге. В перспективе доминиканцы планируют вынести свою «проповедническую» деятельность за пределы своего прихода и распространить ее на многие «академические институты». Об этом не скрывая пишет во французской экуменической газете «Христиане на марше» член питерской общины брат Кшиштоф Буяк (66, 2000 г.). Община ордена в Санкт-Петербурге возглавляется американцем Фрэнком Сутманом, именно через него в общину поступает финансовая помощь из США (там же).

Доминиканец К. Буяк также не скрывает, что основная масса их «общины оглашенных» состоит из «некрещеных» людей, а также из *«крещенных в Православной Церкви без подготовки и нуждающихся в более углубленном христианском образовании»*. К большой радости доминиканцев, данная община быстро выросла (там же). Возможно, с помощью этих людей доминиканцы начнут осуществлять свои планы организовать пре-новициат для кандидатов на вступление в орден со всей России. Они надеются, что единственный «дом» их викариата в России станет самым большим российским центром ордена. А пока они ждут помощи от братьев других провинций, чтобы *«развивать присутствие ордена в России»*. И помощь эта вскоре ожидается в виде новых монахов из Польши (там же).

Иезуиты (SJ — Societas Jesu). Контролируют деятельность Колледжа имени Фомы Аквинского. С 2001 года его ректором является Октавио Вилчес Ландин, иезуит из Мексики. Его предшественник Станислав Опеля, возглавлявший российских иезуитов, был в 2000 году выслан из России.

В 2000-2001 учебном году в центральном отделении Колледжа имени Фомы Аквинского в Москве обучался 71 студент. Новосибирский филиал колледжа имеет более скромные размеры — в нем проходят обучение 26 студентов. Однако общее присутствие иезуитов в Новосибирске весьма значительно. Достаточно сказать, что сам католический епископ Западной Сибири Иосиф Верт является иезуитом. В Новосибирске находится иезуитский новициат, где проходят духовную подготовку 8 послушников из России, Украины и Белоруссии (другие молодые иезуиты, так называемые «схоластики», обучаются в иезуитских центрах за рубежом). Помимо этого, в городе действует духовный центр иезуитов «Иниго», ими также контролируется телевизионная студия новосозданной католической Преображен-

ской епархии. Иезуиты пытаются «окормлять» Новосибирский государственный университет.

«Институт Пресвятой Девы» («Английские девы»). Общество следует иезуитскому уставу, провозглашаемой целью является «защита и укрепление веры». Сестры из Словакии действуют в Тюмени, Тобольске, Салехарде. Занимаются «воспитанием и обучением» детей и молодежи (СЕ 14, 2001 г.).

«Кармелитки Воскресения Христова». 28 апреля 2001 года в Новосибирске епископ Иосиф Верт освятил монастырь сестер этого ордена (СЕ 20, 2001 г.).

«Конгрегация святой Елизаветы Венгерской». Монахини конгрегации имеют свою обитель в Новосибирске и содержат детский приют.

«Конгрегация Святейшего Искупителя» (редемптористы). Ведут свою деятельность в Кемерово, Орске, Оренбурге. Работают с молодежью. Монахи из Польши организуют молодежные форумы под девизом: «Строим мосты».

«Миссионерки-клариссы Святейшего Таинства». Четыре сестры этого ордена, приехавшие из Мексики, действуют в Саратове. В местном филиале колледжа имени Фомы Аквинского они преподают испанский и итальянский языки. Ведут работу с детьми и молодежью.

«Миссионерки Святого Семейства» (MSF — Missionarium Sacrae Familiae). Занимаются миссионерской деятельностью среди детей-сирот в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке.

«Миссионеры-сыновья Непорочного сердца Благословенной Девы Марии» (кларетины) (CMF — Congregatio Missionarium Filiorum Immaculati Cordis BMV) действуют в Санкт-Петербурге, Мурманске, Красноярске и Агинске.

Орионистки — женская ветвь конгрегации Дона Калабрия (PSDP — Congregatio Pauperum Servorum a Divina Providentia — «Служители бедных Божественного Провидения»). Занимаются работой с детьми из детдомов. В «ведение» этого ордена попал подмосковный дом отдыха для работников редколлегии — бывший пионерский лагерь «Родничок». Также ведут свою деятельность в Смоленске.

Салезианцы (SDB — Salesiani di Don Bosco — Societas Sancti Francisci Salesii — «Салезианцы дон Боско — Общество святого Франциска Сальского»). В Гатчине существует салезианский центр по профессиональному обучению молодежи. Девиз салезианцев: «Где SDB — там молодежь». Члены ордена ведут активную миссионерскую деятельность в Якутии.

«*Сестры матери Терезы Калькуттской*» (CSMC — Congregatio Sororum Missionarium Caritatis). В полном названии их монашеской конгрегации также присутствует слово «миссионерки». Они действуют в Москве и Перми. В Москве на улице Чечулинской находится приют этих сестер, куда они собирают бездомных детей и обращают их в католичество.

«*Сестры святого Доминика*». Действуют в городах Тамбов и Улан-Удэ. Главная цель — «катехизация» детей и молодежи. Проповедуют в детских санаториях, домах инвалидов, организуют летние лагеря для детей из малообеспеченных семей, называющиеся «Каникулы с Богом».

«*Сестры служительницы Святого Духа*». Помимо упоминавшегося выше католического центра для детей «Единение» в Иркутской области, сестры взяли под свою опеку и детское отделение Областной клинической больницы города Иркутска (СЕ 36-37, 2001 г.).

«*Служительницы Иисуса в Евхаристии*». Ведут особенно активную деятельность в городе Маркс Саратовской области.

«*Шеништаттский секулярный институт сестер Марии*». Сестры считают, что в России существует насущная необходимость развивать католическое апостольство среди мирян. Подобным «развитием» россиян они занимаются в Москве, Санкт-Петербурге и Калининграде.

Францисканцы. Одним из наиболее активно действующих в России отделений ордена францисканцев является OFMConv — Ordo Fratrum Minorum Conventualium — «Орден братьев меньших конвентуальных». 13 мая 2001 года в Москве была торжественно основана генеральная кустодия этого ордена, то есть автономная административная единица, объединяющая несколько монастырей, с собственным капитулом и прямым подчинением генеральному министру ордена. В состав кустодии входят следующие францисканские монастыри в России: монастырь святого Франциска в Москве, монастырь святого Антония Чудотворца в Санкт-Петербурге, монастырь Матери Божией Ангельской в Калуге.

На церемонии инаугурации генеральной кустодии присутствовал настоятель Варшавской провинции ордена Григорий Бартосик. Он зачитал текст обращения к генеральному министру с просьбой об установлении кустодии, где, в частности, говорилось: «В 1993 году по приглашению Его Высокопреосвященства архиепископа Тадеуша Кондрусевича в Россию прибыли два священника-францисканца, принадлежащие Провинции

Божией Матери Непорочной ордена братьев меньших конвентуальных, чтобы *включиться в дело возрождения христианства на этой жаждущей Бога земле. С того времени число братьев, работающих в России, увеличилось, появились новые призвания среди местных молодых людей, возникли полноценные монашеские общины, вносящие свой посильный вклад в жизнь поместной Церкви...* В конце 1993 года архиепископ поручил пастырской опеке францисканцев приходы в Туле и Калуге, *которые в течение короткого времени превратились в динамичные пастырские центры»* (СЕ 21, 2001 г.).

В 1994 году в Москве были основаны францисканские монастырь и центр. 1 февраля 1995 года там начала действовать *постулантура — послушнический курс для подготовки новых монахов*. 11 февраля при монастыре было основано «Издательство Францисканцев» и началось *«сотрудничество с представителями российской интеллигенции»* (там же). Московские францисканские *«братья ведут пастырскую работу среди молодежи, осуществляют духовное руководство, посещают больных и заключенных...»* (там же).

В 1995 году был основан монастырь святого Антония Чудотворца в Санкт-Петербурге, который является центром монашеской подготовки францисканских семинаристов из России и других стран бывшего СССР.

Помимо монашеских орденов, в России действуют и мирянские католические организации миссионерской направленности, такие как «Фоколари», «Общение и освобождение» и «Неокатехуменат». Наиболее вопиющей является деятельность последней из них. *Представители «Неокатехумената» открыто проповедуют своеобразный «интеркоммьюнион», предлагая православным причащаться и в католических храмах.* Это прозелитизм даже по католическим стандартам, то есть переманивание из одной Церкви в другую.

Заключение

Вышеприведенные примеры отражают лишь небольшую часть прозелитической деятельности католиков в России. Православные с недоумением и горечью видят, как в ряды новых «просветителей Руси» наряду с сектантами встали представители Церкви, которая еще совсем недавно именовала себя нашей «сестрой».

Свидетельством о намерении Ватикана расширять католическую миссию в России служит принятое недавно решение о повышении статуса российских церковных структур — апостольских администратур — до епархий и образовании из них «церковной провинции» во главе с «митрополитом». Если оценить произошедшее в терминах православной канонической традиции, то можно сказать, что *Рим провозгласил существование Российской Католической церкви, которая мыслится как церковь для россиян, вне зависимости от их культурных и этнических корней.* Этот шаг свидетельствует о том, что Рим в одностороннем порядке, вне всякого диалога с Православной Церковью, принципиально изменил характер католического присутствия в России. С учреждением епархий Католическая церковь в России перестала быть пастырской структурой для национальных меньшинств, связанных с традицией римского католицизма, и заявила о себе как о церкви данного места, в обязанность и ответственность которой входит миссия по отношению ко всему народу, проживающему на территории России. Этот шаг Рима не только отодвинул перспективу решения проблемы прозелитизма, но и создал систему конкуренции, а значит, и конфронтации с Православной Церковью в чрезвычайно важной для всего российского общества сфере христианского свидетельства. Все это, несомненно, ослабляет целостность и эффективность такого свидетельства и, таким образом, работает против христианизации и воцерковления народа.

Именно поэтому нынешняя политика Ватикана в отношении России воспринимается большинством наших сограждан как могущая нанести серьезный ущерб духовной жизни российского народа.

Протоиерей ВСЕВОЛОД ЧАПЛИН

ДЕЙСТВОВАТЬ В ОСОЗНАНИИ ОТВЕТСТВЕННОСТИ ПЕРЕД БОГОМ, ИСТОРИЕЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВОМ*

Недавнее решение Ватикана об учреждении католических епархий в России подняло целый ряд серьезнейших вопросов в отношениях между Русской Православной и Римско-католической Церквями. С февраля 2002 года, когда был предпринят этот шаг, обе стороны, православная и католическая, сделали достаточное количество заявлений, их представители дали множество интервью. Сейчас позиции ясны и налицо их принципиальное расхождение. Всем стало понятно, что православно-католический диалог зашел в тупик. Каждая из сторон имеет свою правду и готова отстаивать ее до конца. В чем же подлинные, глубинные причины нового трагического противостояния между двумя великими христианскими Церквями?

Первой попыткой перевести дискуссию с полемического на более серьезный уровень — мировоззренческий, богословский — явилась статья кардинала Вальтера Каспера, председателя Папского совета по содействию христианскому единству, опубликованная в марте этого года в журнале итальянских иезуитов «Чивильта каттолика». В статье был серьезно обозначен современный богословский конфликт между Востоком и Западом. Она безусловно является вызовом, ибо носит наступательный характер, содержа жесткую критику позиции Русской Православной Церкви.

Мы принимаем этот вызов, и я постараюсь объяснить, почему не одна только Русская, а практически все Поместные Православные Церкви расценили вышеупомянутый шаг Ватикана как удар по православно-католическим отношениям, как серьезную стратегическую ошибку Римско-католической церкви, за

* Полный текст статьи, сокращенный вариант которой под заголовком «Искушение Ватикана» опубликован в «Российской газете» 5 июля 2002 года.

которую она несет ответственность перед лицом всей христианской цивилизации.

С самого начала хотелось бы оспорить утверждение, что учреждение католических епархий в России — это исключительно «внутреннее дело» католиков и не может подлежать какой-либо критике извне. С одной стороны, данное решение Ватикана действительно является вопросом внутренней организации структур Римско-католической церкви, которая имеет полную гражданско-правовую свободу в устройении своей жизни. Но это только если смотреть на вещи с формальной, юридической позиции. Ибо, с другой стороны, данная реорганизация напрямую затрагивает интересы другой христианской Церкви — Русской Православной. Помимо того, что это Церковь большинства в России, она, по официальной точке зрения католической стороны, является также партнером и «сестрой».

Когда в свое время Запад обвинял руководство СССР в нарушении прав человека, советские чиновники тоже отвечали, что это «внутреннее дело» страны. Таким же образом поступали и поступают современные диктаторы. Может быть, они и правы, если рассуждать юридически, но «внутреннее дело», которое нарушает чужие интересы или оскорбляет чужое достоинство, перестает быть внутренним. Ведь существуют универсальные этические нормы, которые нельзя списывать со счетов.

Это тем более касается отношений между Церквями. Мы, христиане, не можем, не должны руководствоваться в этих отношениях исключительно юридическими принципами. Любовь и внимание к ближнему являются основополагающими понятиями христианского вероучения. Если же Католическая церковь хочет действовать в России, как бы находясь в некоем вакууме, игнорируя мнение и интересы православных, то о каком партнерстве и диалоге вообще может идти речь? Тем не менее, нам по-прежнему очень хотелось бы воспринимать наши отношения не как конкуренцию, а как партнерство, и жить не по мертвой букве юридических постановлений, а по высоким нравственным принципам, которые предлагают христианам работать сообща и жить согласно закону братской любви. Наши Церкви должны быть подобны не двум фирмам, борющимся за рынок, а двум народам-союзникам.

Партнерство неизбежно предполагает согласование действий, взаимную открытость и ответственность. До февраля этого года мы сохраняли веру в подобное отношение со стороны Католической церкви, но методология принятия решения о новых епар-

хиях явилась для нас горьким разочарованием. Русскую Православную Церковь просто поставили перед свершившимся фактом, оповестив о нем всего за несколько дней. Так объявляют о начале войны, а не спрашивают братского совета! Буквально накануне этого — в декабре на католическое и в январе на русское православное Рождество — митрополит Кирилл, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, два раза обедал с главой российских католиков архиепископом Тадеушем Кондрусевичем, который ни словом не обмолвился о готовящемся решении. 25 января этого года делегация нашей Церкви, участвовавшая в межрелигиозной встрече в Ассизи, была принята Иоанном Павлом II — и опять ни слова о скором учреждении епархий. Решение было принято в тайне. О чем после этого нам оставалось говорить с кардиналом Каспером, визит которого планировался на конец февраля? Диалог надо вести до, а не после принятия конкретных решений, затрагивающих интересы одной из сторон диалога. Иначе утрачивается весь его смысл.

Объясню теперь, почему, собственно говоря, наша Церковь выступает против того, что Россию — крупнейшую православную страну мира — разделили на католические епархии и сделали «церковной провинцией» Римско-католической церкви. Это означает создание в России полноценной, централизованной Поместной Католической церкви. Да, Христос заповедал всякой Церкви проповедовать и учить. А поскольку Поместная Церковь является частью Церкви Вселенской, то учить она должна, по слову Спасителя, «все народы» (Мф. 28:19), без различия нации и языка. И в этом безусловно прав кардинал Каспер. Сложность заключается только в том, что в России тысячу лет существует своя Поместная Церковь — Русская Православная. И создание централизованных структур, параллельных ей, фактически означает непризнание ее частью Вселенской Церкви. Подобное отношение нарушает принципы, провозглашенные Второй Ватиканским собором. Стоит ли после этого говорить о каком-либо «сестричестве» между Церквями?

В возникшей полемике католическая сторона напрочь отрицает понятие канонической территории, что является явным признаком возврата к тому типу мышления, который господствовал до Второго Ватиканского собора, когда Католическая церковь не рассматривала Православие как часть Церкви Вселенской. Однако, если вдуматься, православные, выдвигая этот принцип, так или иначе демонстрируют, что считают Католическую церковь

частью единой христианской «кафоличности», к которой применимы нормы Древней Церкви, не допускающие существования параллельных церковных структур.

Самое удивительное, что еще совсем недавно у нас было полное единодушие с католической стороной по этому вопросу. Напомню историю. Когда в 1991 году в Российской Федерации создавались католические администрации, Рим пояснил Московскому Патриархату смысл понятия «администрация» и основания, по которым Католическая церковь именно в России не восстанавливает прежних епархий и не создает новых, как это происходило во многих других посттоталитарных странах в начале 1990-х годов. Речь шла о том, что параллельные структуры не создаются, дабы мировая общественность понимала: Католическая церковь признает Православные Церкви как «Церкви-сестры».

Через год после этих событий одной из комиссий Римской курии был выпущен документ «Общие принципы и практические нормы координации евангелизации и экуменической работы Католической церкви в России и других странах СНГ». В нем очерчивались четкие границы пастырской деятельности католиков в России. В частности, там говорилось: «Вместо того, чтобы принимать обделенных окормлением в Католическую Церковь, католическое духовенство должно посильно помогать Православной Церкви» (II, 2). Кроме того, документ призывал католических епископов следить за тем, чтобы никакой вид деятельности в областях, которые находятся под их юрисдикцией, не мог истолковываться как «параллельная евангелизационная структура».

То, что мы наблюдаем сейчас, прямо противоречит благим намерениям десятилетней давности. Католическая церковь создает в России структуры, параллельные православным, чтобы вести параллельную проповедь. Ссылаясь на заповедь Спасителя благовествовать всем народам, католики забывают слова апостола Павла: «Я старался благовествовать не там, где уже... известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании» (Рим. 15:20). Католики же пытаются созидать в России именно на том духовном основании, которое в течение тысячи лет закладывала Православная Церковь.

Очень ошибаются те, кто считает наш народ поголовно атеистическим, безбожным по сути своей. Как раз наоборот. Наши соотечественники были насильно отторгаемы от веры в течение всего советского времени, но им во многом удалось сохранить духовные ценности Святой Руси: совесть, жертвенность, почтение к священному, представление о грехе и покая-

нии. Основной чертой подобного мировосприятия является понятие духовности как главной доминанты жизни. Эту коренную, генетическую религиозность в душе нашего народа гонителям Церкви не удалось вытравить даже за долгие годы жесточайших преследований. Она сильна и по сей день. Именно эта чуткость, восприимчивость россиян к вере способствует успеху проповеди, причем проповеди всякой — и церковной, и сектантской. Тысячелетняя духовная работа Православной Церкви, подвиг ее просветителей и мучеников, христианское воспитание и духовная культура народа — все это сделало почву для Слова Божия необычайно удобренной.

Именно этим фактором, а не какими-то «продвинутыми» миссионерскими технологиями объясняется относительный успех католической миссии в России, о котором пишет в своей статье кардинал Каспер. Более того: он говорит о «слабости» Русской Православной Церкви, якобы боящейся «пастырской эффективности» церкви Католической. Нам нечего бояться «эффективности» католиков, потому что мы видим, что даже при столь благоприятной почве для проповеди успех католической миссии в России невелик. После десяти лет упорной работы всевозможных миссионерских орденов Россия католической не стала. Количество верующих католиков в нашей стране если и увеличилось, то очень незначительно. Для любого, кто мало-мальски знаком с российскими реалиями, цифра в 500-600 тысяч верующих, постоянно приводимая архиепископом Кондрусевичем, выглядит более чем завышено. При этом он сам утверждает, что с 1990-х годов количество его паствы практически не изменилось. По этой причине становится еще более удивительным, что для столь «малого стада» была создана «церковная провинция» во главе с «митрополитом». Создается впечатление, что у российских католиков возрастают только две вещи — административные структуры и титулы.

Продолжая тему «пастырской эффективности» Католической церкви, обратим свой взор на Запад, где она всегда была традиционно сильна. Практически в каждой европейской столице вам покажут бывший католический храм и бывшую католическую семинарию. Люди покинули их. Мы не злорадуем этому, ибо знаем, какими причинами вызваны подобные тенденции — духом материализма, потребительства, гедонизма, вседозволенности, который сейчас активно навязывается людям. Две великие христианские Церкви — Католическая и Православная — должны совместно противостоять этому духу

«мира сего», а не меряться силами в «миссионерской эффективности».

Вместо этого в Россию продолжают приезжать проповедники «сильной» Католической церкви, надеясь с легкостью пополнить свои ряды людьми, духовно вскормленными и воспитанными православной традицией, «слабой» «Церковью-сестрой». Именно из-за этого духовного паразитизма на православном наследии мы неизменно квалифицируем католическую миссию в России как прозелитизм, то есть как переманивание из одной Церкви, из одной традиции в другую.

Активная миссионерская деятельность Католической церкви в нашей стране не имеет ничего общего с пастырским окормлением уже имеющейся паствы. Здравый смысл подсказывает, что для этого хватило бы определенного количества католических приходов. Но чем, как не прозелитическими целями, объяснить присутствие в России миссионерских орденов? У многих из них указание на миссию стоит даже в названии: «Миссионеры-сыновья Непорочного сердца Благословенной Девы Марии» (кларетины), «Сестры-миссионерки Божественной любви», «Миссионерки Святого Семейства» и так далее. Другие ордена, например, вербисты, изначально создавались как миссионерские организации.

Отвечая на наши упреки, российские католики любят апеллировать к свободе совести, которую мы якобы стремимся ограничить. Они утверждают, что россияне приходят к ним исключительно по собственному свободному выбору. Не отрицая наличие подобных случаев, между тем укажем, что, как правило, такой «свободный выбор» хорошо подготовлен и одобрен предварительным миссионерством: одно дело, когда человек сам приходит в католический храм, другое — когда его туда подталкивает миссионер. А случаев последнего свойства немало.

Мы также не согласны с тем, что католики считают «неверующими» наших соотечественников, крещенных в Православной Церкви или отождествляющих себя с православной культурой, каковыми является практически все этнически русское население Российской Федерации, а также многие традиционно православные народы стран Содружества Независимых Государств. Пусть не все они активно участвуют в церковной жизни, но если считать их неверующими, то точно так же можно отнести к неверующим подавляющее большинство католиков Западной Европы и обеих Америк.

Наше полное неприятие вызывает католическая миссия среди российских детей, особенно сирот и тех, кто воспитывался в

неблагополучных семьях, — детей, в большинстве своем крещенных в Православной Церкви, а значит, являющихся ее полноценными членами. Католические миссионеры, главным образом монахини различных орденов, идут в школы, в детские дома и там под прикрытием благотворительности ведут проповедь своего вероучения. Ими же создаются приюты для бездомных, беспризорных детей, которых сейчас так много на улицах российских городов. В этих заведениях маленьких россиян, в большинстве своем выходцев из малообеспеченных русских семей, уже полностью обращают в католицизм. Так возвращается основа новой «церковной провинции» Ватикана, а в перспективе — кадровая смена духовенства и монашества для стран Западной Европы, где молодежь не идет в семинарии и церковные училища, а в результате на приходах служат пастыри из «третьего мира». Естественно, что российских детей никто не спрашивает, хотят ли они быть католиками. Налицо вопиющее нарушение свободы совести, о которой так любят порассуждать наши оппоненты.

Мы ни в коем случае не предлагаем оставлять беспризорных детей на улицах. Наша Церковь прилагает огромные усилия по налаживанию своей социальной, благотворительной деятельности, которая была запрещена при тоталитарном режиме. И здесь сотрудничество с Католической церковью было бы как нельзя кстати. Совместная благотворительная деятельность стала бы прекрасной практической формой нашего взаимодействия. Справедливости ради надо отметить, что это отчасти имеет место, но только не с католическими орденами, действующими в России. В том или ином российском регионе может уже существовать православный приют для детей, но католические монахини, проявляя чудеса скрытности, устраивают свой собственный, для воспитания маленьких католиков. Если бы они действительно заботились не о миссии, а о детях, почему бы не привести их к православным? Почему бы не поделиться своим опытом? Почему бы не позволить крещенным в Православии детям получать духовное руководство у православного священника?

Увы, за редчайшим исключением этого практически никогда не происходит. Заботящиеся о российских детях католики, как правило, не хотят сотрудничать со своими православными коллегами, у них явно другие задачи. Например, мы располагаем достоверными данными, что в одном из католических приютов Новосибирска трем несовершеннолетним братьям-сиротам, крещенным и воспитанным в Православии, запрещают общаться со своими крестными, отбирают православные книги, всячески пре-

пятствуют их окормлению Православной Церковью. Вот подлинный, а не надуманный пример нарушения свободы, и нарушает ее, как видим, католическая сторона. Это же и ярчайший, вопиющий пример католического прозелитизма. А таких примеров по всей России — великое множество. Еще один из них — деятельность сестер матери Терезы Калькуттской в Москве, где у них также есть приют для бездомных детей, который, судя по всему, служит для обращения в католичество. В российской столице есть достаточное количество православных благотворительных заведений, которые готовы к сотрудничеству, к обмену опытом с сестрами матери Терезы в области милосердия и помощи обездоленным. Однако, как видно, католические монахи не желают этого и действуют, не вступая в контакт с Православной Церковью.

Подытоживая вышесказанное, полагаю необходимым заявить, что в России мы имеем дело с целенаправленной миссионерской работой Римско-католической церкви по расширению своего присутствия. Русская Православная Церковь считает, что именно для этих целей, а вовсе не для «нормального» окормления своей паствы, Ватиканом были учреждены четыре католические епархии в нашей стране, а также один новый экзархат и две новые епархии на Украине, в регионах, где католики составляют мизерное меньшинство.

В ответ католическая сторона всегда выдвигала один и тот же контраргумент — указывала на заграничные епархии Русской Православной Церкви: Берлинскую, Брюссельскую, Корсунскую и так далее. Наши оппоненты как будто не хотят замечать, что русские православные епархии за границей носят этнический, а не географический характер. Они по преимуществу окормляют русскоязычную православную диаспору и не ведут миссии среди местного населения. В юрисдикцию одного архиерея Русской Православной Церкви могут входить приходы, расположенные сразу в нескольких странах, как в случае с Корсунской епархией, которая включает наши приходы во Франции, Италии, Испании и Швейцарии. Находящийся в Буэнос-Айресе архиепископ Аргентинский и Южноамериканский окормляет верующих на территории всей Южной Америки! Таким образом, ни одну зарубежную страну наша Церковь не разделила на епархии, как это сделали католики с Россией. Мы не стали создавать, например, Поместной Православной Церкви Италии или Франции, хотя возможностей к тому было множество. Достаточно вспомнить усилия русского эмигранта во Франции Евграфа Ко-

валевского, который в начале и середине XX века попытался создать «православный латинский обряд». Его инициатива имела определенный успех, и аналогичное движение существует до сих пор. Но мы сознательно не поддерживаем этот и многие другие подобные проекты, потому что считаем Запад территорией пастырской ответственности прежде всего Католической церкви.

По этой же причине наши епископы и священники не идут миссионерствовать в итальянские, французские, бельгийские школы и университеты, как это делают католики в России. Мы считаем, что проповедовать западной молодежи должно собственное духовенство. Кстати говоря, в Западной Европе наша Церковь также могла бы воспользоваться «слабостью» церкви Католической, у которой пустеют, закрываются и продаются храмы, дабы развернуть свою «альтернативную» проповедь. Но мы никогда не будем этого делать. И дело не в нашей «пастырской слабости». У нас просто нет и не должно быть миссионерской стратегии в отношении Запада. Наше присутствие в западных странах возникло в связи с эмиграцией, вызванной многими трагическими событиями в нашем Отечестве: революцией, войнами, экономической неустроенностью. Русские православные люди прибывали и прибывают на Запад в поисках кто прибежища, кто — более стабильной, обеспеченной жизни. Это их право. И их же право — иметь свои храмы, священников и епископов. Русская Церковь на Западе — это не покоритель, не духовный конкистадор. Мы не собираемся состязаться в «пастырской эффективности» с Католической церковью. Пусть каждый трудится на своей духовной ниве.

Нам очень хотелось бы встретить такое же понимание и отношение со стороны официального Ватикана в его политике в России. Но, увы, последние события лишь подтверждают ту тревожную, опасную тенденцию, которая вырисовывалась на всем протяжении российской истории: когда тяжело России и Русской Церкви, Ватикан пытается извлечь из этого максимальные выгоды. Вспомним так называемое Смутное время в начале XVII века, когда главным стремлением польско-литовских интервентов было сделать Россию католической. Вспомним жестокое время революции 1917 года и начатых ею гонений на Церковь. Мы помним о католических мучениках за веру, но невозможно забыть и о «восточной политике» Ватикана, стремившегося договориться с большевиками, пока те преследуют «схизматиков». Именно этим занималась созданная в 1925 году в Риме при Конгрегации восточных церквей комиссия «Pro Russia» во главе

с иезуитом Мишелем д'Эрбиньи. На это же время падает и создание католической епархии на российском Дальнем Востоке.

Мы надеялись, что конец подобной политики в отношении России и русского Православия был положен Вторым Ватиканским собором, который назвал Православную Церковь «Церковью-сестрой». Такое изменение отношения к нам подтверждалось последовавшими после собора 25 годами, когда между двумя Церквами шел активный богословский диалог, когда мы были едины перед вызовами обезверившегося мира.

Разочаровывающими знаками явились события конца 1980-х — начала 1990-х годов. На Западной Украине вышедшие из подполья греко-католики начали силой изгонять православных из храмов, некогда принадлежавших им. Русская Православная Церковь предложила католической стороне путь диалога, и вскоре была создана четырехсторонняя комиссия, куда входили представители Русской и Украинской Православных Церквей, Греко-католической церкви и Ватикана. Однако греко-католики в одностороннем порядке вышли из комиссии, продолжив свою варварскую кампанию жестокого преследования православных. Безумного рвения греко-католиков не остановил и Ватикан, хотя тема этого конфликта стала одной из двух, которые начали в исключительном порядке обсуждаться на всех официальных переговорах с Московским Патриархатом.

Второй темой явился уже упоминавшийся выше католический прозелитизм. Тогда же, в начале 1990-х, на открывшееся религиозное пространство бывшего Советского Союза хлынул поток католических миссионеров, сразу развеявший иллюзии о «Церквах-сестрах». Но и тогда православная сторона не отказалась от намерения решать имеющиеся проблемы в духе мира: официальные встречи между делегациями Русской Православной и Римско-католической Церквей проводились довольно часто, почти ежегодно. Две последние из них имели место в ноябре 1999 и в июне 2000 годов, очередная была запланирована на февраль 2002 года. Так что упрекать нашу Церковь в недостатке стремления к диалогу, как это делает в своей статье кардинал Каспер, мягко говоря, не совсем корректно. Проблема состоит в том, что эти встречи были практически бесплодными: на них обсуждались одни и те же темы — конфликт на Западной Украине и прозелитизм, — а католическая сторона не выполняла ни одно из взятых на себя обязательств. Тем не менее, до февральского решения Ватикана о епархиях мы сохраняли готовность к переговорам.

Наша Церковь вела диалог и с российскими католиками. До самого последнего времени у нас действовал Христианский межконфессиональный консультативный комитет, одним из сопредседателей которого, наряду с митрополитом Кириллом, был архиепископ Т. Кондрусевич. Мы возлагали большие надежды на работу этой организации, но теперь, после всего что произошло, ее будущее находится под вопросом.

Можно с полным правом сказать: принятие Ватиканом решения о католических епархиях в России ознаменовало собой подлинную межконфессиональную катастрофу. Это конфликт не только между Русской Православной и Римско-католической Церквями, а между мировым Православием и католицизмом. При этом попытка представить дело так, что конфликт порожден именно «неуступчивостью» Русской Церкви, бесперспективна, как и бесперспективно стремление разделить Православные Церкви на «плохие» и «хорошие», на открытые к диалогу с католиками и склонные к изоляционизму. В качестве положительного примера кардинал Каспер приводит Антиохийскую Православную Церковь. Но Антиохийский Патриархат первым осудил действия Ватикана в России! А Патриархом Александрийским было даже направлено письмо Папе Римскому, в котором он полностью поддерживает позицию Русской Православной Церкви по поводу учреждения в нашей стране католических епархий. Свою поддержку нашей Церкви выразили также Сербский, Болгарский, Румынский православные Патриархи, глава Польской Православной Церкви.

Так что это не «плохая» Русская Церковь прервала свой диалог с католиками, как пишет кардинал Каспер, а Ватиканом был начат конфликт двух великих христианских традиций. Ситуация с учреждением новых католических структур в России очень напоминает начало XIII века, когда во время крестовых походов создавались параллельные латинские патриархаты на православном Востоке. Где же последовательность: с одной стороны, приносится покаяние в крестовых походах того времени, с другой, реанимируются приемы и методы давно отживших эпох, что отбрасывает наши отношения на многие столетия назад? Естественно, ни одна Поместная Православная Церковь не сможет спокойно смотреть на это.

Проблема, впрочем, возникла не сейчас: общее развитие отношений между Ватиканом и Православными Церквями в последнее время шло далеко не гладко. Достаточно вспомнить провал пленарного заседания Смешанной международной комиссии по

богословскому диалогу между Православными и Римско-католической Церквами, которое состоялось в июле 2000 года в Балтиморе (США). Темой этого заседания был статус униатских церквей. Разногласия между сторонами, православной и католической, были столь сильны, что они так и не пришли к взаимоприемлемому решению. Уже тогда стал очевиден серьезный кризис в отношениях между Церквами.

Еще более очевидно, насколько пагубен этот кризис сейчас, когда христиане Востока и Запада должны встать плечом к плечу перед лицом происходящих в мире опасных процессов: засилья духа материализма и потребительства, утраты человечеством моральных ориентиров, нарастания опасности экстремизма, терроризма, других проявлений межчеловеческой вражды, неимоверного ожесточения и гнева. Мы должны дать единый христианский ответ и на новые политические реалии — глобализацию мировой экономики, интернационализацию права и механизмов принятия решений, объединение Европы. Нашим общим поражением следует считать отсутствие в недавно принятой Хартии фундаментальных прав Европейского Союза какого-либо упоминания о религиозных ценностях.

В этих условиях традиционные христиане — прежде всего православные и католики — должны твердо призвать человечество вернуться к истинным духовным и нравственным ценностям, сказать о Христе и Евангелии как о самых надежных основаниях справедливого и гармоничного общественного устройства. Нам также нужно решительно противостоять попыткам вытеснить религию на обочину международной и общественной жизни, ограничить ее рамками приходской общины, частного дома или этнографического «гетто». Для этого Церковь всегда должна иметь решимость изменить мир, не прячась за частоколом несвойственных ей секулярных лозунгов и умопостроений, будь то «плюрализм», «соответствие времени» или «прощание с эпохой Константина», о котором пишет кардинал Каспер. Терминология Священного Писания и святых Отцов чрезвычайно точна, и когда она подменяется модными и популярными понятиями «века сего», это ведет Церковь к утрате остроты видения, к обмирщению и апатии, а в конечном итоге к поражению своей миссии. Жаль, что из Рима порой звучат менторские интонации, особенно когда нас учат свободе совести и религиозному плюрализму, совершенно забывая, что эти явления всегда бывают разрушительны для личности и общества, если не сдерживаются человеческим выбором в пользу правды и

добра — выбором не случайным, но воспитанным духовной традицией.

Осознают ли в Ватикане, что, используя в межцерковной дискуссии аргументы, заимствованные из учений, возникших вне Церковного Предания и явившихся результатом философского развития, во многом вдохновлявшегося идеей освобождения от религиозного влияния, они вольно или невольно ослабляют свою собственную позицию? Понимают ли в Риме, что разрушение межцерковного диалога и антиправославные действия выгодны только силам, стремящимся ослабить, унижить, маргинализовать христианство? Доказательством этому является освещение деятельности Католической церкви западными средствами массовой информации. Мы внимательно наблюдаем за этим и пока не заметили особых симпатий по отношению к Ватикану, кроме одного-единственного случая — темы противостояния с Русской Православной Церковью. Здесь поддержка журналистов полностью на стороне Ватикана. В остальное время Католическая церковь чаще всего подвергается критике и обвинениям в грехах.

К сожалению, Рим поддался искушению легкой экспансии по отношению к временно ослабленной Русской Православной Церкви. Результатом стал развал наших отношений. Это крупнейшая ошибка Ватикана, которая уже принадлежит истории. Начало XXI века навсегда запомнится как время трагедии в отношениях между двумя Церквями. Этот исторический просчет трудно исправить с помощью дипломатических шагов, политической активности или пропагандистской риторики. Возникшая рана велика, и возникает вопрос: способны ли участвовать в ее исцелении те, кто нанес эту рану? Но мы верим в то, что Господь исцелит ее, избрав для этого людей, способных осознать всю пагубность случившегося для обеих Церквей.

Обращаясь к Своим ученикам, Христос спрашивает их, готовы ли они пить ту чашу, которую пьет Он Сам. Эти слова Спасителя обращены ко всем нам — к православным и к католикам. Если в послушании Господу мы могли бы сегодня вместе принять эту чашу, то, верю, мир стал бы иным. Знаю, что очень многие католики разделяют эту веру и готовы вместе с православными братьями и сестрами действовать в осознании ответственности перед Богом, историей и человечеством. В таких действиях — залог не только примирения, но и восстановления единства Церкви, о котором молился Спаситель в Гефсиманском саду.

Князь МИХАИЛ ВОЛКОНСКИЙ

О ТАЙНЫХ ПРИЧИНАХ ТЯГОТЕНИЯ РУССКОЙ АРИСТОКРАТИИ К КАТОЛИЧЕСТВУ*

Маленький вопрос, но довольно жгучий. Был, есть, но не будет. Без последствий, потому что в плоскости времени, а не вечности. Но объяснить его небезынтересно, т.к., думается, он превратно понимается как католиками, так и православными.

1) Отчего произошло это явление тяготения микроскопической части культурного русского общества к католицизму? 2) Есть ли это дело веры? 3) Есть ли это (*horibile dictu*) измена русскому народу?

1. Явление это произошло от оторванности русской аристократии от русского народа и от русской истории, от русской духовной стихии. Хотя русский аристократ, если только он не порывал связи с деревней, иногда лучше понимал мужика, чем русский интеллигент, но в духовном смысле он был ему чужд. «*Gentilhomme russe, citoyen du monde*». Есть и отрицательный смысл у этой фразы, применимый к данному случаю. Чужд он ему был потому, что православие русское было православие народное — вера из сердца исходящая, в сердце переходящая, в сердце пребывающая. Официальное же Православие, т.е. Церковь официальная, с представителями которой культурному человеку легче сойтись и столковаться, находилась в состоянии временного омертвения и пребывала в прискорбном рабстве у государства. Отсутствие высококультурных людей в рядах духовенства и вообще его несколько униженное положение в обществе лишало часть русской аристократий, не понявшей духа Православия, религиозно-интеллектуальной среды. И ей пришлось искать его вне России.

* Журнал «Путь», 54, 1937. С. 52–56.

«Citoyen du monde» был своим человеком, как в Faubourg St-Germain (Свечина), так и в окружении Ватикана. Встреча с высококультурными прелатами, преклонение перед их умом и перед стройным зданием, возведенным Римом, все это не могло не импонировать людям оторванным от русского народа и воспитанным и взросшим на европейской культуре. (По меткому выражению О. Миллера, «крестившихся в западную цивилизацию».) Дальнейшее ясно — воссоединение с Римом. (Эмигрантское тяготение к католицизму объяснимо скорее желанием пристроиться, как и тяготение к масонству, или же ощущением беспочвенности).

2) Было ли это делом веры? На это, к сожалению, приходится ответить отрицательно. Это было действие от обратного. В этом можно винить православное духовенство, что оно не удержало часть русской аристократии в лоне, Православной Церкви, но — и это «но» должно лежать тяжелым камнем на совести русских католиков — истинный сын Православной Церкви, видя и сознавая ее тяжелое и угнетенное состояние, должен был, неуклонно стремясь к ее освобождению и возвеличению, оставаться в ее лоне и вместе с ней, вместе с русским народом терпеть до конца. «Претерпевый же спасется». Нельзя было уходить — это был акт эгоистический... Здесь мы подходим к очень парадоксальному явлению, объясняющему, почему именно тяготение к католицизму наблюдалось в среде русской аристократии. Русский аристократ, русский барин, привык жить из поколения в поколение на «готовеньком». Это, с одной стороны, развивало эгоизм, а с другой, притупляло творческие способности. Аристократ в творчестве, если он не был личностью совершенно незаурядной, всегда страдал дилетантизмом. Барский дилетантизм не мог ужиться с творческим, космическим и народным Православием, но зато прекрасно укладывался в рамки индивидуального и барского католицизма. Здесь требовалось не творчество, а лишь изысканное послушание. Ведь гораздо легче быть хорошим католиком, чем хорошим православным во всеобъемлющем значении этого слова. Путь индивидуального спасения и легче, и опрятнее. Вот почему я не считаю, что тяготение это было делом веры. Это была, скорее всего, духовная приспособляемость.

3) Было ли это изменой русскому народу? С полным сознанием важности такого вопроса все-таки отвечаю: «Да». Существует у русских католиков в спорах любимый конек: «Как будто нельзя быть католиком и хорошим русским; не делают же

различия между англичанином-католиком и не-католиком». Это очень острый вопрос. Для западных европейцев на него надо ответить положительно, для русских — отрицательно. Конечно, можно быть католиком и хорошим русским, в смысле доброго подданного, но русским, в глубинном, вечном, православном значении этого слова — нельзя. Это трагическое раздвоение произошло от непонимания русскими католиками, что такое дух Православия, от смешения понятий Православия с понятием официальной Православной Церкви, вернее с тем, «что называется Россией на официальном языке», составной частью которой и была Православная Церковь — «деталь архитектурная» (Курдюмов) — и к которой Тютчев «относился всегда с нескрываемым отрицанием, со страдальческим раздражением и гневом» (священник Г. Флоровский). Русские католики в своем упоении католичеством доходили до таких откровенных признаний в роде: «Что такое другие Церкви? Так — болтаются где-то» — несовместимых с достоинством христианина. (Все у них получалось коряво: одна старая дева, русская католичка, писала брошюры о Дон Боско и др.; не естественнее ли было написать о Серафиме Саровском для католиков?)

И все-таки одной чертой русские католики были сродни русскому народу — это любовью к страданиям. Едва ли это и не было главным поводом их тяготения к католичеству. Не надо забывать, что русское правительство преследовало начинания русских католиков полицейскими мерами (обычный и весьма неудачный прием) и они почувствовали себя в роли гонимых христиан века... Они прятались по своим квартирам-катакомбам... Жажда страдания была велика и самоудовлетворение (может быть, подсознательное) от этого страдания — еще больше, и остается только пожалеть, что русское правительство было так тупо и слепо, что подавало к тому повод. А как они ратовали за свободу совести и за веротерпимость! Бердяев правильно указал, что здесь защищались «совершенно формальные принципы, безотносительные к какой-либо положительной истине», т.к. «католики менее всего склонны были признавать принцип свободы совести».

Но нельзя не признать, что страдание это было не у места. Оно было эгоистично, т.к. страдали-то сами по себе. И оно оказалось роковым, т.к. в страдании, переживаемом русским народом и Православием, русские католики, как бы они ни старались доказать обратного, оказались за бортом, они не сподобились сострадать с русским народом.

Но трагичность их положения выявляется еще глубже, если мы вдумываемся в то, что их теперешняя оторванность лишает их приобщения к грядущему, несомненно, обновлению и возрождению Православной Церкви. Им непонятна идея христианского творчества; они обрекли себя на пребывание в безвоздушном пространстве, в своего рода Торичеллиевой пустоте. В разговоре с ними испытываешь то же чувство, что в разговоре с западными католиками (может быть, и есть исключения, но их трудно найти), а именно — герметической закупоренности, хочется крикнуть: «Душно, душно» — и броситься разбивать окна, чтобы впустить живительную струю свежего воздуха. В своих опорах они напоминают тех лошадей с завязанными глазами, которые у нас вертели жернова — они думали, что идут вперед, а на самом деле все топтались на месте.

И жутко с ними, и жутко за них... (А им за нас?) Кстати, что дало это движение? Да ничего серьезного, большого. Как показательно, что в семьях русских католиков католицизм не прививалось, через одно, много два поколения оно, наоборот, давало реакцию. Это знак, что глубокого значения оно не имело. Это отметил профессор Зеньковский в своей статье «Православие и русская культура» (Сборник «Проблемы русского религиозного сознания»): «Успехи католицизма на Руси, при том поразительном восхищении Западом, которое было в русском обществе так ничтожны... что даже Чаадаева... не оторвали от Православия».

Самое удивительное, что все русские католики теряли глубинные черты русского духа. (Как на курьез укажу на одного русского католика, написавшего музыку на слова «Вечерний звон» с изображением колокольного звона. Музыка получилась хорошая, да звон вышел... католический.) У них обратное тому, что случается с русскими эмигрантами, — эти меняют паспорта, становятся добрыми подданными других стран, но остаются русскими, а католики со старыми паспортами перестают быть русскими.

Это прекрасно понял профессор Зеньковский, который в вышецитированной статье пишет: «...Русские, не сознающие в себе связи с Православием становятся рабами Запада, старовеерами Запада, требующими от России рабского повторения всего того, что органически выросло на Западе». Профессор Зеньковский ставит далее вопрос: «Не лежит ли историческая задача России именно в том, чтобы полюбить Запад и его проблемы, принести ему то, что отложило в русской душе Православие? Не

лежит ли русская дорога на Запад (против чего восставало староверие), но с Православием (против чего восстает западничество)?» Если признать, что это верно, — а в противном случае духовное сотрудничество с Европой, вероятно, невозможно, — то мы гораздо охотнее столкнемся с западным католичеством в его чистом виде, чем с его восточным суррогатом. Восточное католичество мечтало сыграть роль моста, по которому лавина верующих с Востока потечет в братские объятия Запада. Увы, на самом деле — это лишь весьма ненадежная жердочка, на которой несколько смельчаков, оторвавшихся от одного берега и не приставших к другому, мечутся над разверзшейся под ними бездной.

Да и гений Достоевского им непонятен до конца. И они на него смотрят сквозь стекла Запада. Подобно тому, как Фрейд, пропуская Достоевского сквозь терку своей теории, превращает его в какой-то либидинический порошок, или как Жид и Цвейг, вознося Достоевского на недостижимую высоту как писателя и психолога, обходит молчанием его христианскую миссию и его христианские пророчества, так и русские католики останавливаются перед христианством Достоевского как перед чем-то неизвестным, непонятным (читай — запретным). По их мнению, как только он начинает говорить о Церкви, он говорит «вздор», он несерьезен (почему не сказать прямо: «еретик»). А между тем «Россия — это Достоевский, и Достоевский — это Россия» (Бердяев).

И если «страдание причина сознания», то русский народ, идя по стопам своего предтечи, уже пострадавшего ради него и его будущего, обретет спасение.

Женева, 1936 год.

Священник ИОАНН ЛАПИДУС

**ДВУСТОРОННИЕ ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВАМИ
В ПЕРИОД С 1990 ПО 2000 ГОД**

Изучение истекшего десятилетия в отношениях нашей Церкви с крупнейшей христианской конфессией необходимо не только как исследование очередного этапа в истории двух Церквей, но и как анализ той базы, на которой будут строиться двусторонние контакты в третьем тысячелетии. Этот период в целом характеризуется отсутствием реального богословского диалога, прерванным в 1990 году в связи с захватом греко-католическими общинами православных храмов на Западной Украине, а также в связи с прозелитической деятельностью различных католических организаций на канонической территории Московского Патриархата.

Для дальнейшего развития наших отношений, для выяснения причин, мешающих на сегодняшний день возобновлению полнокровного богословского диалога и сотрудничества в социальной сфере, представляется необходимым проанализировать основные тенденции, имевшие место в контактах между Русской Православной и Римско-католической Церквями. Кроме того, нужно учитывать и то, что «мы готовы и открыты и диалогу с католиками и не собираемся уходить в какую-либо самоизоляцию. Но тем острее чувствуются те препятствия, которые стоят на пути дальнейшего развития этого диалога... это не надуманные причины для избежания расширения контактов с Католической Церковью, а кровоточащие раны в наших отношениях»¹, как заявил Святейший Патриарх Алексий II на Архиерейском Соборе в августе 2000 года.

Настоящая публикация предполагает хронологическое изложение основных событий в период с 1990 по 2000 год, параллельно с этим будут освещены самые значительные встречи представителей Московской Патриархии и Ватикана, а также

представлены итоговые документы этих встреч. Далее предлагается анализ и возможные направления развития диалога с Римско-католической Церковью.

Предварительно уместно было бы отметить важнейшие этапы в современной истории наших отношений.

Богословский диалог между Православными Церквями и Римско-католической церковью начался в первой половине 60-х годов, после Второго Ватиканского Собора и Всеправославных совещаний на о. Родос. Так, уже на Первом Всеправославном совещании в 1961 году среди других тем предстоящего Всеправославного Собора, были приняты следующие:

V. Взаимоотношения Православной Церкви с остальным христианским миром <...>

В. Православие и Римско-католическая церковь.

а) Изучение положительных и отрицательных моментов в отношениях между двумя Церквями: 1) по вопросу о вере; 2) по вопросу об управлении; 3) по вопросу о церковной деятельности (особенно — пропаганда, прозелитизм, уния).

б) Установление отношений в духе христианской любви, в частности, имея в виду пункты, предусмотренные в Патриаршей Энциклике 1920 года (ЖМП, 11, 1961).

Следующее Второе Всеправославное совещание в 1963 году единогласно решило, «чтобы наша Восточная Православная Церковь предложила чтимой Римско-католической Церкви начать диалог между двумя Церквями на равных условиях» (ЖМП, 11, 1963).

Началу работы Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-католической и Православной Церквями предшествовали три совещания Межправославной технической богословской комиссии по подготовке диалога с Римско-католической Церковью.

Список тем для первоначального этапа диалога былработан на Третьем совещании этой Комиссии, которое проходило 25-27 июня 1978 года в Православном центре Вселенского Патриархата в Шамбези (Швейцария). В нем приняли участие представители десяти Поместных Православных Церквей (кроме Сербской, Польской, Чехословацкой и Финляндской). На этом совещании в качестве цели диалога было провозглашено: «Цель диалога между Римско-католической Церковью и Православной Церковью — установление полного общения между этими двумя Церквями. Это общение на основе единства веры, общей жизни

и общего Предания Древней Церкви найдет свое выражение в совместном совершении Евхаристии».

О характере диалога было сказано, что он «должен отправляться от элементов, которые объединяют Православную и Римско-католическую Церкви. Это совершенно не означает, что желательно или даже возможно избегать проблем, которые еще разделяют две Церкви. Это только значит, что начало диалога должно создаваться в позитивном духе и что этот дух должен преобладать над трактовкой проблем, скопившихся в период нескольких веков разделения. <...> В этом свете пункты расхождения между нашими Церквями могут рассматриваться также и новым способом. Можно надеяться, что таким образом станет возможно последовательно и преемственно устранить определенные препятствия, которые противостоят возобновлению совместной жизни двух наших Церквей».

Договоренность о начале богословского диалога между Православной и Римско-католической Церквями была достигнута во время визита Папы Иоанна Павла II на Фанар в 1979 году. 30 ноября 1979 года Иоанн Павел II и Константинопольский Патриарх Димитрий I объявили о создании Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-католической Церковью и Православной Церковью, что было сделано при согласии всех Поместных Православных Церквей.

Предполагалось, что по своему обычному рабочему плану Комиссия собирается на пленум раз в два года. В период между сессиями работают подкомиссии и смешанный координационный комитет.

Первое заседание Комиссии проходило на островах Патмос и Родос в 1980 году. На нем были созданы три подкомиссии и смешанный координационный комитет. Подкомиссии работали над одной общей темой «Тайна Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы». Их заседания имели место в Шевтони (Бельгия) с 5 по 8 октября 1980 года, в Риме с 27 по 30 декабря 1980 года и в Белграде с 29 апреля по 1 мая 1981 года. С 25 по 30 мая 1981 года в Венеции состоялось заседание Координационного комитета, который изучил результаты работы подкомиссий и опубликовал коммюнике.

Второе заседание проходило в Мюнхене с 30 июня по 6 июля 1982 года. Оно продолжило тему предыдущего заседания — «Тайна Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы». Основанием для дискуссии послужили материалы, подготовленные в период, прошедший после встречи на о. Родос.

Третье заседание проходило на о. Крит с 30 мая по 8 июля 1984 года. Тема — «Вера, таинство и единство Церкви». Его материалы были затем пересмотрены на заседании Координационного комитета, которое имело место в Ополе (Польша) с 3 по 8 июня 1985 года. На заседании Комитета в Ополе рассматривалась также тема «Таинство священства в сакраментальной структуре Церкви, в частности значение апостольского преемства для освящения и единения народа Божия».

Четвертое заседание проходило в г. Бари (Италия) с 29 мая по 7 июня 1986 года. Оно продолжило уже начатую во время третьего заседания на Крите работу по теме «Вера, таинства и единство Церкви», общий документ которой был тщательно проработан. В Бари рассматривался также документ по теме «Таинство священства в сакраментальной структуре Церкви, в частности, значение апостольского преемства для освящения и единения народа Божия».

В связи с отсутствием представителей ряда Церквей в Бари было решено ускорить созыв предстоящего заседания Смешанной комиссии. Архиепископ Бари Антонио Маграсси в заявлении для печати сказал, что оно вновь состоится в этом городе и начнется 8 июня 1987 года.

Следующее заседание Смешанной комиссии проходило в Бари в июне 1987 года. Русская Православная Церковь не смогла принять в нем участия по техническим причинам.

Пятое заседание Смешанной комиссии проходило с 19 по 27 июня 1988 года в Ново-Валаамском монастыре (Финляндия). Тема: «Таинство священства в таинственной структуре Церкви, в частности, важность апостольского преемства для освящения и единства народа Божия».

На рубеже 80-90-х годов межконфессиональные отношения между Русской Православной и Римско-католической Церквями резко осложнились. Причиной тому стала в первую очередь активизация Греко-католических церквей, вышедших из подполья и начавших восстанавливать свои приходы на местах, зачастую грубейшими методами. Наиболее болезненно этот процесс проходил на Западной Украине, в Львовской, Тернопольской, Ивано-Франковской областях, Закарпатье. Практически повсеместно наблюдались массовые беспорядки, стычки, силовые захваты православных храмов, когда православные общины просто изгонялись на улицу, против верных чад Московской Патриархии в печати была развернута широкая кампания по их дискредитации.

Реакция Русской Православной Церкви последовала незамедлительно. По ее инициативе в январе 1990 года была срочно создана четырехсторонняя комиссия из представителей Русской Православной Церкви (Московский Патриархат), Римско-католической церкви, Украинской Православной Церкви и католиков восточного обряда Западной Украины. Однако работа этой комиссии по разрешению конфликтных ситуаций и вопросов имущественного характера (Львов, 7-13 марта) была сорвана, так как под сильнейшим давлением экстремистски настроенных членов украинского политического движения РУХ униаты вышли из состава комиссии, заглушив переговорный процесс в самом начале. Кроме того, руховцами было заявлено, что в случае их прихода к власти все храмы у православных будут отобраны и переданы католикам восточного обряда, поэтому вести диалог с Православной Церковью нет никакой необходимости.

Очень скоро эти планы фактического уничтожения Православной Церкви стали воплощаться в жизнь. Так например, во Львовской епархии, где в 1990 году было зарегистрировано 1329 приходов Русской Православной Церкви, на сегодняшний день осталось лишь 48 приходов и 63 священнослужителя (здесь и далее приводятся данные по состоянию на осень 2000 года), в Ивано-Франковской области в период с 1989 по 1992 год униатами было захвачено 284 храма из 369, то есть около 80%. Только в этой епархии было зарегистрировано 34 столкновения греко-католиков с православными, при этом имело место вмешательство милиции. Все конфликты судебными инстанциями решались в пользу униатов. Любые попытки вступить контакт с местными и центральными властями и призвать их соблюдать элементарные права человека и принципы религиозной свободы оказались безрезультатными.

В создавшейся ситуации необходимо было найти принципиальное решение проблем, связанных с вопиющими нарушениями гражданских и религиозных прав на Украине, и Русская Православная Церковь, не видя иных способов воздействия на мировое общественное мнение, и в частности, на позицию Рима, при поддержке всех Православных Поместных Церквей, прекратила богословский православно-католический диалог. В принятом решении говорилось, что «его возобновление возможно после того, как будет совместно изучена проблема унии и найдено ее решение»².

Однако, принимая во внимание всю сложность межконфессионального конфликта на Украине, наша Церковь не прекраща-

ет попыток найти приемлемый для обеих сторон компромисс и продолжает собеседования, пытаясь добиться осуждения унии как метода общения между Церквами на самом высоком уровне. С 6 по 16 июня 1990 года делегация Русской Православной Церкви принимала участие в работе смешанной комиссии по богословскому диалогу между Поместными Православными Церквами и Римско-католической церковью, проходившей во Фрайзинге, Мюнхен. Представителями от нашей Церкви были архиепископ Ровенский и Острожский Ириней, протоиерей Николай Гундяев и М. Вознесенский. От Католической Церкви делегацию возглавлял кардинал Кассиди. Весьма показателен тот факт, что тема этой встречи была обозначена как «Экклезиологические и канонические последствия таинственной природы Церкви. Соборность и авторитет в Церкви». Однако, как следует из доклада владыки Ириней на имя председателя ОВЦС, «все дни горячие дискуссии проходили на тему унии и ее последствий в разных странах»³. Чрезвычайно важным для осмысления проблемы унии и отношения к ней Православной и Католической Церквей является итоговый документ, принятый Смешанной комиссией во Фрайзинге 15 июня 1990 года. Так, в частности, в 6-м пункте говорится:

1) Поскольку в некоторых регионах царит напряженность между Римско-католическими Церквами византийского обряда и Православной Церковью, проблема унии становится актуальной и должна иметь приоритет перед прочими рассматриваемыми вопросами.

2) Термин «уния» означает в данном случае стремление достичь единства Церкви путем раскола православных общин, без учета того, что *экклезиологически Православная Церковь является Сестрой-Церковью, являющей благодать и спасение*. Поэтому в соответствии с текстом Венской подкомиссии *мы отвергаем унию как способ отыскания единства, потому что она противоречит общему Преданию наших Церквей* (здесь и далее в цитатах курсив наш. — И. Л.).

3) *Уния как метод, там, где она применялась, не служила целям сближения Церквей*. Напротив, она вызвала новые разделения. Создавшееся таким образом положение явилось поводом для столкновений и несчастий, которые запечатлелись в исторической памяти обеих Церквей. Кроме того и экклезиологические мотивы побуждают искать иных путей.

4) Теперь, когда наши Церкви встречаются на основе экклезиологического братского общения, уния может лишь разрушить важные достижения диалога.

Кроме того, оговариваются методы, используя которые, комиссия предполагает достичь снижения напряженности и противостояния между католиками и православными:

а) Религиозная свобода лиц и общин составляет не только право, которое следует полностью уважать, но для христиан, живущих божественной жизнью, является и даром Духа для созидания Тела Христова до полного его возрастания (Ефес. 4:16). Эта свобода в конечном итоге исключает всякое насилие, прямое или косвенное, физическое или нравственное. Дары Духа, подаваемые всегда для всеобщей пользы (1 Кор. 12:7), при братском сотрудничестве пастырей, в конце концов должны улаживать раны прошлого и привести верующих к глубокому и постоянно-му примирению, позволяющему им произносить во всякой истинной молитву, которую заповедал Господь Своим ученикам.

б) Следовательно, необходимо, чтобы компетентные церковные власти постарались решить конкретные насущные проблемы в духе братского диалога, принимая, конечно, во внимание желание местных общин.

в) *Всякое стремление привлечь верующих одной Церкви в другую, что именуется прозелитизмом, следует исключить как извращение пастырской деятельности.* Кроме того, это является негативным свидетельством для тех, кто критически смотрит на использование Церквами их новой свободы и кто готов использовать любые случаи антагонизма. Это означает также, что пастырь одной общины не должен вмешиваться в дела общины, вверенной другому пастырю, а должен совещаться с ним и прочими пастырями, чтобы все общины шли к единой цели общего свидетельства миру, в котором они живут.

г) Когда мы приходим к двустороннему соглашению, одобряемому обеими церковными властями, его необходимо соблюдать. Мы верим, что диалог, являющийся самым правильным средством для достижения единства, является и лучшим способом в решении всех проблем, и, в частности, проблемы унии. Поэтому мы — за продолжение его. Мы надеемся, что для лучшего изучения проблемы унии было бы полезным присутствие представителей тех Православных Церквей, которые не участвовали в данной сессии. Изучение данного вопроса будет продолжено в направлении, заданном Венским совещанием, поскольку эта проблема является препятствием на нашем пути к единству¹.

Из текста видно, что уния как метод и способ достижения единства, а также прозелитизм, как любая попытка привлечь верующих одной Церкви в другую, однозначно осуждается представителями Православной и Католической Церквей. Кроме того,

комиссия настаивает на соблюдении двустороннего соглашения, одобряемого властями обеих Церквей (п. 7, г).

Следующим этапом работы Смешанной комиссии по богословскому диалогу стала встреча Координационного комитета в Аричче (Рим) 10-15 июня 1991 года. Как и год назад, лейтмотивом встречи была тема унии. В результате был выработан первый вариант совместного документа «Униатство как метод единения в прошлом и нынешний поиск полного общения», в котором прямо заявляется: «Такая форма «миссионерского апостолата», именуемая униатством, *не может более допускаться как метод и модель в силу нового типа взаимовосприятия католиками и православными впредь в их отношении к тайне Церкви*» (п. 6). Кроме этого, в документе содержатся и практические рекомендации к устранению возникшей к тому времени напряженности между православными и греко-католиками на местах (в первую очередь — на Западной Украине). Здесь указывается, что «...фактически порывая со всяким прозелитизмом и отказываясь считать православных объектом миссии, Католическая церковь, заботящаяся о благе этих (греко-католических) общин, всегда лишь остается верной своей пастырской задаче в отношении своих. В такой перспективе не будет больше места недоверию и подозрительности»⁵.

К сожалению, параллельно с декларативно осуждаемыми на представительных комиссиях унией и прозелитизмом, Римско-католическая Церковь, используя новый закон СССР о свободе совести, занялась экспансией на канонической территории Церкви, которую она официально признала «Церковью-сестрой, являющей благодать и спасение»⁶.

На протяжении 1991 года Ватикан устанавливает дипломатические отношения с Россией и государствами, бывшими союзными республиками, например, с Арменией, Грузией, Азербайджаном и Молдавией. Указом папы Иоанна Павла II от 13 апреля 1991 года на территорию Русской Православной Церкви назначаются католические епископы, три из них туда, где их раньше никогда не было (Москва, Новосибирск, Караганда), причем Т. Кондрусевич по случаю назначения в Москву, возводится в сан архиепископа. В официальном объяснении Святого Престола по этому поводу говорится: «Необходимо было пересмотреть границы епархий, чтобы на их территории не было территорий, входящих в состав других государств (или республик), которые бы были доверены пастырскому попечению епископов, живущих за их рубежами, что неоднократно подчеркивалось и советским руко-

водством во время контактов со Святым Престолом. Поэтому Рим, с принятием в СССР нового закона о свободе совести и религиозных объединениях, тут же приступил к реорганизации епархий и византийского, и латинского обрядов сначала на Украине, а теперь то же самое делает с латинскими епархиями в Белоруссии». Кроме того, давалось еще одно объяснение: назначая епископов в Москву, Новосибирск, Караганду, Святой Престол руководствовался желанием дать католической пастве квалифицированных руководителей, могущих развить экуменический диалог внутри страны с Русской Православной Церковью и с другими общинами, имеющимися на советской территории таким образом, чтобы все христиане при взаимном уважении могли способствовать обновлению моральных и духовных ценностей, которые являются фундаментом любого упорядоченного человеческого общежития»⁷. Все это привело к быстрому росту числа новых экклезиологических структур Римско-католической церкви на нашей канонической территории, не соответствующих реальным конфессиональным потребностям. Русская Православная Церковь всегда с пониманием относилась к проблемам духовного окормления католиков в России, но создание мощных структур, которые явно превышают духовные запросы католического меньшинства, рассматриваются как база для массового миссионерства среди православных, то есть является явным прозелитизмом, в нарушение достигнутых во Фрайзинге и Аричче соглашений.

Одно из серьезных препятствий на пути к результативным диалогам с Католической церковью — отказ католиками признать сам факт прозелитической деятельности в России. Такая позиция имеет своим источником особенности католической экклезиологии. В докладе «Миссия и евангелизация Европы сегодня. Экклезиологические размышления с католической точки зрения» профессора Лотара Ульриха на пятой европейской экуменической встрече 13-17 ноября 1991 года в Сантьяго-де-Компостела (Испания) излагаются типичные тезисы Рима относительно миссии католической Церкви в мире вообще, и в Восточной Европе в частности. Согласно этому взгляду, евангелизация, или миссия, — основная задача Церкви, ее исконное призвание. Но объектом миссии уже не являются только народы, не знающие Христа, нехристиане, согласно декрету о миссионерстве «Ad Gentes» II Ватиканского собора 1965 года. Учение о миссии эволюционирует в католическом сознании, и уже в энциклике *Evangelii nuntiandi* 1975 года папа Павел IV говорит о евангели-

зации, как о «возобновленном благовествовании дехристианизированному миру»⁸. И, наконец, папа Иоанн Павел II прямо говорит о новой евангелизации, или реевангелизации, «прежде всего в странах с древней христианской традицией, но иногда также в более молодых церквях, где целые группы крещеных утратили живой смысл веры или совсем не сознают себя больше членами церкви, поскольку они в своей жизни отошли от Христа и от Евангелия»⁹. Естественно, что под «утратой живого смысла веры» может подразумеваться довольно широкий спектр понятий и отношений людей и Церкви. Исходя из такой позиции, вся постсоветская территория с населением, состоящим из трех, как минимум, поколений, воспитанных в атеизме или в индифферентном отношении к религии, представляет собой для католического сознания широчайшее поле миссионерской деятельности. А поскольку цель миссии — благовестие Царства, церквям «предписывается экуменическое партнерство спутников»¹⁰, и уже не важно, кем проповедуется Евангелие — представителем традиционной Церкви, в данном случае православным, или эмиссаром Святого Престола. Аналогичный взгляд на миссионерство изложен в докладе канцлера Апостольской Администрации для католиков латинского обряда Европейской части России священника Виктора Барцевича «Католическое понятие миссии».

Несмотря на такое фундаментальное различие в понимании миссии Церкви, на официальных встречах представители Римско-католической церкви соглашались с позицией Русской Церкви по поводу положения на Украине и прозелитства вообще. Так, 2-3 марта 1992 года в Женеве членами делегаций Московского Патриархата и Святого Престола было совместно заявлено, что «во избежание любых недоразумений и для развития доверия между двумя Церквями было бы необходимо, чтобы апостольские администраторы и православные епископы на одной и той же территории имели между собой консультации перед осуществлением пастырских проектов, таких, как учреждение приходов и иных институтов Католической Церкви. В случае затруднений проблема передается в органы, ответственные за диалог между Церквями. Эти органы должны изучить также проблемы, относящиеся к компетенции местных епископов. Всякая Церковь несет ответственность за свои решения, которые при этом следует принимать без ущерба для духа доверия и взаимоуважения, которые должны существовать между Церквями-сестрами. Для претворения в жизнь этого положения необходимо развивать добрые отношения между поместными епископами. Вышеизло-

женные проблемы касаются также вопросов монашеских орденов. Что касается деятельности наносящих визиты иностранных священников, то по мере возможности Патриархат будет об этом информирован»¹¹. Кроме того, обе делегации согласились с тем, что прозелитизм недопустим. «Там, где отмечаются конкретные акты прозелитизма, следует предоставлять детальную информацию, чтобы иметь возможность проверить ее и действовать».

Однако параллельно с официальными двусторонними встречами, имеющими, как правило, положительные результаты в решениях тех или иных проблем, достигнутыми и публикуемыми совместными заявлениями и коммюнике, отношение к Православию внутри Католической Церкви принципиально не меняется. Любой диалог между католиками и православными есть попытка сблизить эkkлeзиoлoгичeские учения, которые, в свою очередь являются взаимоисключающими. На протяжении без малого десяти веков все попытки и усилия вернуться к единству нераздельной Церкви первого тысячелетия были неудачными. Есть ли возможность примирения наших эkkлeзиoлoгичeских учений или они обречены оставаться противоположными, и соответственно, непримиримыми?

Рим понимает единство Церкви «cum Petro et sub Petro», то есть непосредственной и всеобщей юрисдикцией епископа Рима, как видимого и необходимого центра единства. В мае 1992 года кардинал Ратцингер официально подтвердил это учение Католической Церкви. Единство епископата предполагает наличие епископа — главы епископской коллегии, который является римским первосвященником. «Мы должны рассматривать служение преемника Петра не только как “всеобщее”, имеющее отношение к каждой отдельной церкви “извне”, но и как уже принадлежащей всякой отдельной церкви “изнутри”»¹². Что касается Православных церквей, отпавших от Петрова престола, то их нынешнее положение есть *«логическое следствие их неполноценности как отдельных Церквей»*¹³. И это заявление делается через два года после официального признания Православной Церкви Церковью-сестрой! (См. ниже итоговый документ во Фрайзинге 1990 г.) Одновременно с этим, в Ватикане проходит синод Украинской греко-католической церкви (16-31 мая 1992 г.), принимающий решение о расширении миссии Греко-католической церкви за пределы Западной Украины, и обращается к папе Иоанну Павлу II с просьбой дать Украинской греко-католической церкви статус патриархата, в юрисдикцию которого входили бы ранее образованные (до 1940 г.) митрополитом Андреем Шептицким и при-

знанные в свое время Ватиканом за пределами Галиции четыре экзархата: на территории Восточной и Центральной Украины, Волыни и Полесья, Беларуси, России и Сибири. Через несколько лет униаты образуют Киево-Вышгородский экзархат и начинают совершать миссионерские поездки по России, Белоруссии и другим странам СНГ, создавая там новые общины.

Следующим важным этапом в развитии наших отношений за минувшее десятилетие была встреча представителей девяти Православных Поместных Церквей (за исключением Иерусалимской, Элладской, Сербской, Болгарской и Чехословацкой) и Римско-католической церкви в Баламанде (Ливан) в июне 1993 года. Результатом этой встречи явился известный Баламандский документ, название которого — «Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем».

Этот документ вызвал неоднозначные оценки и среди католиков, и в православной среде. И с той, и с другой стороны появились отзывы, отражающие зачастую диаметрально противоположные мнения. Что касается самого документа, то за его основу взяты тексты уже известных соглашений во Фрайзинге (1990) и Аричче (1991). Баламандский документ состоит из трех частей: «Введение», «Экклезиологические принципы» и «Практические правила». Уже во «Введении» указывается, что метод, называемый «униатством», стороны отвергают *«как метод поиска единства, поскольку он противоречит общей традиции наших Церквей»* (п. 2)¹⁴. Часть документа, посвященная экклезиологическим принципам, содержит анализ богословских доктрин, ставших источником прозелитизма и попыток унии как присоединения «отпавших» членов к Церкви. Современное видение друг друга православными и католиками по Баламандскому документу базируется на понятии «Церкви-сестры». Это понятие ввел в употребление еще в начале 60-х годов Вселенский Патриарх Афинагор; затем оно вошло в документы Второго Ватиканского собора (Конституция «Об экуменизме»). при этом в п. 15 подчеркивается: «Твердо сохраняя неприкосновенную свободу личности и международное обязательство следовать свободе совести, в усилиях по восстановлению единства *недопустимо стремление обращать людей из одной Церкви в другую ради их спасения*» (курсив наш. — И. Л.). В связи с этим документ напоминает о совместном заявлении Папы Иоанна Павла II и Вселенского Патриарха Димитрия I, сделанном 7 декабря 1987 года, в котором говорится: «Мы отвергаем любую форму прозелитизма, любую позицию, которая могла бы быть расценена как

неуважение». В части, касающейся практических правил, указывается, что «религиозная свобода требует, чтобы верующие могли, в частности, выразить в конфликтных ситуациях собственное мнение и без давления извне решить, с какой Церковью им пребывать в общении — с Православной или с Католической. Религиозная свобода подвергается насилию, когда под видом финансовой помощи привлекают к себе верующих другой Церкви, обещая им, например, получение образования или материальной выгоды, которые были бы им недоступны, будь они в ограде своей Церкви. В этой связи необходимо, чтобы социальная помощь, равно как и любая филантропическая деятельность, осуществлялась только с общего согласия во избежание новых подозрений» (п. 24). Документ рекомендует «учредить местные паритетные комиссии или обязать уже существующие изыскивать решения конкретных проблем и претворять их в жизнь в духе истины и любви, справедливости и мира. Если не удастся прийти к согласию на местном уровне, то необходимо поставить этот вопрос перед высшими инстанциями, представленными в смешанных комиссиях» (п. 26) и далее конкретизирует эту тему следующим образом: «...во избежание какого-либо недоразумения и для упрочения доверия между обеими Церквями необходимо, чтобы католические и православные епископы одной и той же территории консультировались между собой перед осуществлением католических пастырских проектов по созданию новых структур в регионах, традиционно относящихся к юрисдикции Православной Церкви с целью избежать параллельной пастырской деятельности, поскольку в результате этого очень быстро может возникнуть опасность соперничества и даже конфликтов» (п. 29).

Собственно, сам текст является промежуточным рабочим документом Смешанной комиссии по богословскому диалогу, призванным ослабить напряженность, вызванную деятельностью греко-католиков. Как сообщает Информационный бюллетень ОВЦС МП «документ не подписывался представителями Церквей. Игумен Нестор (Жилаев) представлял Русскую Православную Церковь на заседании комиссии в Баламанде в 1993 г., поэтому его имя указано в числе других членов Комиссии»¹⁵.

Что касается реакции на Баламандское соглашение в православной среде, то ее можно разделить на три группы. Первая группа — безусловно положительная оценка. Она, в частности, представлена Американской Православно-Католической консультацией в публикации «Баламандский доклад: вопросы и ответы»

(1994 г.)¹⁶. Организация, состоящая из представителей канонических Православных Церквей в США и представителей Американской конференции епископов Римско-католической Церкви, действующая уже более 30 лет, считает «Баламандское заявление шагом в верном направлении, ведущим к преодолению разделения между Римско-католической и Православной Церквями <...> важный шаг в установлении доверия между православными и католиками <...> Благодаря ему сделан прорыв через некоторые стереотипы мышления <...> Баламанд указывает обеим Церквям на их общую совместную историю и стремится помочь нам восстановить видение ранней традиции <...>»¹⁷.

Примерно в таком же ключе дается оценка и Православно-Католическим комитетом Франции от 19 ноября 1993 года¹⁸. Совместный комитет «единодушно весьма положительно оценил этот документ <...> являющий собой большой шаг вперед с момента встречи папы Римского Павла VI и Вселенского патриарха Афинагора в Иерусалиме в 1964 году, снятия взаимных анафем между Римом и Константинополем в 1965 г. и обнародования “*Τόμος ἁγίας*” в 1971 году». Понимая документ как хартию своей будущей деятельности, комитет подчеркнул, что «всецело принимает его великие эkkлeзиoлoгичeские принципы (обе Церкви взаимно признают друг друга как Церкви-сестры), что исключает форму миссионерского апостольства, названную униатством, а также практические нормы...»¹⁹.

Контрастирует с этими заявлениями реакция некоторых православных кругов, наиболее яркими представителями которых можно назвать редакцию газеты «Русь Православная», и, в частности, К. Душенова. В статье «Грустная тайна»²⁰ он делает целый ряд резких замечаний в адрес самого документа, так и священноначалия Русской Православной Церкви, допустившего «подписание» такого соглашения. Такие выражения, как «Баламандский сговор», «разрушительные последствия для русского народа», «уния <...> ересь <...> удушение Вселенского Православия», «тайна Баламандского соглашения есть тайна вероотступничества», «спасительная истина и ересь, правда и ложь лукаво поставлены на одну доску», «эkkлeзиoлoгичeская бомба» и т.д. наглядно демонстрируют уровень аргументации и полемики автора. Кроме того, как уже было заявлено сектором по связям с Римско-католической церковью ОВЦС МП, текст документа опубликован в газете не полностью, исключены п. 1-5, в которых наиболее ярко выражена идея отвержения униатства, как метода поиска единства, изменена нумерация параграфов, имеются купю-

ры, искажающие смысл соглашения, и в целом, вся публикация носит крайне тенденциозный, деструктивный характер.

И наконец, третья группа отзывов предлагает взвешенный, трезвый, серьезный научно-богословский подход к Баламандскому документу. В этом подходе присутствует и конструктивная критика, особенно в области догматических формулировок, и понимание важности такого рода соглашений между православными и католиками для нормализации отношений и решения проблем униатов на Украине, и прозелитизма Римско-католической церкви в нашей стране. Среди таких отзывов можно назвать комментарий архимандрита Ианнуария (Ивлиева)²¹, в котором даются замечания и по поводу перевода на русский язык, и по поводу основных экклезиологических принципов, провозглашенных в Баламанде. В конце своего краткого исследования архимандрит Ианнуарий делает следующий вывод: «Составители всячески избегали даже упоминаний о разности в экклезиологии двух Церквей, разности столь значительной, что она, кажется, исключает всякое объединение и теоретическое, не говоря уже о практическом примирении (экклезиологий, не людей) <...> Единство достигается не согласием в теории, оно есть благодатный дар Божий. Что требуется от наших Церквей для стяжения этого дара — вот что должно стать основной темой экуменических размышлений. Пока же нет даже теоретического согласия в экклезиологии, требуется сохранять и признавать некий экклезиологический статус-кво и искать пути к сотрудничеству в доверии»²².

Примерно эта же позиция изложена в статье «Баламанд. Критический комментарий к тексту»²³. В резюме, следующем за подробным критическим разбором основных пунктов соглашения, сказано: «В Баламандском документе две экклезиологии изложены параллельно, без попытки как-то скоординировать их. Это дает простор самым противоречивым толкованиям. Каждый извлечет из него все, что ему пожелается из-за двусмысленности изложения каждого параграфа <...> Не хватает также и подлинного духа метании, то есть стремления, претворенного в конкретные дела по возврату к положению, имевшему место до (последнего!) раскола 1054 г. Видны лишь попытки худо-бедно упорядочить статусом-кво»²⁴.

Наиболее полный разбор и всестороннее рассмотрение документа «Униатизм, как метод объединения в прошлом и поиск полного единства в настоящем» имело место на заседании Президиума Синодальной богословской комиссии Русской Пра-

вославленной Церкви под председательством митрополита Минского и Слуцкого Филарета 18 апреля 1997 года²⁵. В частности, была рассмотрена публикация в газете «Русь Православная», сделаны выводы о необходимости появления своевременного и авторитетного отзыва на страницах церковной печати о подобного рода соглашениях между нашей Церковью и инославными, было обращено особое внимание на неопределенность понятия «Церкви-сестры» и на общую слабость первой, экклезиологической, части документа. В целом комиссия пришла к выводу, что «Баламандский документ несовершенен <...> Католическая церковь отказалась от униатства богословски, но не практически <...> документ является рабочим, носит промежуточный характер»²⁶.

Было бы необъективным и некорректным не сделать краткий обзор мнений о Баламандском соглашении и с католической стороны. Здесь также можно видеть довольно широкий спектр взглядов, каждый из которых несет отпечаток и исторических условий сосуществования православных и католических общин на одной территории, и современных церковно-политических факторов, действующих, в частности, на Западной Украине или в Румынии. Так например, епископ Георгий Гутю, апостольский администратор для греко-католиков Румынии, направил в 1994 году письмо Папе Иоанну Павлу II, в котором резко критиковал именно те положения Баламандского документа, которые отвергают «униатство» как метод, противоречащий традиции обеих Церквей, обвиняя Румынскую Православную Церковь в том, что она «не отказывается от присоединения путем насилия и террора в 1948 году Румынской униатской церкви к Румынской Православной» (*Chretiens en marche*, 43, 1994). Кончается же это письмо однозначным и жестким отвержением не только Баламандского документа, но и вообще всех плодов православно-католического диалога по проблеме унии: «Румынская Церковь, пребывающая в общении с Римом, ничего не приемлет из текстов, подписанных на Родосе, во Фрайзинге, Аричче и Баламанде и объявляет недействительными подписи, поставленные под этими текстами». Известна реакция и ордена Трансальпийских редемптористов, в проспекте которых встречаются и такие формулировки: «Недавний позор Баламандского соглашения, в котором церковные политики признали раскольнические Православные церкви равными «Церквами-сестрами!» <...> это смертный приговор подлинным «Церквам-сестрам» Греко-католической церкви <...> В июне 1993 года в Баламанде прошла встреча Смешанной международной комиссии в составе высокопостав-

ленных католических иерархов и еретиков <...> Католики отныне не могут работать в областях, находящихся под юрисдикцией Православной Церкви <...> Все это — реакция экуменистов на требование Москвы разгромить униатство и униатов»²⁷.

Более взвешенную оценку можно встретить в послании главы украинских греко-католиков Мирослава Любачивского кардиналу Эдварду Кассиди. Давая свою оценку документу, архиепископ Львовский называет «некоторые пункты <...> особенно вдохновляющими»²⁸. С точки зрения кардинала Любачивского, параграфы 13 и 14, где декларируется взаимное признание друг друга как «Церкви-сестры», вполне приемлемы и являются «особенно ясными и каноничными», однако он замечает, что «как только Церкви достигнут полного общения, они перестанут быть «сестрами»». Кроме того, по мысли владыки Мирослава, изменение канонических отношений между Римом и Восточными Католическими церквями может привести к тому, что униатские церкви «могли бы стать эклезиологической моделью, приемлемой для православных». Что касается претензий к Православной Церкви, то, по мнению автора Послания, она кажется неспособной честно интерпретировать свою историю. Однако «мы глубоко осознаем то, что являемся членами единого Тела Христова, даже если оно иерархически разделено, и в межконфессиональной борьбе нет победителей и побежденных».

Для ситуации на Украине чрезвычайно важно заявление главы греко-католиков в конце послания: «Являясь духовным руководителем УГКЦ, я берусь вместе с моими братьями епископами, духовенством и верующими, за выполнение практических правил Баламандского документа наилучшим образом. Это включает в себя осуществление необходимых шагов для того, чтобы положить конец всему тому, что может вызвать разделение, презрение и ненависть между Церквями (п. 21); не осквернять кровь мучеников и исповедников обвинениями против братьев-христиан (п. 23); строго соблюдать принципы свободы совести и самовыражения (п. 24) и применять эти принципы в осуществлении пастырских проектов; стремиться вместе решать конкретные проблемы с помощью диалога и, когда это возможно, посредством Смешанных комиссий (п. 27); уважать празднования литургии в наших Церквях-сестрах; не вмешиваться в их духовную жизнь (п. 28); уделять особое внимание экуменической подготовке будущих священников, в особенности в части того, что касается апостольской преемственности другой Церкви и истинности ее таинственной жизни, и пытаться достичь луч-

шего понимания того, как Православная Церковь видит свою собственную историю (п. 30); стремиться к разрешению противоречий посредством братского диалога (п. 31); стараться в нашем учении избегать тенденциозного использования средств социальной коммуникации (п. 32); и признавать и уважать всех тех, кто пострадал от преследований, независимо от принадлежности к той или иной деноминации» (п. 33)²⁹.

В своем Пастырском обращении от 7 апреля 1994 года кардинал Любачивский отметил, что у Баламандского заявления, «как у любого другого документа, есть свои недостатки, и он не всегда отображает все точки зрения или передает полную историческую правду»³⁰. Согласно кардиналу Любачивскому, «Баламанд рассматривает фальшивую богословскую базу прозелитизма и его развитие в прошлом», «представляет современное общее мировоззрение католиков и православных, которое заставляет обе стороны отказаться от методов прошлого...» (речь идет о формулировке «Церкви-сестры». — И. Л.). Архиепископ Мировослав обращается ко всем верным чадам своей церкви с просьбой «внимательно воздерживаться от какого-либо поведения, которое указывало бы на отсутствие уважения, а то и на ненависть. Во всем должны быть уважение и терпимость между христианами»³¹. Цитируя 23-й параграф Баламандского документа — «Пастырская деятельность Католической Церкви, как латинской, так и восточной, не склонна более обращать верующих одной Церкви в другую, то есть не направлена больше на прозелитизм среди православных. Она стремится отвечать на духовные запросы собственных верующих и не имеет никакого желания расширяться за счет Православной Церкви»³², он добавляет: «В соответствии с этим пунктом мы напоминаем всем, кому доверено добро и спасение душ, что не является нашей целью привлечь православных верных в Греко-Католическую Церковь, а скорее работать для достижения полного единства и исцеления наших Церквей. Баламандское заявление подразумевает, что Православная Церковь относится точно также к верным Католической Церкви, и мы имеем право ожидать от нее этого. В то же время, в наших стараниях сосуществовать в мире и согласии мы с радостью приглашаем наших православных братьев и сестер молиться вместе с нами, избегая при этом каких-либо намеков на прозелитизм»³³. Далее делается следующее заявление: «Баламанд призывает к открытому диалогу с созданием смешанных комиссий на разных уровнях, особенно с участием тех, кто занимает ответственные посты в Церкви. Мы

уже включились в некоторые такие инициативы и с радостью углубим и расширим наше участие в диалоге. Что касается конкретных проблем (которые в последнее время значительно сократились, хотя и остаются некоторые трудности), мы лишь просим, чтобы совместные решения воплощались в жизнь в духе правды, любви, справедливости и мира. *Насилию нет никакого места в отношениях между христианами, а особенно между Церквями. Это относится и к государственному насилию, насилию учреждений, физического и устного насилия.* Мы призываем безоговорочно как наших верных, так и всех христиан, избегать не только насилия, то ли телесного, то ли устного характера, но и всего, что могло бы порождать презрение по отношению к другим христианам и стать антисвидетельством, полностью противным делу спасения, т.е. примирению во Христе. Вера в сакраментальную реальность предполагает уважение ко всем богослужениям других Церквей. Применение насилия для того, чтобы завладеть культовым зданием, противоречит такому убеждению. Оно, наоборот, требует, чтобы в некоторых случаях облегчалось совершение богослужений для других Церквей предоставлением им возможности использовать собственное культовое здание, при взаимном согласии и с условием служить в одном и том же здании в разное время»³⁴. Интересно следующее замечание. Поскольку среди подписавших Баламандское заявление были представители Московского Патриархата, «мы осмелимся в будущем обратиться к митрополиту Киевскому, когда возникнет необходимость в помещениях для духовного обслуживания наших верных в Восточной Украине. Очевидно, каждая такая инициатива для успеха должна быть взаимной и вводится добровольно и свободно, без силы или давления»³⁵. Кардинал вместе с тем декларирует готовность всегда разговаривать с «православными братьями» по поводу оспариваемого церковного имущества, особенно храмовых сооружений, «осознавая наши параллельные требования утвердить истории наших Церквей и удовлетворить душепастырские нужды наших верных, где бы они не находились»³⁶.

Собственно, из приведенных выше мнений и православных, и католиков можно составить впечатление об отношении к документу, появившемуся в результате работы Смешанной богословской комиссии в Ливане в 1993 году. Согласно официальной позиции Русской Православной Церкви, выраженной в Информационном бюллетене ОВЦС МП, «Баламандский документ не привносит ничего принципиально нового, а лишь использует тра-

диционное для Православия отношение к Католицизму. Вместе с тем, Синодальная богословская комиссия Русской Православной Церкви считает необходимым уточнить целый ряд положений документа, например таких, как использование упоминавшегося термина "Церкви-сестры", употребление которого в тексте было продиктовано в то время скорее эмоциональными, чем догматическими причинами. Богословская комиссия также предлагает провести специальное Всеправославное обсуждение Баламандского документа, и уже после этого обсуждать возможность его ратификации Церквами или одобрения Всеправославным Совещанием»³⁷.

К сожалению, практически все призывы Баламанда так и остались призывами, не возымевшими практически никакого действия на современную ситуацию в наших отношениях. Декларируя готовность к переговорам, к совместному использованию богослужебных зданий, осуждая прозелитизм, заявляя о своей приверженности цивилизованным принципам разрешения конфликтных ситуаций, и «западные» и «восточные» католики на деле проявляют агрессивность и абсолютное игнорирование религиозных прав православных, понимая свободу исповедания как вседозволенность и разрешение на использование всех доступных методов для захвата все больших территорий на канонической территории Русской Православной Церкви. Ниже приводятся несколько примеров, наглядно демонстрирующих печальное положение дел на Украине.

До сих пор во Львовской епархии православные села Уриж не могут совершать богослужения в храме, который в 1991 году (!) в судебном порядке был признан их собственностью. Аналогичная ситуация и в селе Звертив, где храм также был признан собственностью общины Украинской Православной Церкви Московского Патриархата (с 1994 г.) но в обоих случаях община Украинской греко-католической церкви мешает православным воспользоваться правом собственности. Причем, положение в селе Звертив настолько серьезное, что пришлось обратиться особое внимание кардинала Кассиди на вопиющие факты нарушения религиозных и гражданских прав в специальном обращении к нему председателя ОВЦС МП митрополита Кирилла от 16 ноября 1994 года. В обращении говорилось и о положении епископов Львовского Августина и Ивано-Франковского Николая, лишенных возможности совершать богослужения в кафедральных храмах и осуществлять руководство епархиями ввиду отсутствия епархиальных управлений, здания которых переда-

ны греко-католикам. Одновременно было направлено официальное письмо министру иностранных дел РФ А. Козыреву с изложением ряда фактов нарушения прав верующих на Украине. Передача имущества православных униатам, отказ в регистрации православных общин, препятствия в проведении богослужений, насильственный захват храмов — все эти действия, на фоне «антимосковской» истерии и постоянных оскорблений духовенства и верующих из-за «связей с Москвой», расцениваются как «насилие и геноцид над Русской Православной Церковью»³⁸.

Такое положение наблюдается и в Тернопольской епархии, где греко-католиками насильно захвачены и удерживаются до сих пор следующие храмы:

1. Кафедральный собор в городе Тернополе.
2. Храм в селе Переволока Бучацкого района.
3. Храм в селе Золотой поток Бучацкого района.
4. Храм в селе Бережаны Бучацкого района.
5. Храм в селе Жманьковцы Четрковского района.
6. Храм в городе Копычинцы Гусятинского района.
7. Храм в селе Игровицы Тернопольской области.
8. Храм в городе Бережаны Бережанского района.

26-29 июня 1995 года в Московской духовной академии проходила православная консультация по миссии и прозелитизму, организованная Всемирным Советом Церквей. В качестве наблюдателей присутствовали представители Римско-католической и Объединенной методистской церквей в России. В ходе консультации были сделаны два доклада: «Миссия и прозелитизм с православной точки зрения» (проф. Петрос Василиадис, Элладская Православная Церковь) и «Миссия и прозелитизм в свете религиозной свободы и экуменической ответственности» (Е. Сперанская, Русская Православная Церковь). Прозвучали сообщения о положении дел в Болгарии, Грузии, Египте, Греции, Румынии, Словакии и других странах. Были заслушаны мнения наблюдателей от Римско-католической и Методистской церквей. В результате работы были сделаны выводы о православном понимании миссии как свидетельства и провозглашения Благой вести «всему творению» (Мк. 15:16) и прозелитизма как обращения христиан из одной конфессии в другую с использованием методов и средств, противоречащих принципам и духу христианской любви и свободы личности³⁹. Было заявлено, что прозелитизм чаще всего носит агрессивный характер и построен в духе превосходства в культурном, политическом и экономическом

отношениях, сопровождаясь также намеренной дезинформацией. Он способствует отчуждению людей от родной церковной и культурной традиции. В то время как истинная миссия наполняет национальную культуру «христианским содержанием, тем самым одухотворяя ее, и этот динамичный процесс идет на протяжении всей истории»⁴⁰. Что же касается аспекта религиозной свободы, то ее истинное понимание как свободы, данной нам во Христе (Ин. 8:32), как неотъемлемого Божия дара человеку, предполагает взаимное уважение христиан разных конфессий, уважение каждой личности, что абсолютно исключает прозелитизм как метод и не позволяет рассматривать традиционно православные регионы как «миссионерские территории». Православная консультация представила и следующие рекомендации:

А. Православным Церквам:

— Исследовать возможные причины прозелитизма, проистекающие из наших собственных слабостей и небрежения, и принимать усилия для изменения этого положения.

— Организовать межправославную подготовку миссионерских работников.

— Открыть кафедры миссиологии во всех богословских школах.

— Организовать обмен информацией о случаях прозелитизма для широкой огласки и противодействия им.

— Организовать обмен имеющимися исследованиями по тоталитарным сектам и новым религиозным движениям для всеобщей пользы.

Б. Всемирному Совету Церквей:

— Продолжить изучение прозелитизма и убедить занимающиеся прозелитизмом Церкви — члены ВСЦ отказаться от него.

— Побуждать к новым широким изучениям миссии и евангелизации с целью отхода от концепции христоцентрического универсализма и универсализма прозелитической миссии в направлении евхаристического и тринитарного понимания общего христианского свидетельства.

— Информировать Церкви — члены ВСЦ, другие церкви, христианские организации и движения о страданиях Церквей, ставших объектами прозелитизма, для их широкой поддержки и проявления солидарности.

— Принимая во внимание серьезность угрозы всему христианскому миру со стороны так называемых новых религиозных движений и тоталитарных сект, мы обращаемся к ВСЦ с просьбой

организовать консультацию с целью всестороннего их изучения и выработки рекомендаций по противостоянию им.

В. Центральному Комитету ВСЦ:

— Мы повторяем наш призыв к Центральному Комитету принять официальное заявление, осуждающее прозелитизм⁴¹.

Через три месяца после работы православной консультации в Сергиевом Посаде, был опубликован аналитический документ «Проблема прозелитизма и призывание к общему свидетельству», явившийся результатом собеседований совместной рабочей группы Всемирного Совета Церквей и Римско-католической Церкви. Как сказано в предисловии, документ был подготовлен «в ответ на обеспокоенность, высказываемую многими нашими церквями по поводу размаха миссионерской активности ряда церквей, некоторые черты которой представляются схожими с прозелитизмом»⁴². В целом оценка прозелитизма дается в русле Баламандских соглашений, отвергаются любые нарушения свободы религии и все формы религиозной нетерпимости, равно как и попытки навязать свои верования и религиозную практику другим людям, утверждается, что прозелитизм нарушает право личности на свободу религии и манипулирует этим правом, «обостряя напряженные и хрупкие отношения между общинами и дестабилизируя таким образом общество»⁴³. Совместная рабочая группа ВСЦ/РКЦ призывает воздерживаться:

— от несправедливых и недоброжелательных, вплоть до глумления, высказываний в адрес веры и практики других церквей;

— от сравнения двух христианских общин между собой с восхвалением достижений и идеалов одной и подчеркиванием недостатков и реальных проблем другой;

— от применения любых форм физического насилия, нравственного принуждения и психологического давления. Например, использования определенных рекламных приемов в средствах массовой информации, которые могут оказывать неподобающее воздействие на читателей или зрителей;

— от использования политического, общественного и экономического воздействия как средства привлечения новых членов в свою церковь;

— от явного и неявного предложения услуг и помощи в области образования и здравоохранения или использования материальных стимулов с целью «рекрутирования» членов других церквей;

— от манипулирования ситуациями и обычаями с целью эксплуатации потребностей людей, их слабостей или безграмот-

ности, особенно в условиях бедственного положения, и попрание их свободы и человеческого достоинства⁴⁴.

В V главе аналитического документа излагаются наиболее распространенные источники напряженности в отношениях между Церквами, дается оценка различным фактам, имеющим место в прозелитской практике. Также рабочая группа предлагает ряд рекомендаций в решении проблемы прозелитизма, завершая их мыслью о том, что «насколько отношения между Церквами будут строиться на основе взаимного доверия, настолько эффективными и успешными будут эти усилия» (по борьбе с прозелитизмом. — *И. Л.*)⁴⁵.

В связи с этим было бы интересно познакомиться со взглядом изнутри Католической Церкви на собственную миссию в России и странах СНГ. Здесь заметна явная двойственность в отношении миссии на канонической территории Русской Православной Церкви. Прежде всего заявляется, что если Евангелие было уже проповедано, а Церковь насаждена, то ни одна сестринская Церковь, по примеру апостола Павла (Рим. 15:20), не должна еще раз браться за эту задачу. «Ни одна из Церквей не должна вторгаться в народ, имеющий другую церковную традицию»⁴⁶. Но одновременно с этим делается прямо противоположное утверждение о том, что вся Европа, несмотря на почтенный возраст своих церквей, была и остается землей для миссионеров и все церкви континента обязаны внести свой вклад в продолжение евангелизации. Следовательно, «отдельные Поместные Церкви должны посильно помогать не только молодым церквям, страдающим от нехватки священников и от материальной нужды, но и уже давно основанным церквям, которые ослабели, а нуждающимся церквям следует сотрудничать с миссионерами»⁴⁷. Кроме того, «пока отсутствует завершенное общение, Церкви-сестры должны раздельно обновлять свою совместную задачу Церкви Христовой в России и других странах СНГ»⁴⁸.

Создается впечатление, что автор статьи или не знаком с элементарной логикой, или намеренно использует двойной стандарт, не желая называть прозелитизм своим именем. А следующая за этой цитатой фраза: «Церкви должны избегать противостояния» звучит как издевка, особенно учитывая пятилетний (ко времени публикации статьи) геноцид православных на Украине.

В другой публикации декларируется строгая конфессиональная направленность миссии католических священников в Сибири и Средней Азии непосредственно к верующим католикам, живущим в этих регионах. Но наряду с такими заявлениями

говорится о «десятках или даже сотнях тысяч людей, из которых многие остались жить при тяжелейших условиях жизни гонений, как верные члены нашей Церкви <...> но гораздо больше число людей, которые утратили свою веру, и хотя некоторые из них крещены — дома или в православной церкви — но поскольку никто не руководил ими <...> то они не смогли прийти к вере. Сегодня наш долг позаботиться обо всех этих людях»⁴⁹. Таким образом, незаметно количество потенциальной паствы католических миссионеров увеличивается в «десятки или даже сотни тысяч» раз. Генеральный викарий Апостолической Администрации Казахстана, монсеньор Йоганес Берш говорит о том, что на территории Казахстана и Средней Азии «примерно 500 000 человек крещены как католики»⁵⁰, и задачу немногочисленного католического духовенства он видит в распространении «религии отцов» среди этнических немцев, поляков, украинцев, компактно проживающих в этих странах.

Эти и многие другие факты наводят на мысль, что декларация добрых намерений, совместное подписание документов, осуждающих прозелитизм в любой форме, публичный отказ от униатства со стороны иерархов и официальных представителей Римско-католической церкви и в тоже время активные и целенаправленные действия по широчайшему распространению католической миссии вполне могут мирно сосуществовать ватиканской концепции двусторонних отношений с Русской Православной Церковью. На очередной встрече представителей Русской Православной Церкви и Римско-католической церкви в Москве 30-31 января 1995 года стороны пришли к соглашению, чтобы «священноначалие обеих Церквей с уважением относилось к каноническим решениям и прещениям, принятым другой Церковью». А в декабре 1995 года во Львове, в кафедральном соборе, принадлежащем неканонической Украинской православной церкви киевского патриархата, состоялось богослужение, возглавляемое «патриархом» Филаретом (Денисенко), и на нем в качестве гостей, в облачении, присутствовали епископ Украинской греко-католической церкви Василь Медвидь и епископ латинского обряда Маркиян Трофимьяк. В связи с этим председателю Папского Совета по содействию христианскому единству кардиналу Эдварду Кассиди было направлено письмо за подписью председателя ОВЦС МП митрополита Кирилла, в котором, в частности, говорится: «Если наши двусторонние договоренности не выполняются даже в этом пункте, то возникает вопрос: что на практике означают наши договоренности, имеют ли они какое-либо практическое значение?»⁵¹

Ниже приводятся два факта, иллюстрирующие методы и размах католической экспансии в Новосибирской и Ярославской епархиях.

Так, в Новосибирске до середины 80-х годов католический приход состоял из нескольких десятков человек, в основном немцев Поволжья. Окормлял их один священник. В последующие годы большинство немцев эмигрировали в Германию, но, вопреки логике, количество католического духовенства резко возрастает. Стали открываться новые приходы и монастыри, построен огромный костел. Эта деятельность направлена не на работу с традиционной католической паствой, очень немногочисленной, а носит миссионерский, то есть прозелитический характер. Католики повсеместно ведут занятия в общеобразовательных школах. В Новосибирском государственном университете открыт богословский факультет, где также преподают католики. Различные монашеские организации заняты благотворительностью, работает католическая семинария. Создан иезуитский «центр духовного развития» Иньиго. Все эти факты изложены в письме епископу Новосибирскому и Бердскому Сергию от духовенства Александро-Невского братства, датированном 28 ноября 1996 года.

Не менее серьезная ситуация с активизацией католической миссии и в Ярославской епархии. В начале 90-х годов на территории епархии образовалось отделение католической благотворительной организации «Дом Марии». Получив возможность вести восстановительные работы в одном из храмов епархии, представители организации занялись бурной катехизической деятельностью среди детей. Через некоторое время было приобретено здание, которое было перестроено и отделано под детский приют. Контакты с детьми носят завлекающий характер — им делают подарки, раздают гуманитарную помощь, организуют поездки. Православный приход, находящийся в одном населенном пункте с «Домом Марии», в силу объективных обстоятельств не может позволить себе конкурировать с организацией, владеющей значительными финансовыми ресурсами. Кроме того, в приобретенном здании постоянно проживают монахини, причем об этом правящий архиерей не был извещен. По сообщению местной администрации, все иностранцы, находящиеся на территории «Дома Марии», не имеют виз на проживание в Ярославской области. В связи с этим архиепископом Михеем было направлено письмо апостольскому администратору католиков европейской части России архиепископу Тадеушу Кондрусевичу

с просьбой разобраться в сложившейся ситуации и принять надлежащие меры к тому, «чтобы деятельность клириков и мирян-католиков <...> не выходила за рамки братских добрососедских отношений и не приобретала оттенка католической религиозной агрессии»⁵².

В 1996 году состоялось несколько конференций с участием представителей нашей Церкви и Римско-католической, на которых так или иначе затрагивалась проблема унии и прозелитизма. 28-30 марта проходила конференция в Неймегене, Голландия, где священник Георгий Зяблицев сделал доклад «Униатизм как эkkлeзиологическая проблема сегодня». Доклад представляет собой девять последовательно раскрываемых тезисов, которые условно можно разделить на два аспекта — историческое освещение имевших место уний и догматическое осмысление их православными и католиками. Автор указывает на несовместимость эkkлeзиологий наших церквей, кроме того, цитируя некоторые из параграфов Апостольского послания по случаю 400-летия Брестской унии, ставит вопрос о соответствии его принципам и соглашениям, выработанными во Фрайзинге, Аричче и Баламанде. Отец Георгий коснулся и положения на Украине, указывая на недопустимость распространения греко-католической экспансии на территорию Восточной Украины и далее — в Белоруссию и Россию.

23-28 июля того же года в экуменическом институте в Боссэ, Швейцария, проходила консультация «К общему свидетельству», организованная ВСЦ. Целью консультации было выработать согласованный документ по вопросам миссии, совместного свидетельства и прозелитизма. Документ должен был стать вкладом в подготовку конференции по Всемирной миссии и евангелизации, которая состоялась в Сальвадоре, Бразилия, в ноябре-декабре 1996 года.

Участники консультации, в частности, заявили, что «сложилась ситуация, когда на глазах у секулярного мира, которому и призваны прежде всего свидетельствовать о Господе Иисусе Христе верующие в Него, развернулась жесткая борьба между различными христианскими конфессиями, превратившаяся в своего рода «религиозный рынок», где в битве за привлечение новых членов в свои общины пускаются в ход самые различные средства — от подкупа и обещаний предоставить образование до откровенного запугивания»⁵³. Русскую Православную Церковь представляла научный сотрудник ОВЦС Е. Сперанская, прочитавшая доклад «Прозелитизм», где была показана про-

зелитическая активность Церквей и религиозных организаций в России, представленных восемью основными группами. Было отмечено, что «когда православные пытаются протестовать против подобной деятельности зарубежных христиан, западные христиане начинают обвинять их в нарушении принципа религиозной свободы. Но он только создает внешние условия для служения церкви и не может быть использован для оправдания прозелитизма. В ситуации, когда неразрешенными на экуменическом уровне остаются вопросы экклезиологии и сотериологии, единственным выходом представляется перенесение вопроса о прозелитизме в область христианской этики, предполагающей взаимное уважение церквей друг ко другу и истинное стремление к взаимопониманию»⁵⁴. Также на конференции было выяснено, что у представителей разных христианских конфессий нет единства в понимании терминов «миссия», «евангелизация», «прозелитизм», «верующий», «спасение», «воцерковление» и так далее.

В итоговом документе консультации говорится: «Миссия <...> настолько ответственна и важна, что мы не можем позволить себе вступать в конкурентную борьбу друг с другом, заниматься прозелитизмом и мелочным соперничеством <...> Христианская евангелизация должна рассматриваться не только в контексте религиозной свободы, но также и в контексте взаимной ответственности...»⁵⁵

Конференция «Всемирная миссия и евангелизация» ВСЦ проходила в Бразилии с 24 ноября по 3 декабря 1996 года. В ней приняли участие свыше 600 христиан из более чем 100 стран мира. Тема конференции — «Евангелие в разных культурах». В заключительном документе наряду с другими заявлениями говорилось: «Мы восхищались преданностью представителей Православных и других Поместных Церквей в бывшем Советском Союзе и Восточной Европе, которые в новой атмосфере религиозной свободы преисполнены решимости служить своему народу так, чтобы вера, поддержавшая многих во времена преследований, сейчас могла бы быть таким же благословением во времена новых проблем. Мы услышали их протест против того, как богатые зарубежные христианские группы пытаются обращать их народ в другую веру»⁵⁶. Было также заявлено, что соперничество между Церквами — самый верный способ навредить христианской миссии. Аналогично и агрессивная евангелизация, не уважающая культуру народа, «вряд ли сможет действительно отражать милостивую любовь и вызов Евангелия»⁵⁷.

В середине 90-х годов был опубликован документ «Общие принципы и практические нормы для координации евангелизаторской деятельности и экуменического обязательства Католической Церкви в России и других странах СНГ»⁵⁸. В нем регламентируются задачи Католической церкви на постсоветской территории и намечены основные направления как миссионерской деятельности, так и отношений с Русской Православной Церковью. Как в предыдущих и последующих документах, в «Общих принципах...» декларируются открытые к диалогу и сотрудничеству стремления Римско-католической церкви, ее обязательства уважать и ценить позицию Русской Церкви по различным вопросам двусторонних отношений. Инструкции, содержащиеся в этом документе, касаются особых условий на территории бывшего Советского Союза и стран Восточной Европы. В них принимается во внимание «вековое присутствие там Православной Церкви, а также печальная история этих народов под коммунистическим режимом. Государственные законы о религиозной свободе позволяют Церквам сегодня вести свою миссию с обновленным чувством ответственности не только по отношению к пострадавшим от преследования, но и по отношению к тем, кто ищет истину и путь спасения. Не в соперничестве, а в общем признании единства, желаемого Христом, Католическая и Православная Церкви призваны исполнять свою миссию так, чтобы их свидетельство как в собственных делах, так и в совместных мероприятиях, полностью отвечало воле Христа, Пути, Истины и Жизни, при уважении совести каждого человека, равно как и свободного распределения даров Святого Духа»⁵⁹. В одной из глав дается объяснение многочисленных преобразований иерархии Римско-католической церкви с назначением епископов или апостольских администраторов на местах. Подчеркивается, что они обладают правом и долгом печься о духовных запросах католиков, вверенных их пастырскому попечению. Но при этом «они никоим образом не стремятся к тому, чтобы Католическая церковь вступила в соперничество с Русской Православной Церковью или с другими христианскими церквами, имеющимися на той же территории. Так называемый прозелитизм, т.е. любое давление на совесть, под каким бы то ни было видом оно не совершалось и от кого бы оно не исходило, полностью противоречит апостольству и, конечно, не представляет метода, каким вдохновляются пастыри Католической церкви. По этому поводу Второй Ватиканский Собор торжественно учит: «Церковь строго запрещает принуждать или вовлекать неумес-

тными ухищрениями или приманивать к принятию веры...» (Декрет о миссионерской деятельности Церкви «Ad Gentes», 13). В документе провозглашается, что деятельность католиков требует и подлинной заботы о православных братьях «в уважении их веры, чтобы вместе с ними подготовить церковное единство, желаемое Христом». В 5-м пункте говорится о том, что «при полном уважении религиозной свободы, неотъемлемого права каждого человека, епископы и священники должны будут внимательно рассматривать причины, побуждающие желающего стать членом Католической Церкви, осведомляя его при этом об обязательствах в отношении его родной общины. «Декларация о религиозной свободе», обнародованная Вторым Ватиканским Собором, представляет для Католической Церкви основной документ в этом отношении. При удобном случае будет целесообразно напоминать об этих принципах, требуя от всех уважения к религиозному выбору каждого верующего».

Католической Церкви предписывается относиться с большим уважением к глубоко укоренившимся в этих землях традициям Православия. «В братском диалоге с местными епископами Православной Церкви и при полном уважении вероисповедания граждан пастыри Латинской Церкви должны приложить усилия к поощрению сотрудничества с Православной Церковью во всех возможных направлениях, дабы перед глазами всех засияло то единство в любви, которое должно царить между Церквями как преддверье к полному церковному общению».

Пункт 8-й документа говорит о положении на Украине. Дается типичное для католического сознания видение сложившейся ситуации: «Процесс реорганизации Католической Церкви в странах СНГ, к несчастью, сопровождался напряженными отношениями с Православной Церковью. Это произошло на Украине, в частности, в вопросе распределения церковных зданий после признания свободы совести со стороны гражданских властей бывшего СССР, с последовавшим признанием Католической Церкви византийского обряда, репрессированной в 1946 году. Несомненно, нельзя назвать «прозелитизмом» тот факт, что целые общины во главе со своими священниками, которые были вынуждены называть себя православными в годы уничтожения и преследования Греко-Католической Церкви. Речь идет о свободной инициативе со стороны народностей, которые до 1946 года открыто исповедовали свою католическую веру. Тем не менее, разногласия по поводу церковных зданий создали болезненное препятствие на пути экуменизма. Святейший Престол в

согласии с Московской Патриархией пытался предотвратить это определением в январе 1990 года директивных указаний, которые должны были бы обеспечить мирное распределение церковных зданий. К сожалению, цель не была достигнута в силу местных условий, унаследованных от недавнего прошлого. Однако недопустимо, чтобы ответственность за неудачную работу четырехсторонней комиссии падала только на одну сторону»⁶⁰. Последнее замечание относится к заявлению Московской Патриархии, что переговоры и работа четырехсторонней комиссии были сорваны действиями греко-католиков.

В главе «Практические указания» указывается, что «епископы и апостольские администраторы, ответственные за гаранты всех пастырских начинаний, предпринимаемых для благоустройства духовной жизни католических общин», должны заботиться о том, чтобы никакая пастырская деятельность, проводимая в пределах их церковных округов, не давала бы повода к неправильному пониманию ее как «параллельной структуры евангелизации». По поводу этого канон 905-й Кодекса канонов Восточных Церквей (ССЕО) предписывает избегать, с одной стороны, ложного экуменизма, а с другой — чрезмерного рвения. В согласии с предусмотренным Церковным правом (канон 394, 1 CIC; канон 203 ССЕО) священники, монашествующие и члены движений мирян, которые хотели бы заниматься апостольской деятельностью в странах СНГ, должны действовать в тесном сотрудничестве с местными правящими епископами или их заместителями, будучи у них в подчинении, и воздерживаться от любой инициативы, которая предварительно не была одобрена теми же правящими епископами, а также тщательно соблюдать исходящие от них указания, разумеется, в пределах собственной юрисдикции. При возникновении серьезных затруднений, епископы и апостольские администраторы своевременно сообщают об этом Папскому представителю и Святейшему Престолу. Особо подчеркивается, что епископы и апостольские администраторы должны информировать правящих лиц Православной Церкви «о всех важных пастырских начинаниях, особенно об учреждении новых приходов, необходимых для духовного окормления католических общин, уже существующих на месте. Также «будет уместным уведомлять представителей Православной Церкви о любой инициативе социального порядка (воспитательной, благотворительной и других), которую учреждения Католической Церкви западных стран могут предпринять, будучи приглашенными для того, чтобы содействовать общему благу стран СНГ или Восточной Европы»⁶¹.

Но несмотря на все декларации, заявления и коммюнике, реальная ситуация, как это не прискорбно признавать, не меняется к лучшему. Все благие заверения католической стороны имеют силу лишь на бумаге, но не в конкретных ситуациях на местах. 20 июня 1996 года председателю Папского Совета по содействию христианскому единству кардиналу Кассиди был направлен запрос от ОВЦС МП с просьбой прокомментировать факт образования Киево-Вышгородской кафедры Украинской греко-католической церкви с назначением на нее экзарха, распространяющего свою юрисдикцию на всю территорию Украины. В письме также выражается надежда на то, что достигнутые ранее двусторонние договоренности о предварительном информировании и консультациях со священноначалием Русской Православной Церкви о создании структур Католической церкви в России и странах СНГ будут воплощаться в жизнь и послужат созданию климата взаимопонимания и доверия. В ответе, датированном 27 июня 1996 года и адресованном заместителю председателя ОВЦС МП протоиерею Виктору Петлюченко, говорится, что значение термина «экзархат» в понимании законодательства восточных католиков весьма существенно отличается от понятия этой церковной реалии в православной традиции. По поводу информирования Священноначалия Русской Православной Церкви сказано, что «папский представитель в Киеве был уполномочен уведомить об этом местные власти Украинской Православной Церкви <...> и мы убеждены в том, что он не преминул исполнить вверенное ему важное поручение»⁶². Естественно, что, следуя подобной логике, Ватикан и в дальнейшем будет отрицать очевидные факты нарушения договоренностей с Москвой, в данном случае о создании параллельных церковных структур.

Интересен и факт обращения непосредственно к главе Римско-католической церкви папе Иоанну Павлу II епископа Ивано-Франковского и Коломыйского Николая по поводу конфликта, связанного с передачей по решению горсовета от 21 сентября 1994 года здания епархиального управления. Взамен, по словам владыки Николая, «местные власти не то что дают, но даже ничего и не обещают». Обращаясь к Папе, он описывает создавшуюся ситуацию, и просит проявить христианское милосердие, «щоб нашому управлинню не залишитися на вулиці», и повлиять на решение городских властей. Несмотря на всевозможные заверения стабилизировать ситуацию на Украине, Католическая церковь не предпринимает никаких шагов по предотвращению

эскалации напряженности между православной и униатской общинами. «Независимая газета» в номере от 6 июня 1996 года публикует данные (далеко не полные) о преследовании православных на Галичине. Так, во Львове в районе Сихов православной общине отказывают в возможности проводить богослужения в храме, который построен руками ее членов, но захвачен сторонниками Украинской православной церкви Киевского патриархата. Община молится в маленьком деревянном строении. В городе Стрый православной общине отказано в выделении земли под строительство храма. Мотивация: «В городе Стрый достаточно храмов и конфессий, Украинская Православная Церковь не нужна». В селе Уриж Дрогобычского района грекокатолики отобрали храм у православной общины, хотя и имеют собственный. Православного священника изгнали, применяя физическое насилие, из дома. Власти незаконно сняли с регистрации православную общину, храм передали униатам. По факту насилия возбуждено уголовное дело, однако с лета 1995 года изменений никаких. Униаты в храме, а православного священника предупредили: если приедет в село — убьют. Верующие молятся на частной квартире. В селе Семеновка Пустомыстовского района власти отказывают православной общине в выделении участка земли. Скоро 4 года, как община молится под открытым небом, последнее время — на кладбище. В селе Колодубы Николаевского района православная община незаконно лишена регистрации. Молятся на кладбище, так как в построенный ими же храм их не пускают — власти передали его УПЦ КП. В селе Звертив Жовковского района люди 5 лет молятся под открытым небом около храма. Решение Верховного суда о передаче храма православным никто не собирается выполнять. В селе Стенятин Сокальского района православные вместе со священником изгнаны из храма, молятся на частной квартире. По статистике, православных в селе 75%, а грекокатоликов около 20%, люди пытаются добиться хотя бы поочередных служб. Несмотря на то, что на Украине существует закон о поочередном богослужении, он не только не исполняется, но используется для вытеснения православных. По свидетельству очевидцев, все экуменические инициативы местных религиозных вождей никак не касаются Украинской Православной Церкви — «мирное сосуществование» осуществляется практически только с теми, кто заявляет о своей националистической сущности. Статья имеет «говорящее» название: «Новые катакомбы Галиции».

Все эти факты наглядно свидетельствуют о том, как выполнялись договоренности, достигнутые на двусторонних встречах в Женеве (1994), в Москве (1995), Риме и Москве (1996). Так, в частности, в Москве в январе 1995 года делегации в очередной раз рассмотрели положение на Западной Украине, подтвердив, что любое насилие в решении спорных вопросов о принадлежности храмовых зданий должно быть исключено. Участники встречи высказались также против вмешательства светских властей Западной Украины во внутрицерковные проблемы. Вместе с тем переговоры выявили разный подход двух делегаций к целям и задачам католической миссии на территории стран СНГ. Католическая церковь, как и другие Церкви, призвана благовествовать о Христе, однако ее миссия должна быть направлена та тех, кто в силу своих национально-культурных корней принадлежит к традиционной католической пастве, а не на людей, имеющих православное происхождение и тем более крещенных в Православной Церкви.

Встреча, состоявшаяся год спустя, 12-13 января 1996 года в Риме, была посвящена рассмотрению вопросов присутствия Католической церкви на канонической территории Московского Патриархата. Стороны констатировали, что хотя в документах и заявлениях Католической церкви последнего времени, равно как и в документах, принятых обеими Церквями, говорится об исключении любых проявлений прозелитизма, практика далеко не всегда отражает эти установки, порождая таким образом напряженность в наших отношениях.

Следующая встреча имела место в Москве 17-18 декабря 1996 года. На ней рассматривалась ситуация в Западной Украине и Закарпатье, где сохраняется межконфессиональная напряженность между общинами Украинской Православной Церкви и греко-католиками. Было отмечено, что в ряде мест греко-католики продолжают удерживать силой ранее захваченные у православных храмы, многие из которых по решению местных судебных инстанций должны быть переданы православным верующим. В Закарпатье, где греко-католики подчиняются не местному униатскому кардиналу, а непосредственно Риму, положение православных ничуть не лучше. По решению Закарпатского облсовета в 30 (!) селах греко-католики в переданных им храмах должны позволить совершать богослужения и православным. Однако не было ни одного случая, когда греко-католики исполнили бы это решение.

В коммюнике двусторонней встречи между делегациями Московского Патриархата и Святого Престола, проходившей в

Бари (Италия) 7-8 мая 1997 года и включавшей в себя представителей Украинской Православной Церкви и Греко-католической церкви, было в очередной ряд заявлено о приверженности сторон основным принципам Баламандского соглашения (пункты 1 и 3), но параллельно было указано на целесообразность тщательного богословского анализа основных экклезиологических и пастырских аспектов этого документа. Были исследованы некоторые чрезвычайные ситуации, в частности в Ивано-Франковске и Львове. Стороны выразили намерение срочно искать разрешения существующих там проблем. В 6-м пункте коммюнике было рекомендовано в вопросах, связанных с разделом богослужебных зданий и церковного имущества, например, когда в одном населенном пункте находится один храм и две неравночисленные общины православная и униатская, руководствоваться принципом большинства, как и было согласовано делегациями Святого Престола и Московского Патриархата в 1990 году. Участники встречи также рекомендовали Украинской Православной Церкви и Украинской греко-католической церкви создать совместную рабочую группу, при сопредседательстве двух архиереев, по одному с каждой стороны, для преодоления препятствий к мирному сосуществованию и для скорейшего обретения взаимоприемлемых решений.

На июнь 1997 года планировалась встреча в Вене предстоятелей двух Церквей — Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия и Папы Римского Иоанна Павла II. На предварительных переговорах непреодолимыми препятствиями оказались межконфессиональный конфликт на Украине и бесконтрольное создание параллельных структур Римско-католической церкви в России с продолжением прозелитической деятельности католических миссионеров в православной среде. Встреча, по праву явившаяся бы самым значительным событием в отношениях двух Церквей, не состоялась из-за отказа католической стороны письменно осудить унию и факты прозелитизма в нашей стране.

Несмотря на это, диалог с Ватиканом продолжался, и следующая встреча имела место в Москве 14-15 января 1998 года. На ней было констатировано, что со времени встречи в Бари межконфессиональные отношения в Западной Украине, к сожалению, не изменились к лучшему. Весьма знаменательным стало заявление католической стороны о том, что она фактически бессильна что-либо сделать для воздействия на конфликтную ситуацию на Украине.

В связи с этим стороны пришли к мысли о том, чтобы «украинская проблема» решалась на самой Украине в присутствии всех заинтересованных сторон. Первые практические шаги в этом направлении были сделаны после встречи в Бари, когда в начале 1998 года в Украинских Православной Церкви и греко-католической были созданы рабочие группы для ведения переговорного процесса, а в конце июня — начале июля состоялась встреча представителей этих Церквей в Вене (Австрия). Невзирая на достигнутые на ней определенные положительные договоренности, эта встреча была фактически сорвана греко-католиками, отказавшимися от совместной пресс-конференции по ее итогам.

В то же время, подтверждая признание католической делегации о том, что они не могут повлиять на ситуацию в зоне конфликта, на Западной Украине продолжается противостояние двух общин — православной и униатской, причем острота столкновений говорит о ничуть не убывающем напряжении.

Несколько приведенных ниже фактов наглядно иллюстрируют это положение. Как следует из заявления членов православной общины села Мельничное Турковского района Львовской области на имя архиепископа Львовского Августина, 22 января 1998 года во время передачи храма греко-католикам возле него был произведен «террористический акт». Православные подверглись нападению милиции, причем сотрудниками правоохранительных органов применялись газовые баллончики, резиновые дубинки, был избит священник. При передаче храма униаты разбили окна, выбили входные и боковые двери, уничтожили замки.

В селе Орховичи Самборского района Львовской области 1 февраля 1998 года греко-католическая община не допустила православных в храм для совершения очередного богослужения, несмотря на решение Львовской областной государственной администрации о поочередном использовании здания. Богослужение православной общины проходило на улице, при этом со стороны униатов звучали разного рода оскорбления.

В селе Никловичи того же района 25 января 1998 года греко-католическая община также воспрепятствовала проведению богослужения православными в храме, который, согласно решению администрации, предоставлен в поочередное использование.

В селе Бабычи Радеховского района Львовской области на Страстной седмице в Великую Пятницу 1998 года униаты не

пустили православного священника в алтарь для выноса Плащаницы. Все эти факты свидетельствуют о том, что поочередное совершение богослужений может в любой момент быть использовано для обострения межконфессионального конфликта.

В сентябре 1998 года во Львове проходил Синод епископов Украинской греко-католической церкви, уделивший большое внимание миссионерской работе как на Украине, так и в украинской диаспоре в России и в Белоруссии. Помощь в катехизаторской работе Киево-Вышгородскому экзархату и восточной диаспоре признана приоритетной, к этому же призваны и монашеские ордена.

Для координации деятельности греко-католических миссионеров за пределами существующих епархий и экзархатов, то есть в России и других странах СНГ, образован Секретариат пастырского попечения, возглавлять который поручено епископу Василию Медвидю, неоднократно посещавшему Россию, в частности Сибирь; членом Секретариата назначен епископ Чикагский Михаил Вивчар. В задачу миссионеров, согласно постановлениям, принятым на этом Синоде, будет входить образование на местах катехизаторских центров или комиссий.

Все это неминуемо ведет к тому, что образование структур Украинской греко-католической церкви в России станет одним из факторов разложения канонической дисциплины в Русской Православной Церкви. Руководство Греко-католической церкви во время встречи с представителями Украинской Православной Церкви в июне 1998 года в Вене официально заявило, что не признает канонических решений Московского Патриархата и не отказывается от проведения совместных молебнов и других мероприятий с неканонической Украинской православной церкви Киевского патриархата, возглавляемой отлученным от Церкви Денисенко. Игнорирование униатами католической экклесиологии «Церквей-Сестер» и канонических решений Русской Православной Церкви (при возможном появлении церковных структур Украинской греко-католической церкви в России) может привести к тому, что Украинская греко-католическая церковь станет прибежищем для церковных диссидентов.

При всем этом недоумение могут вызвать некоторые заявления первых лиц Римско-Католической Церкви, относящиеся к 1998 году. В послании участникам проходившего в начале октября 1998 года Пленарного заседания Конгрегации Восточных Церквей Папа Римский особо отметил, что Католическая Церковь проявляет больше понимания специфики Восточных Униат-

ских Церквей, и призвал их сохранять свои духовные и богословские сокровища. Уже поэтому греко-католики призваны играть заметную роль в деле восстановления общения Католической и Православной Церквей. Префект Конгрегации Восточных Церквей кардинал А. Сильвестрини выразил надежду, что уния может послужить единству Церквей. Госсекретарь кардинал А. Содано во время своего неофициального визита на Украину в 1998 году высказался об унии как о новом способе и форме существования Церкви.

Ситуация кардинальным образом не изменилась к лучшему и ко времени следующей двусторонней встречи в Москве 22 ноября 1999 года, которая носила неофициальный характер. С нашей стороны было отмечено, что отсутствие реального прогресса в решении униатской проблемы серьезно затрудняет ход диалога. В связи с этим было предложено выделить эту тему из общего комплекса вопросов двусторонних отношений с целью более конкретной проработки и с обязательным условием осуществления принятых сторонами решений на местном уровне. Говорилось также о необходимости создания на базе рабочих групп Украинской Православной Церкви и Украинской греко-католической церкви Смешанной комиссии по рассмотрению проблем, существующих между ними. Кроме того, на собеседовании 1999 года было решено посвятить ближайшую встречу совместному обсуждению результатов Баламандского соглашения.

На протяжении 1999 года продолжались деловые контакты Русской Православной Церкви с Ватиканом. Как следует из хроники ОВЦС МП, предоставленной сотрудником Секретариата по межхристианским связям И. Е. Выжановым, наиболее значительными встречами представителей нашей и Католической Церквей являлись следующие.

С 25-27 мая в Москве по приглашению Апостольской администрации для католиков латинского обряда Европейской части России находился префект Конгрегации Восточных Церквей Римской курии кардинал Акилле Сильвестрини. 25 мая кардинал был принят по его просьбе Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II. Стороны проинформировали друг друга о жизни своих Церквей, были затронуты также некоторые вопросы двусторонних отношений. Со стороны Римско-Католической Церкви в разговоре принял участие представитель Святого Престола в Российской Федерации архиепископ Джон Буковский. На встрече присутствовал также сотрудник Секретариата ОВЦС МП по межхристианским связям священ-

ник Владимир Кучумов. 26 мая кардинал Сильвестрини был принят Председателем ОВЦС МП митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом. В ходе беседы стороны обменялись мнениями о состоянии двусторонних отношений, о межконфессиональной ситуации на Западной Украине, коснулись проблемы урегулирования балканского конфликта. Во встрече приняли участие апостольский администратор для католиков латинского обряда Европейской части России архиепископ Тадеуш Кондрусевич и сотрудник Секретариата ОВЦС МП по межхристианским связям Владимир Кучумов.

15 июня секретарь ОВЦС МП иеромонах Иларион (Алфеев) принял делегацию католического движения «Новый катехуменат» во главе с координатором катехизаторов, действующих в России, священником Северино Пицанелли. В ходе беседы иеромонах Иларион указал на трудности, существующие в отношениях между Русской Православной и Римско-Католической Церквями, подчеркнув недопустимость любых форм прозелитизма.

5 июля Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II принял находившегося с визитом в России примаза Польши кардинала Иосифа Глемпа по его просьбе. В ходе беседы Святейший Патриарх Алексий II рассказал высокому гостю о жизни Русской Православной Церкви. В то же время Его Святейшество особо отметил, что усилия наших Церквей должны быть направлены на разрешение наиболее острых проблем межцерковных отношений и прежде всего на незамедлительное погашение продолжающегося межконфессионального конфликта на Западной Украине. На встрече присутствовали: со стороны Римско-Католической Церкви — апостольский администратор для католиков латинского обряда Европейской части России архиепископ Тадеуш Кондрусевич, секретарь Представительства Святого Престола в Российской Федерации монсиньор Марек Сольчиньский; от Московского Патриархата: секретарь Святейшего Патриарха протопресвитер Матфей Стаднюк и сотрудник Секретариата ОВЦС МП по межхристианским связям священник Владимир Кучумов. В то же день кардинал Глемп и сопровождающие его лица посетили Храм Христа Спасителя.

16-18 сентября в монастыре Бозе (провинция Пьемонт, северная Италия) проходил очередной ежегодный международный симпозиум, посвященный различным аспектам истории и духовности Русской Православной Церкви — «Русская Православная Церковь с 1943 года до наших дней». В работе симпозиума приняла участие делегация Русской Православной Церкви во

главе с Председателем ОВЦС МП митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом. В состав делегации входили также архиепископ Волгоградский и Камышинский Герман, секретарь ОВЦС МП по межхристианским связям иеромонах Иларион (Алфеев) и настоятель Подворья Московского Патриархата в Бари священник Владимир Кучумов. На конференции присутствовали видные специалисты по истории Церкви, богословы, историки культуры. 16 сентября митрополит Кирилл выступил с докладом на тему «Русская Православная Церковь в канун третьего тысячелетия», в котором представил подробный анализ истории и нынешнего положения Русской Православной Церкви, остановился на проблемах внутрицерковной жизни, выделил основные направления ее дальнейшего развития. Выступления митрополита Кирилла вызвало живой отклик участников конференции, а также имело широкий резонанс в итальянских средствах массовой информации. Митрополит Кирилл посетил Миланскую, Тридентскую и Веронскую епархии Римско-Католической Церкви. 15 сентября в Милане состоялась встреча митрополита Кирилла с архиепископом Миланским кардиналом Карло Мария Мартини, во время которой обсуждалось, в ряду прочего, и состояние межхристианского диалога накануне Великого Юбилея — 2000-летия Пришествия в мир Христа Спасителя. 17 сентября в Бозе митрополит Кирилл имел продолжительную беседу с архиепископом Туринским Северино Полетто, который передал в дар для Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и митрополита Кирилла две факсимильные копии Плащаницы Христа Спасителя, хранящейся в кафедральном соборе Турина. 18 сентября Председатель ОВЦС МП посетил Тренто, где выступил перед участниками общего епархиального собрания Тридентской епархии Римско-католической церкви и имел встречи с архиепископом Луиджи Брессаном. Вечером 18 сентября митрополит Кирилл посетил Верону, где состоялись встречи с епископом Веронским Флавио Роберто Карраро.

22 ноября состоялась встреча делегаций ОВЦС МП во главе с митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом и Папского Совета по содействию христианскому единству во главе с его председателем кардиналом Эдвардом Кассиди. Помимо кардинала Кассиди, в состав делегации Ватикана входили: секретарь Папского Совета по содействию христианскому единству епископ Вальтер Каспер и сотрудник Совета священник Иосиф Май. Во встрече также принимал участие Представитель Святого Престола при Российской Федерации архиепископ Джон

Буковский. Основной целью прибытия данной делегации представителей Ватикана в Москву было участие в Международной конференции, посвященной 2000-летию христианства, организованной Христианским межконфессиональным консультативным комитетом (ХМКК). На вышеуказанной встрече были обсуждены вопросы, являющиеся главными препятствиями на пути улучшения отношений между Русской Православной и Римско-католической Церквами — о ситуации с униатами на Западной Украине и прозелитизме. Вместе с тем, были обсуждены и возможные направления развития двустороннего диалога. Со стороны ОВЦС МП во встрече также принимали участие: секретарь по межхристианским связям иеромонах Иларион (Алфеев), настоятель Подворья Московского Патриархата в Бари (Италия) священник Владимир Кучумов, сотрудник Секретариата по межхристианским связям И.Е. Выжанов. 13 декабря Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II принял Государственного секретаря Ватикана кардинала Анджело Содано, совершившего освящение католического храма Непорочного Зачатия в Москве. В ходе состоявшейся беседы была обсуждена межконфессиональная ситуация на Западной Украине. Кардинал Содано также ставил вопрос о возможности встречи Папы с предстоятелями Православных Церквей и со Святейшим Патриархом Алексием II. Во встрече принимал участие секретарь ОВЦС МП по межхристианским связям иеромонах Иларион (Алфеев).

И наконец, что касается отношений наших Церквей в 2000 году, то с 9 по 19 апреля в Балтиморе (США) состоялось восьмое пленарное заседание Смешанной комиссии по диалогу между Православной и Римско-католической Церквами. В ходе заседания были выявлены серьезные расхождения между сторонами в вопросе о статусе Греко-католических (униатских) церквей. Для православных неприемлема не только уния как метод достижения единства (с чем обе стороны согласились в Баламанде в 1993 году), но и сам экклезиологический статус Греко-Католических Церквей, существующих на канонической территории Православных Церквей параллельно с последними. Католикам же статус униатских церквей представляется нормальным, поскольку они находятся в общении с Римским Престолом. В ходе многодневных напряженных переговоров так и не удалось достичь согласия по данному вопросу, в результате чего совместный документ об «экклезиологических и канонических последствиях униатства» не был подписан. По словам митрополита

Смоленского и Калининградского Кирилла, «ситуация, сложившаяся в Балтиморе, свидетельствует об ужесточении позиции Римско-католической церкви в ее диалоге с Православием. Дальнейшее продвижение в обсуждении вопроса унии практически заблокировано»⁶³.

5 сентября 2000 года была опубликована декларация *Dominus Jesus*, подготовленная ватиканской конгрегацией по вопросам вероучения, возглавляемой кардиналом Йозефом Ратцингером. В этом последнем по времени документе излагается классическое догматическое учение Католической церкви. В частности, в нем говорится: «От верующих католиков требуется исповедовать, что существует историческая продолжительность, укорененная в апостольском преемстве (см.: II Ватиканский собор, Догматическая конституция «*Lumen gentium*», 20) между Церковью, основанной Христом, и Католической Церковью, это единственная Церковь Христа, <...> которую наш Спаситель после Своего Воскресения вверил папскому полечению Петра (Ин. 21:17), уполномочив его и прочих апостолов распространять ее и управлять ею <...> Эта Церковь, созданная и организованная как общество в этом мире, имеет свое существование в Католической Церкви, управляемой Преемником Петра и епископами, находящимися в общении с ним <...> Те Церкви и церковные общины, которые пока не находятся в полном общении с Католической Церковью, черпают свою действенность из самой полноты благодати и истины, вверенной Католической Церкви». Помимо этого, делается еще ряд утверждений, после которых Президент Совета Евангелических Церквей Германии Манфред Кок назвал декларацию *Dominus Jesus* «шагом назад в экуменических отношениях». Подобная негативная оценка прозвучала и в заявлении архиепископа Кентерберийского Джорджа Кари.

* * *

Итак, на основании вышеизложенных материалов видно, что ситуация с греко-католиками на Украине и с католическим прозелитизмом на всем постсоветском пространстве не имеет тенденций к стабилизации. Эти две проблемы (униатство и прозелитизм), появившиеся в отношениях с Римско-католической церковью на рубеже 80-90-х годов, до сих пор сохраняют свою остроту и задают определенную тональность на всех без исключения встречах представителей Московского Патриархата и Святого Престола. Переговорный процесс по урегулированию

украинского кризиса показал, что, к большому сожалению, католическая сторона, как правило, применяет политику двойных стандартов, когда на официальных встречах, пленарных заседаниях, совместных коммюнике уния как метод достижения единства осуждается, а на практике не делается ничего для улучшения дел на Западной Украине. На всех двусторонних встречах делегация Русской Православной Церкви была вынуждена из года в год обращать внимание представителей Ватикана на одни и те же факты нарушения гражданских и имущественных прав православных верующих. Создается впечатление, что Рим вполне устраивает существующее положение, и предпринимать какие-либо принципиальные шаги для его изменения он не намерен.

Вторая наиболее насущная проблема в наших взаимоотношениях — католический прозелитизм на канонической территории Русской Православной Церкви. Она также неизменно затрагивалась на всех встречах. Но если в случае с межконфессиональной ситуацией на Украине стороны пришли к согласию в том, что такая проблема есть и требует немедленного разрешения, то в вопросе о католической экспансии наша Церковь постоянно сталкивается с тем, что Ватикан отрицает сам факт подобной прозелитической деятельности. В лучшем случае, отдельные иерархи Римско-католической церкви ссылаются на невозможность контроля за деятельностью различных орденов и миссионерских организаций из-за их автономности и отсутствия канонической подчиненности местному епископу. Однако взаимодействие местной католической иерархии с подобными структурами очевидно: представители последних зачастую занимают руководящие посты как на епархиальном, так и на приходском уровнях. Все заверения о недопустимости вторжения на традиционную православную территорию является ничем иным, как тактическим ходом в давно известной стратегии — распространении католического влияния любой ценой на возможно большем пространстве.

В связи с разделением проблемы наших взаимоотношений на два крупных блока имеет смысл обратиться к мнению профессиональных исследователей в оценке сложившейся ситуации и возможных направлений развития диалога с РКЦ. Итак, согласно высказыванию священника Владимира Кучумова, сотрудника Секретариата ОВЦС МП по межхристианским связям, характерными чертами положения на Украине можно считать следующее:

1. По признанию правящих архиереев западно-украинских епархий УПЦ МП, былая напряженность межконфес-

сионального конфликта на Западной Украине значительно ослабла, что вряд ли следует считать «урегулированием» этого конфликта, поскольку «все, что униаты могли захватить, уже ими захвачено». Этим же объясняется и сокращение агрессивных антиправославных выпадов в униатской прессе.

2. Украинская греко-католическая церковь в таких условиях охотнее идет на диалог с Украинской Православной Церковью Московского Патриархата, рассчитывая на переговоры с позиции силы. Переговоры между двумя Церквями, проходившие в июне-июле 1998 года в Вене при посредничестве «Про Ориенте», которые формально завершились приемлемым, по признанию архиепископа Августина, коммюнике, но оказались фактически безрезультатными, поскольку греко-католики отказались затем от совместной пресс-конференции по их итогам.

3. Православные оказались на Западной Украине на положении религиозного меньшинства и вынуждены искать формы мирного сосуществования с Украинской греко-католической церковью (пример — добрые личные отношения архиепископа Августина и кардинала Л. Гузара), воздерживаясь от полемики в СМИ.

4. Папский Совет действительно не имеет достаточных рычагов влияния на западно-украинских униатов, националистически настроенных. «Либеральный» и «проримский» кардинал Л. Гузар вынужден считаться с националистическими настроениями значительной части своей паствы, ненавидящей «москальщину» и одновременно жаждущей независимости от Рима. Римо-католики на Западной Украине, большей частью поляки, по наблюдениям, также чувствуют себя в Галиции не совсем уютно.

5. В условиях, когда униаты ощущают себя полными хозяевами на Западной Украине, обладая огромным количеством приходов, в условиях беспрецедентного раскола Православия на Украине, представляется целесообразным предпринять значительные усилия для преодоления раскола, что создало бы предпосылки для успешной борьбы с греко-католической экспансией на Восточной Украине и в некоторых районах Российской Федерации.

Что касается прозелитской проблематики, то поскольку одна из причин прозелитства и искаженного понимания миссии лежит в различном подходе в сфере экклезиологии и сотериологии, а изучение разделяющих нас с католиками экклезиологических и сотериологических вопросов далеко до завершения, то, по мнению сотрудника Секретариата по межхристианским связям

И. Е. Выжанова, в сегодняшней ситуации единственным разумным выходом представляется перенесение всех недоуменных вопросов, возникающих в наших взаимоотношениях с католиками, в область христианской этики. Кроме того, следует добиваться неукоснительного выполнения обоюдных договоренностей, достигнутых на двусторонних встречах в период с 1990 по 2000 год, а в случае несоблюдения соглашений требовать публичного осуждения тех или иных фактов обеими Церквами. Среди возможных направлений развития отношений с Римско-католической церковью, И. Е. Выжанов указывает, в частности, следующие:

- Взаимное ознакомление сторон с межконфессиональной ситуацией в районах совместного проживания католиков и православных, греко-католиков и православных.

- Совместное рассмотрение богословских проблем, поднятых Баламандским документом 1993 года, ввиду критики в адрес этого документа в обеих Церквях.

- Согласование пастырской деятельности на канонической территории Русской Православной Церкви во избежание прозелитизма.

- Выяснение отношения двух Церквей к Всемирному Совету Церквей и экуменическому движению в целом. Обмен опытом в области борьбы с распространением и деятельностью тоталитарных сект.

- Обмен опытом в области сотрудничества Церкви с Вооруженными Силами, отношения к войне, пастырского окормления военнослужащих, капелланской службы, работу с родственниками погибших.

- Сотрудничество между Церквями в сфере богословского образования, катехизации, обмена учебными программами, студентами, преподавателями.

- Сотрудничество в сфере издательской деятельности.

- Диалог на региональном уровне — епископских конференций, епархий, приходов и учебных заведений.

В то же время нельзя не отметить, что существует целый ряд положительных моментов в отношениях между нашими Церквями. Прежде всего это касается связей с отдельными епархиями Римско-католической церкви, например, Северной Италии и Германии. Позитивно развивается сотрудничество с различными католическими благотворительными организациями, такими как «Реновабис», «Каритас», «Церковь в беде». Одним из видимых результатов этого сотрудничества явилась совместная организация в рамках ХМКК Международной конференции, посвященной 2000-летию Пришествия в мир Спасителя, которая состоя-

лась в ноябре 1999 года в Москве. Стало доброй традицией и наше сотрудничество с католиками в научно-богословской сфере, несмотря на отсутствие официального богословского диалога. Яркий пример этого — ежегодные симпозиумы по русской духовности, организуемые итальянским монастырем Боэе и характеризующиеся высоким научным уровнем.

Все эти положительные примеры нашего сотрудничества лишь раз подчеркивают необходимость существенного улучшения всего комплекса отношений с Римско-католической Церковью. Крайне необходимо возобновить полноценный православно-католический диалог, который будет безусловно полезен для обеих Церквей в плане лучшего понимания друг друга и избежания в будущем шагов, ущемляющих интересы партнера по диалогу. Препятствия на пути к таким искренним и добрососедским отношениям — конфликт с униатами и прозелитизм. Очевидно, что обе эти проблемы нуждаются в скорейшем разрешении, без чего невозможен какой-либо прогресс в нашем диалоге с Римом. Здесь, как заявил на Архиерейском Соборе Председатель ОВЦС МП митрополит Кирилл, «многое зависит от католической стороны, от ее решимости не на словах, а на деле изменить ситуацию к лучшему, ее готовности выполнять совместно принимаемые решения»⁶⁴.

Примечания

¹ Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе. М., 2000.

² Информационный бюллетень ОВЦС МП, 9, 1997. С. 9.

³ Отчет о поездке в ФРГ для участия в диалоге православных с католиками. Архиепископ Ровенский и Острожский Ириней (Середний). М., 18.06.1990.

⁴ Заявление Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Поместными Православными Церквами и Римско-католической церковью на шестой пленарной сессии во Фрайзинге, Мюнхен, 6-16 июня 1990 г.

⁵ Информационный бюллетень ОВЦС МП, 9, 1997. С. 10.

⁶ Заявление Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Поместными Православными Церквами и Римско-католической церковью на шестой пленарной сессии во Фрайзинге, Мюнхен, 6-16 июня 1990 г., п. 6.2.

⁷ *Occervatore romano*, 15. 16 апреля 1991. С. 1.

⁸ *Evangelii nuntiandi*, 1975. P. 52.

⁹ *Redemptoris missio*, 1990. P. 33.

¹⁰ Ульрих Л., проф. Миссия и евангелизация Европы сегодня. Доклад на V экуменической встрече 13-17 ноября 1991 г. Испания.

¹¹ Протокол встречи в Женеве делегаций Святого Престола и Московского Патриархата 2-3 марта 1992 г.

¹² Цит. по: Бобринский Б., прот. Униатство в свете противостоящих друг другу эkkлeзиологий. Доклад на заседании «Восточные католические церкви и экуменизм». Шевтонь, Бельгия. 1-4 сентября 1992 г.

¹³ Там же.

¹⁴ Полный текст см. в: Информационный Бюллетень ОВЦС МП, 9, 1997. С.13-18.

¹⁵ Там же. С. 11.

¹⁶ См. приложение к протоколу заседания президиума Синодальной богословской комиссии от 16 июля 1997 г.

¹⁷ Там же. С. 1-6.

¹⁸ Православно-Католический комитет Франции по поводу Баламандского документа по униатству. Шатнэ-Малабри, 19 ноября 1993 г.

¹⁹ Там же.

²⁰ «Русь Православная», 48, приложение к «Советской России» от 6 марта 1997 г.

²¹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Комментарий к Баламандскому документу. СПб., 18 апреля 1997 г.

²² Там же. С. 5.

²³ Баламанд. Критический комментарий к тексту: 15 марта 1994 г. (Пер. с фр.).

²⁴ Там же. С. 3.

²⁵ См. протокол заседания Президиума СБК РПЦ 18 апреля 1997 г.

²⁶ Там же. С. 4, 7.

²⁷ Трансальпийские редemptористы. Проспект. Жуанвилль, Франция.

²⁸ Украинская греко-католическая церковь и Баламандские экуменические соглашения. Послание кардинала Мирослава Любачивского кардиналу Эдварду Идрис Кассиди. Рим. 2 августа 1993 г.

²⁹ Там же. С. 4-5.

³⁰ Пастырское обращение блаженнейшего Мирослава Ивана, кардинала Любачивского, про единство святых церквей. Львов, 7 апреля 1994 г. С. 16.

³¹ Там же. С. 19.

³² Баламандский документ, п. 23.

³³ Там же.

³⁴ Пастырское обращение, с. 20.

³⁵ Там же. С. 20.

³⁶ Там же.

³⁷ Информационный Бюллетень ОВЦС МП, 9, 1997. С. 12.

³⁸ Письмо епископа Ивано-Франковского и Коломыйского Николая на имя Святейшего Патриарха Алексия II от 28 октября 1994 г.

³⁹ Консультация ВСЦ по проблемам прозелитизма. Православное понимание миссии и прозелитизма. Заключительный документ. Сергиев Посад, 26-29 июня 1995 г. С. 3.

⁴⁰ Там же. С. 4.

⁴¹ Там же. С. 5-6.

⁴² Проблема прозелитизма и призвание к общему свидетельству. Аналитический документ совместной рабочей группы ВСЦ/РКЦ от 22.09.1995 г. Женева.

⁴³ Там же. С. 9.

⁴⁴ Там же. С. 10.

⁴⁵ Там же. С. 14.

⁴⁶ *Зуттнер Е., проф.* Задача Католической Церкви для России и для других стран СНГ. 17 марта 1995 г.

⁴⁷ Там же. С. 2.

⁴⁸ Там же. С. 5.

⁴⁹ *Верт Й., еп.* Задачи католических священников в Сибири. 1995.

⁵⁰ *Берш Н. свящ.* Католическая диаспора в Средней Азии. 1995.

⁵¹ Письмо от 29 декабря 1995 г.

⁵² Письмо архиепископу Т. Кондрусевичу. С. 4.

⁵³ Информационный бюллетень ОВЦС МП., 13 декабря 1996 г. Консультация по вопросу прозелитизма.

⁵⁴ Там же. С. 4.

⁵⁵ Там же. С. 5.

⁵⁶ Конференция «Всемирная миссия и евангелизации». Сальвадор, Баия, Бразилия. 24 ноября-3 декабря 1996 г. Заключительный документ. С. 3.

⁵⁷ Там же. С. 6.

⁵⁸ Архив католического сектора ОВЦС МП, 6. г.

⁵⁹ Там же. С. 1.

⁶⁰ Там же. С. 5.

⁶¹ Там же. С. 6.

⁶² *Дюпре А.* Ответное послание. Ватикан, 27 июня 1996 г.

⁶³ Доклад Председателя ОВЦС МП митрополита Кирилла на Архиерейском Соборе в Москве. 2000 г.

⁶⁴ Там же.

А. О. ЯСТРЕБОВ

**XI КНИГА «ЕВАНГЕЛЬСКОГО ПРИГОТОВЛЕНИЯ»
ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО**

Выдающийся церковный писатель IV века Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской, известен, в первую очередь, благодаря своей «Церковной Истории». Значение этого труда для последующих поколений христиан трудно переоценить, и его автор с полным правом именуется «отцом церковной истории». Он был свидетелем необычайно сложной эпохи в истории Римского государства и христианской Церкви и непосредственным участником ее событий. «Евсевию Кесарийскому суждено было послужить Церкви Божией во время тяжких ее страданий и во время торжества ее... В глазах его производились самые напряженные усилия язычников подавить христианство, и он сам на себе испытал тягость последнего гонения, но он же был свидетелем — провозвестником окончательной победы христианской веры над языческой»¹. Вместе с тем Евсевия интересовала не только история, но и апологетика: он, строго говоря, и историей занимался также в апологетических целях, поскольку доказывал язычникам древность, а тем самым легитимность существования христианской веры.

Именно апологетическими целями обусловлено создание «Евангельского Приготовления». Апологетика Евсевия обращена прежде всего к языческой интеллигенции, и потому его полемика с паганизмом носит преимущественно интеллектуальный характер: этим объясняется тот факт, что как данное, так и другие полемические сочинения Евсевия свободны от эмоционального накала и обличительного пафоса подобной литературы прежних веков, когда вера Христова была преследуема властями империи. В частности, для «Евангельского Приготовления» главным является последовательное проведение мысли, которая оказалась

чрезвычайно востребованной всей последующей христианской традицией и не потеряла своего значения до сих пор: а именно, Евсевий последовательно стремится доказать, что истина до Рождества Христова по милости Божией открывалась и язычникам. В связи с таким подходом можно было проводить защиту христианских догматов с опорой на языческие положения и тексты, которые использовались не только для того, чтобы показать противоречия и ложный характер языческой религии, но и для подтверждения истины христианства.

Время, когда писалось «Евангельское Приготовление», предъявляло свои требования к сочинениям апологетического жанра: стало необходимо глубже изучать доводы оппонентов, особенно активизировавшихся в этот период. С другой стороны, изучение античной философии с необходимостью приводило к поразительным результатам: оказывалось, что определенные направления философской мысли язычников — как древних времен, так и ближайшего прошлого — не противоположны, а созвучны догматам веры, что могло стать весомым аргументом против тех, кто атаковал христианство с позиций разума. Такие особенности апологетики Евсевия придают особый интерес специальному исследованию влияния на него философского наследия, и прежде всего платонизма, понимаемого в широком смысле — от Платона до Плотина и его ближайших учеников; в частности, именно традиция платонизма весьма ярко представлена в рассматриваемом нами тексте «Евангельского Приготовления». Именно поэтому этот труд представляет большой интерес и с точки зрения истории философии. Оно является уникальным источником по философии Среднего платонизма; кроме того, Евсевий в данном сочинении знакомит нас с межшкольной философской полемикой I-III веков по Рождестве Христовом. Именно эти особенности делают рассматриваемое произведение Евсевия, с одной стороны, чрезвычайно важным, а с другой, сложным для восприятия и изучения. Необходимо отметить также, что текст «Евангельского Приготовления» сравнительно недавно был хорошо издан. Подготовленное Карлом Мрасом образцовое издание из-за Второй мировой войны увидело свет только в 50-е годы XX столетия. Второе современное критическое издание текста готовилось силами специалистов в серии *Sources Chrétiennes* в 70-80-е годы. С этим связано и то обстоятельство, что фрагменты ряда платоников, цитируемых Евсевием в этой книге, впервые были изданы тоже относительно недавно.

Таким образом, тема «Евсевий и платонизм», будет ли она рассматриваться с богословской или с историко-философской

точек зрения, оказывается основной при рассмотрении ХІ книги «Евангельского Приготовления», перевод которой предлагается ниже.

Книга ХІ включает в себя тщательно составленное введение, ясно демонстрирующее намерение автора и обнаруживающее более важную тему, нежели та, которую он готовился рассмотреть раньше².

«Настоящая книга — пишет Евсевий — спешит, наконец, вернуть, подобно некоему долгу, данное обещание»³. Он добавляет затем, что хочет, «остановившись на многих, если не на всех пунктах учения, осветить согласие философов с еврейскими оракулами»⁴. Евсевий создает определенную схему ветхозаветного учения и того, что он считает мнением Платона наиболее известного и близкого христианскому богословию автора, который призван представить всю греческую мысль. По каждому вопросу он проводит между ними параллели. Некоторые новые черты, появляющиеся в этой книге, будут характерны и для двух последующих. В трех книгах автор проводит параллель между Платоном и Моисеем: он заканчивает 1-ю книгу этой «трилогии» замечанием, что она «требуется значительно большего объема» (ХІ, 38, 10, 7).

Две другие книги будут дополнять первую, добавляя то, чего недоставало в ней [ХІІ, 1, 1, 2 (τὰ ἐνδεόντα)].

Содержание ХІ книги

Впрочем, этот недостаток не столь велик, и книга содержит все существенные аспекты «философии», как ее понимал Евсевий. После того как автор показал, что Платон и Моисей видели в ней единое целое, разделяющееся на три аспекта — этику, логику и «физиологию», он доказывает присутствие в еврейской философии первых двух — этики и логики, а затем приступает к рассмотрению основных предметов метафизики. Итак, предметы исследования книги выстраиваются следующим образом:

1. Бог (главы 9-20):
 - а) Бог мира (главы 9-13);
 - б) Вторая Причина (главы 14-19);
 - в) Три первые Ипостаси (глава 20).

2. Сущности умозрительные или идеи (главы 21-25).
3. Силы, противоположные им (злые) (глава 26).
4. Бессмертие души (главы 27-28).
5. Возникновение, природа и совершенство мира (главы 29-32).
6. Воскресение мертвых, небесная земля и страшный суд (главы 33-38).

Очевидно, что после такого обширного исследования не могло идти речи о сколько-нибудь серьезном дополнении и так уже тщательно изложенного учения.

Место книги XI в «Евангельском Приготовлении»

Положение рассматриваемой книги в трактате требует некоторых замечаний. Эта книга открывает собой весьма важную часть труда: сопоставление греческой философии и учения Моисея, охватывающее пять последних книг произведения. Вместе с тем, включение этой части работы в общий план «Евангельского Приготовления» кажется продиктованным скорее внешними обстоятельствами, нежели первоначальным замыслом автора.

План трактата

Евсевий обращается к читателям, благожелательно относящимся к христианству, но являющимся язычниками по рождению и воспитанию⁵. Он хочет продемонстрировать им крепость христианской истины, предлагая прочесть и понять Библию: такое упражнение, полагает автор, нуждается в «приготовлении», и он собирается постепенно вводить читателя в «Евангельское Приготовление». Итак, он объявляет свой план⁶: вначале предлагает разобрать недостатки язычества, затем сообщает знание о еврейском учении, и, наконец, Евсевий налагает поверх всего, подобно печати, евангельское благовестие, чтобы подвести окончательный итог этого восхождения (I, 6, 6, 3-4). Автор совершенно прав, когда заранее перечисляет различные этапы этой эволюции. Он исследует в первую очередь начальную космогонию, древнее суеверие, учения египетские и финикийские; затем идет рассмотрение эллинизма, рассуждение о зарождении мифологии, затем о ее космической интерпретации, оракулах и, наконец, разбирается «то благочестивое, что содержится в благородной философии Эллинов» (I, 6, 5, 9-10). После выяснения всего этого, говорит Евсевий, мы подойдем к еврейской философии, отличая, конечно, Евреев от иудеев, для того, чтобы поместить на вершине здания наше собственное богословие.

Этот план, совершенный своей логикой, обещает нам восхождение по ступеням ошибок к христианской истине. Вместе с тем, «Евангельское Приготовление» не ведет нас этой дорогой. Когда мы достигаем окончания всего труда (XV, 1), то находим там общий вывод, который очевидным образом отличается от первоначального плана. Вот краткий анализ работы:

— Три книги рассказывают нам об ошибке политеизма (здесь мы можем вспомнить развитие первичной космологии, зарождение идолопоклонства, египетские и финикийские доктрины, системы греческих мифологов и поэтов).

— Три следующие книги повествуют об оракулах и проблеме фатализма (важной теме, занимающей третью часть в изложении, посвященном эллинизму).

— Но вот вступают три книги, рассказывающие о Евреях, и только с хорошей стороны. Мы находим там вершину совершенства древнего человека, совершенства как интеллектуального, так и религиозного и считаем, что мы уже близки к обещанному завершению: в самом деле, Евсевий должен приступить к изложению христианского учения. Однако еще не время: после рассуждения о Евреях он возвращается к эллинской мысли в аспекте самом важном — ее философии. Таким образом, мы не осуществляем постепенного восхождения, потому что эллинская философия, как бы она ни была значительна, далека от того, чтобы иметь для Евсевия ценность, которую имеет философия Евреев. К тому же, после рассказа о греческой философии в ее сравнении с ветхозаветным учением совершенно неуместно говорить о ней дважды. Итак, Евсевий вынужден или сослаться, или повториться в книге XI, где похожими словами говорится о предметах, изложенных в книге VII.

Очевидно, что такое расположение материала продиктовано логической необходимостью, до некоторой степени повлиявшей на проект в процессе подготовки труда. Все это необходимо знать для того, чтобы понять ход мысли автора.

Евсевий и греческая философия

Евсевий, заканчивая «Евангельское Приготовление», недоумевает по поводу противоречивости мнений греческих философов. С другой стороны, говоря о платонизме и других философских системах он выражает «великое восхищение» (XIV, 1, 2) мыслителями древности. К тому же он обращается к интеллектуальной элите, требовавшей назвать имя Высшего Разума и веры, которую он исповедывал (I, 2, 1-4). Наконец, мысль Евсевия,

очевидно, стремится к рассудительности и мудрости: упреки, адресованные философии, основываются на ее иррациональных моментах.

Итак, естественно, что автор стремится четко отделить от демонизма и языческих суеверий древнюю мудрость и трезвость сознания. Следовательно, в изложении греческих верований он уделяет особое место философии. Эта последняя расположена во второй части труда. Но не с ней, а с «философией» древних Евреев (VII, 1.), представленной им ранее, Евсевий переходит от безумия к мудрости.

Философия, говорит апологет, уступает ветхозаветному учению. Ведь сама природа ставит ее ниже еврейского богословия. Вся VII книга свидетельствует, несмотря на то, что Евреи уступали Грекам глубиной философской мудрости, о присутствии у них знания о Боге [θεογνωσία], богомудрия [θεοσοφία]: пророков он называет богословами [θεολόγοι], людьми, которые отражали божественный свет и которые сокрушили своей убежденностью человеческую мудрость. Последняя может опираться только на диалектические построения, будучи лишена божественного откровения: она движется ощупью и находит истину гадательно. Евсевий не отделяет философию от религии; выдумки человеческого ума никогда не были объектом ни его любопытства, ни, тем более, восхищения. От Евреев исходит добродетель, и Пришествие Спасителя вносит мир во вселенную (I, 4, 4). Если все же автор находит у человеческого разума присущую и необходимую ему способность достижения истинной философии, то это внушенное Богом понятие справедливости, и представление о том, что оно дано не свыше, приводит Евсевия в негодование, в этом он видит испорченность разума (VII, 2). Истинным объектом познания для философа может быть только Бог; в дальнейшем игра диалектики не имеет большого значения. И все же познание истины и жизнь в согласии с ней являются для него «философией».

Евсевий разделяет мнение о том, что философия есть открытие истины, данное изначально и спрятанное во тьме веков⁷. Не только «внешняя» ученость, но также и апологетическая традиция Церкви передают ему эту концепцию философии: достоинство мысли не в том, чтобы совершенствоваться в знании, но в том, чтобы обрести истину и остаться верным ей. Нумений, например, сожалеет, что последователи Платона не были верны своему учителю; для Евсевия, как впрочем уже и для Иустина, весьма важно доказать божественное учреждение этой школы⁸, —

по крайней мере, таково обычное направление мысли нашего автора.

Итак, если античная философия имеет какую-либо ценность, если она проповедует мудрость перед лицом безрассудного суеверия и несет в себе крупницы истины, то это потому только, что она сохранила нечто из первоначального откровения. Однако было бы не совсем тактично рассказывать о ее свете сразу после упоминания о тьме языческого невежества; таким образом, логика и история внушили Евсевию рассказать прежде о Евреях, чтобы затем изъяснить и вынести суждение о «столь превознесенной» философии греков (VII, 1).

Евсевий находит у Платона мысли, близкие к традиции Священного Писания: философ приходит к этому не только и не столько благодаря своему гению, сколько благодаря счастливой встрече с истиной. Иногда, впрочем, он приходит к ложным выводам: так бывает в случае отклонения мысли Платона от положений Моисея.

Таким образом, платонизм, в той мере, в какой он образует связное целое, является не чем иным, как формулированием в понятиях философии, четких и ясных, истины Священного Писания. Конечно, в известной своей части, она остается загадкой, но там, где ее коснулся Платон, складывается иная картина: философия становится ясным выражением учений, переданных ему «откровением Варваров».

Из этого следует, что платонизм, как он предлагается для рассмотрения Евсевием, представляет собой отражение мысли Моисея. В XI книге Евсевий представляет только этот, «позитивный», аспект этой системы, главным образом, ее метафизику; наш автор, конечно, не обойдет вниманием и ее недостатки: в книге XIII разбираются ошибки платоновской философии.

Интересно, что, вопреки ходу мысли Платона, отличительной чертой его философии, как она представлена здесь Евсевием, является догматизм. Мы обращаем внимание на то, что в манере подачи общих идей и отдельных мыслей философа не сохраняется заложенный в них автором предположительный характер: например, в разговоре о языковой этимологии, разбираемой в «Кратиле», Евсевий дает понять, что предмет рассмотрения не относится к области предположений, но представляет собой законченное учение, не требующее доработки. Это в особенности заметно, когда платоновские тексты даются параллельно с библейскими. Платон выступает как учитель, преподающий истинное учение, как говорит Атик, давая ему такую характери-

стику: «Платон <...> человек совершенный от природы и <...> как бы посланный богами...» (XI, 2, 4).

Далее, мы подробно остановились на том, что Евсевий активно прибегает к помощи толкователей текста Платона — как языческих, так и христианских. Часто он основывает свою личную интерпретацию какой-то мысли на соображениях комментаторов. В связи с этим следует помнить, что экзегеты Среднего платонизма или неоплатонизма представляют, по сути, свое собственное «бытие» Платона, свою идею Логоса, объединяющего умопостигаемый мир, свою концепцию триады первых ипостасей, которые они неизменно находят у Платона. Благодаря их комментариям первоначальная мысль философа зачастую сильнее-шим образом видоизменяется.

С другой стороны, Евсевий обращается к христианским толкователям учения Платона. В списке авторов, цитировавшихся им в разных книгах «Евангельского Приготовления», мы видим Иустина и Афинагора, Оригена и Климента. Несколько особняком стоит Филон Александрийский, представляя вместе средне-латоническую и библейскую традиции.

Евсевий демонстрирует и свое собственное видение платонизма. Конечно, говорить об оригинальности автора можно лишь оговорясь прежде, что мысли, высказываемые им, прежде звучали у апологетов: так, видя в Платоне последователя единобожия, он повторяет мысль Иустина, а когда Евсевий понимает, что, говоря «бог посреди богов», Платон имел в виду звезды, он следует за Афинагором.

Вообще же, надо сказать, что «платонизм Евсевия» не является продуктом придирчивой критики текста. Он очень благосклонно относится к Платону — намного доброжелательнее, чем другие апологеты, и в этом новизна его подхода; он также весьма своеобразно толкует отрывок из «Тимея» о бытии и становлении.

Таким образом, несмотря на старание автора представить платоновскую философию только в свидетельствах ее основоположника и его лучших комментаторов, несмотря на его личную сдержанность, в XI книге мы все же видим платонизм сквозь призму взглядов Евсевия Кесарийского.

Однако самой яркой чертой оригинальности «платонизма» Евсевия является его стремление обратиться к собственным словам Платона, безразлично, сопровождаемым комментариями или нет, которые притом цитируются большими отрывками. XI книга «Евангельского Приготовления» является в определенном смысле сборником платоновских текстов.

Прежде всего важно отметить особенность самого сборника, который, во-первых, включает в себя отрывки из «Кратила», введенные в комментарий Евсевия. Далее, он выбирает ряд текстов, помогающих ему представить Платона как богослова, знающего единого Бога Евреев и Его личное имя; Платон, по Евсевию, имеет понятие о Логосе и, возможно, предвидит догмат о Пресвятой Троице; он верит не только в бессмертие души, но и в воскресение мертвых и в последний суд.

Эта антология состоит по большей части из текстов достаточно известных и многократно комментировавшихся; отрывки, из которых она составлена, неравны по своему объему. Но, в общем, цитаты Евсевия более обширны, чем те, которые можно встретить у предыдущих комментаторов. Поэтому, в этой книге присутствуют богатство образов Платона, его фантазия и живой полет мысли. Евсевий приводит, пусть и в некотором беспорядке, тексты, обнаруживающие удивительное сходство между философской мыслью и библейским откровением. И хотя настоящая подборка платоновских текстов не является сколько-нибудь оригинальной, сборник все-таки не лишен особого колорита, благодаря, в первую очередь, нескольким текстам из «Политика», которые придают ему особый характер.

Тексты, представленные Евсеем, имеют неодинаковое качество с точки зрения верности букве диалогов Платона. Определенная их часть представляет собой различные модификации по отношению к оригинальной форме: порча возникает в силу разных причин, но не в последнюю очередь из-за непонимания цитирующим автором истинного смысла текста и, как следствие, попытки коррекции последнего; бывает, что Евсевий составляет цитату из двух отрывков одного диалога, пропуская значительную часть текста, и никак об этом не упоминает (как в случае с текстом, повествующем об идеях согласно Платону — XI, 23); текст может быть неожиданно прерван (например: XI, 20 «О трех первых сущностях»); путем изменения или пропуска некоторых слов, как в отрывке из «Послезакония», цитируемого по вопросу о «Второй Причине» (XI, 16, 1), Евсевий вкладывает особый, религиозный, смысл в эту фразу Платона; в тексте «Алкивиада», рассказывающем о бессмертии души, произошла замена: вместо $\alpha\lambda\epsilon\upsilon\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ в тексте Евсевия стоит $\psi\epsilon\upsilon\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\tau\omega\nu$, подразумевающее указание на евангельские блаженства. Вместе с тем можно говорить о том, что в целом использование Евсеем текста Платона не выходит за рамки традиционного подхода или, по крайней мере, очень близко к нему.

Таким образом, если резюмировать отношение Евсевия к философскому наследию Платона, учитывая тот факт, что иногда автор позволяет себе некое изменение его мысли, а также, в принципе, воспринимает Платона, как, впрочем, средне- и неоплатоническая традиция, в большей степени как богослова, чем автора диалогов, можно все же положительно утверждать, что философ является нам в XI книге «Евангельского Приготовления» как реальное лицо, преподающее нам свое реальное учение. Евсевий цитировал Платона с большим удовольствием, которое он испытывал от понимания его мысли, не делая при этом мелочных придирок к тому или иному «неудачному» слову. Можно сказать, что Евсевий уделял большее внимание не букве, а духу платоновских произведений; отсюда, несмотря на всю неточность при передаче текста, под пером нашего автора рождается такой живой образ этого великого человека.

Детальное рассмотрение наследия Евсевия Кесарийского убеждает нас в том, что его апологетика представляет собой новое, оригинальное слово в церковной науке того времени. В нескольких фундаментальных трудах он излагает сущность христианской веры и опровергает выдвигавшиеся против нее обвинения. События начала IV века с его жестокими гонениями, а затем признанием христианства государственной религией, несомненно, повлияли на автора «Евангельского Приготовления»: масштаб его произведений вполне соответствует масштабу происходивших изменений в Церкви, государстве и обществе. Евсевий предстает перед нами как богослов и историк, апологет и педагог. Его исторические, апологетические и катехизические произведения являются для нас энциклопедией христианского учения, изложенного каждый раз сообразно теме сочинения, но неизменно с предельной скрупулезностью и точностью, которые обнаруживают в Евсевии не только талантливого ученого, но и внимательного исследователя, осознающего огромную важность и необходимость своего труда для последующих поколений.

Переводы XI книги «Евангельского Приготовления» и комментарии к ней

Первое издание «Евангельского Приготовления» было осуществлено Робером Этьеном: *Robert Estienne. Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV. Lutetiae, ex officina Rob. Stefani, 1544.*

Затем следует издание Франсуа Вигера: *François Viger*. Paris, 1628, отличающееся высоким качеством текста и примечаний и прекрасным переводом. Именно он ввел разделение глав, принятое во всех последующих изданиях, кончая изданием Мраса. Нумерация страниц Вигера и разделение каждой страницы от «а» до «d» воспроизводятся на полях каждого издания. Минь приводит текст, перевод и примечания Вигера.

Издания XIX века: *F. A. Heinichen*. Leipzig, 1842-1843; *Th. Gaisford*. Oxford, 1843; *G. Dindorf*. Leipzig, 1867.

В начале XX века издание Гиффорда: *E. H. Gifford*. *Eusebii Pamphili Evangelicae Preparationis libri XV*. Oxford, 1903, было снабжено английским переводом и примечаниями.

Все эти издания превзойдены изданием К. Мраса: *Eusebius Werke, achter Band. Die Praeparatio evangelica (Griechische christliche Schriftsteller 43)*. I, кн. I-X, Berlin, 1954; II, кн. XI-XV, *ibid.* 1956.

Помимо упомянутых латинских и английского переводов есть также французские переводы: *Seguier de Saint-Brisson*. Paris, 1846 и *Migne*. Paris, 1843 (в последнем только «Евангельское Доказательство»).

На русский язык «Евангельское Приготовление» было до революции переведено священником Л. Петровым. К сожалению, этот перевод так и не был опубликован, и в настоящее время недоступен даже специалистам.

Настоящий перевод выполнен по изданию: *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique (Sources Chrétiennes № 292)*. Paris, 1982.

При переводе учитывались французский перевод Женевьев Фаврелль, а также издания отрывков философов, цитирующихся Евсевием — Аттика (под ред. Эд. де Пляса) и Нумения (под ред. К. Мраса), а также русский перевод «De orificio mundi» Филона Александрийского (выполнил А. В. Вдовиченко) и трактата «V, 1» Плотина (под общей ред. проф. Г. Малеванского).

В процессе подготовки текста перевода Платона принимались во внимание следующие издания: *Platon. Societe «Les belles lettres» I-XIII*. Paris, 1954-1976 и тексты серии «Loeb classical library», а также русские переводы диалогов этого философа, вышедшие в серии «Философское наследие» (*Платон. Соч. в 4-х т. М., 1993*), большинство из которых, однако, подверглись редактированию в связи с тем, что трактовки переводчиков Платона в упомянутом издании отличаются от тех, что подразумевались Евсевием, или в связи с тем, что тексты рукописей

Платона и Евсевия не совпадают. Поэтому, несмотря на стремление придерживаться традиционных переводов, в ряде случаев текст приходилось менять кардинально; случаи дословного цитирования какого-либо отрывка всякий раз оговариваются в сноске.

Примечания

¹ Сочинения Евсевия Памфила. СПб., 1848. Т. 1. С. 11.

² См.: *Geneviève Favrelle*. Introduction a livre XI de la Préparation Evangélique d'Eusèbe de Césarée. SC 292. Paris, 1982.

³ «Евангельское Приготовление» XI, 3,1-5.

⁴ Там же, XI, введение. Необходимо сразу же отметить, что автор, называя Священное Писание Ветхого Завета «еврейскими оракулами», ни в коем случае не хочет принизить достоинство последнего — такое словоупотребление связано, очевидно, с тем, что языческому читателю слово «оракул» было ближе и понятнее.

⁵ Там же, I, 1, 12, 4-6: «... *приготовление* хорошо выполнит свою задачу, служа общим воспитанием и введением и применяясь к тем, кто недавно пришел из язычества».

⁶ Евангельское Приготовление, I, 6, 5-7.

⁷ См. на эту тему: *A.-J. Festugière*. La révélation d'Hermès Trismégiste. Paris, 1949. I. P. 13; *É. des Places*. Introduction к изданию «Фрагментов» Нумения. Coll. des France. P. 22-23.

⁸ См.: Numénius, fr. 24 des Places; *Св. Иустин Философ*. Диалог с Трифоном Иудеем, 2, 2.

ЕВСЕВИЙ ПАМФИЛ

ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПРИГОТОВЛЕНИЕ¹

Книга XI

**Содержание XI книги
Евангельского Приготовления**

	Главы введение
О предмете данной книги	
Как философия Платона в самых важных аспектах последовала за философией Евреев	1
О трехчастности платоновской философии: выдержка из Аттика	2
Аристокл: о платоновской философии	3
Об этических положениях Евреев	4
О логическом учении Евреев	5
О правильности имен у Евреев	6
Учение Евреев о природе	7
О природе умопостигаемых сущностей	8
О сущем согласно Моисею и Платону	9
Нумений пифагореец: о том же самом предмете	10
Плутарх: о том же самом предмете	11
О том, что божество неизреченно	12
О том, что есть только один Бог	13
О Второй Причине Евреев и Платона	14
Филон: о Второй Причине	15
Платон: о Второй Причине	16
Плотин: о том же предмете	17
Нумений: о том же предмете	18
Амелий: о богословии Еврея	19
О трех начальных Ипостасях	20
О сущности блага	21
Нумений: о благе	22
Об идеях согласно Платону	23
Филон: об идеях согласно Платону	24

Климент: о том же предмете	25
Евреи и Платон: о враждебных силах	26
Евреи и Платон: о бессмертии души	27
Порфирий: о том же предмете	28
О том, что космос рожден	29
О небесных светилах	30
О том, что все дела Божии хороши	31
Об изменении и преобразовании мира	32
О возвращении мертвых к жизни	33
Еще о кончине мира	34
О том, как Платон рассказывает о воскресении мертвых в тех же самых словах, что и книги Евреев	35
Плутарх: о похожем предмете	36
О том, как Платон рассказывает о так называемой небесной земле сходно с Евреями	37
О том, что Платон верит в суд после смерти согласно с Евреями	38

Введение: о предмете данной книги

1 Предшествующая той, которую вы держите в руках, *Х книга Евангельского Приготовления*, составленная не из моих слов, но на основании внешних свидетельств, доказывала очевидность того, что Эллина, которые не принесли от себя ничего мудрого, кроме словесной изощренности и красоты речи, но заимствовали все у Варваров², были, в частности, осведомлены о священных текстах Евреев³, которыми они отчасти завладели и, таким образом, хотя они честолюбиво относятся к тому, что пишут сами, не сохранили своих рук чистыми от кражи. И это я говорю потому, что не мы их, как я сказал, но сами себя они называют ворами. **2** Более того, в той же книге⁴ мы узнали⁵ из сопоставления дат, что они весьма молоды как в отношении разума, так и по возрасту, очень далеко отставая от еврейской древности.

3 Вот о чем говорит предыдущая книга; что же касается настоящей, то она спешит, наконец, выполнить обещанное как некий долг и показать в определенных, если не во всех, догматических положениях согласие эллинских философов со священными текстами Евреев. Она, обратившись к самым выдающимся из них, называет главу⁶ всех, полагая, что надлежит выбрать из всех одного знатока вопроса — Платона, поскольку только он один, как нам кажется, превзойдя всех славой, будет достато-

чен для создания представления о предмете. **4** Но, по необходимости, для прояснения его мысли, я буду обращаться к свидетельствам его ревностных последователей и излагать их мнения для того, чтобы осуществить свое намерение. **5** Я должен учесть, однако, что наш автор не везде говорит точно, хотя в большинстве случаев он говорит согласно с истиной; конечно, кое-что из этого мы в надлежащее время вспомним — не для того, разумеется, чтобы укорить его, но чтобы нам оправдаться в том, почему мы считаем, что варварская философия предпочтительнее эллинской.

Глава 1⁷

Как философия Платона в самых важных аспектах последовала за философией Евреев

1 В то время как Платон разделил все философское знание на три части — физику, этику и логику⁸, — а затем, в свою очередь, физику разделил на созерцание вещей чувственных и познание бестелесных, ты можешь и у Евреев отыскать этот трехчастный образ учения: ясно ведь, что нечто подобное было распространено в их философии еще прежде рождения Платона. **2** Но прежде подобает послушать то, что говорит Платон, а уж потом рассмотреть положения Евреев. Мнения Платона я изложу с помощью его последователей. Среди философов платоновской школы выделяется знаменитый Атик, который приблизительно так излагает взгляды этого мужа в труде под названием *Против пытающихся объяснить философию Платона с помощью философии Аристотеля*.

Глава 2

Атик: о трехчастности платоновской философии⁹

1 «Итак, вся философия разделена на три части: на так называемую область этики, затем физики и, наконец, логики; первая часть делает каждого из нас человеком достойным, исправляет жизнь целых семейств к наилучшему состоянию и даже весь народ упорядочивает с помощью наилучшего государственного устройства и точнейших законов; вторая распространяется на знание божественных вещей: как самих начал и причин, так и всего остального, то есть того, что от них рождается и что Платон называет “познанием природы”¹⁰; а третья часть приме-

няется для рассмотрения и исследования первых двух. **2** Всем ясно, что Платон первым сумел собрать воедино все части философии, дотоле рассеянные и разбросанные — как кто-то сказал¹¹ — подобно частям тела Пенфея, и объявил, что философия — это некое тело и совершенное живое существо. **3** В самом деле, известно, что последователи Фалеса, Анаксимена и Анаксагора, а также их современники занимались исключительно изучением природы вещей; в то же время Питтак, Периандр, Солон, Ликург и им подобные открыто ввели свою философию в государственное устройство; наконец, Зенон и вся эта знаменитая элейская школа с наибольшей ревностью занимались искусством составления речей. **4** Но Платон, родившийся после них, человек совершенный от природы и весьма выдающийся, как бы посланный богами для того, чтобы через него явилась философия как единое целое, ничем не пренебрег и все тщательно исследовал, ничего не упустив из необходимого и не увлекшись ненужным. **5** Итак, поскольку мы сказали, что платоник прилежит всем частям философии, то есть изучает природу, рассуждает об этике, занимается диалектикой, рассмотрим каждый из этих пунктов в отдельности».

6 Вот что говорит Аттик; к его свидетельству прибавляет свое перипатетик Аристокл и в седьмой книге [трактата] *О философии* говорит дословно так:

Глава 3

Аристокл: о платоновской философии

1 «Но Платон был подлинным и совершенным философом, как никто и никогда; в самом деле, последователи Фалеса занимались натурфилософией, пифагорейцы скрывали все свои учения, а Ксенофан и его последователи, — хотя они и вызвали большое головокружение среди философов тем, что дали толчок эристическим речам, — не принесли тем не менее никакой пользы. **2** И точно так же Сократ, по пословице, “добавил огня к огню”, как сказал сам Платон: ведь он был очень одаренным и искусным в выдвижении апорий по любому поводу, ввел исследования этики и политики, а также и идей, когда он первым пытался давать определения; он пробуждал разные виды рассуждений и до всего доискивался, однако, смерть не дала ему довести дело до конца. **3** Другие, избрав для себя некую часть, посвящали все время ей: одни — медицине, другие — матема-

тическим наукам, иные занимались поэтами и мусическим искусством, однако наибольшее число людей превозносили силу речей, и из них одни называли себя риторам, а другие — диалектиками. **4** Что же касается последователей Сократа, то некоторые из них стали мыслить весьма различно и даже прямо противоположно друг другу: одни восхваляли кинические принципы, скромность и воздержание от страстей, а другие — наслаждения; иные хвалились тем, что знают все, а другие — что совсем ничего; **5** и если некоторые пребывали на людях и общались с народом, другие, напротив, жили уединенно и были необщительны. **6** И вот Платон, рассудив, что может быть только одно знание о божественном и человеческом, первым провел его разделение и сказал, что первое — это исследование о природе мира, второе — о том, что касается человека, а третье — об умозакключениях. **7** Он считал при этом, что мы не сможем постигнуть человеческого, если прежде не увидим божественного: в самом деле, подобно тому, как врачи, когда хотят заняться лечением каких-то органов, прежде заботятся о теле в целом, так надлежит и тому, кто собирается проникнуть в вещи материальные, сначала исследовать природу мира: и человек — часть мира, и благо — двояко, то есть наше и мира в целом, причем второе более важно, потому что благодаря ему существует и первое. **8** Впрочем, Аристоксен-музыкант утверждает, что это учение — индийское, а дело обстояло так: один из тех мужей встретился в Афинах с Сократом и спросил у него, что тот подразумевает под философией; когда Сократ ответил, что он изучает человеческую жизнь, Индеец рассмеялся и сказал, что невозможно познать ничего человеческого, будучи при этом в неведении о божественном¹². **9** Правда ли это, с точностью утверждать невозможно, но несомненно то, что Платон провел различие между философским рассмотрением мира в целом, политикой и логикой».

10 Такова философия Платона; а теперь рассмотрим философию Евреев, которые философствовали подобным образом задолго до рождения Платона; у них ты также сможешь найти то же самое трехчастное деление дисциплин на этику, логику и физику, если обратишь внимание вот на что.

Глава 4

Об этических положениях Евреев

1 Что касается этических вопросов, ты можешь понять, что Евреи ревностно занимались ими прежде всяких других (при-

чем на деле — значительно раньше, чем на словах), если рассмотрим их суждения: благочестие и любовь к Богу посредством соблюдения нравственного закона они считали высшим благом и вершиной блаженной жизни и стремились к этому, а не к эпикурейскому телесному наслаждению и не к трем родам благ Аристотеля, который поставил на один уровень внешние и телесные блага вместе с благами души, **2** и уж, конечно, не к крайнему незнанию и невежеству, которому некоторые дали более торжественное имя «воздержания от суждений», и даже не к душевной добродетели: в самом деле, разве она столь значительна в людях и разве может сама, без Бога, увлечь к беспечальной жизни? Чтобы стяжать эту последнюю, они во всем возложили надежду на Бога, уподобив Его крепкому канату¹³, и объявили, что только любящий Его может стать блаженным: **3** ведь ясно, что распорядитель всех благ есть Бог, и Он распоряжается жизнью и является источником самой добродетели и подателем всего, относящегося к телу, и того, что вне его. Он один достаточен для блаженной жизни тому, кто благодаря истиннейшему благочестию стремится любить Его. **4** Так премудрый Моисей, первый из всех людей письменно изложивший жизнеописания живших прежде него боголюбивых Евреев, заложил основу гражданского и нравственного устройства¹⁴ с помощью исторически достоверного рассказа. Начиная его, он ведет свое учение от всеобщего: причиной всего он полагает Бога и описывает происхождение мира и человека. **5** Затем, переходя в своем рассуждении от общего к частному, он примерами древних мужей побудил учеников ревновать о добродетели и богопочитании. Мало того, сам будучи виновником установленных им благочестивых законов, он во всем явственно заботился о любви к Богу с помощью попечения о нравах, что, впрочем, забежав вперед, мы уже разъяснили выше. **6** Было бы слишком долго перечислять в настоящем изложении всех по порядку следовавших за Моисеем пророков, их увещания к добродетели и обличительные речи против всякого зла. И зачем представлять тебе нравственные поучения мудрейшего Соломона, которым он посвятил сборник своих слов, назвав их *Притчами*, где свел краткие изречения, подобные апофтегмам, объединенные по отдельным темам? **7** Поэтому, что касается этики, то дети Евреев¹⁵ с древних времен, еще до того, как Эллина узнали о первых элементах, сами воспитывались и приходящих к ним охотно приобщали к такому же воспитанию.

Глава 5

О логическом учении Евреев

1 Евреи посчитали, что и в логической части философии надлежит стремиться не к мастерству в софистических приемах и не к речам сочиняемым для обмана, как это любезно Эллинам, но к постижению самой истины, которую их богомудрые мужи, озарившие свои души божественным светом, нашли и которою просветились. **2** К этой истине они направляли изучающих их науки уже с детства и передавали им изложения священного учения, рассказы священной истории, оды и эподы, написанные стихами, а также вопросы, символы и некоторые аллегорические видения, переданные красноречиво и с правильным употреблением их родного языка. **3** Мало того, у них для этих первых наук были некие «девтероты»¹⁶, — так им было угодно именовать толкователей своих писаний, — которые скрытое в загадках открывали с помощью толкования и разъяснения, впрочем, не всем, а только тем, кто был способен к восприятию этого¹⁷. **4** Уже названный Соломон, мудрейший среди них, начал примерно с того же самого свой сборник *Притч* и указал единственную причину написания труда, сказав буквально, что каждый человек должен «познать мудрость и наставление, понять изречения разума, понять хитросплетения слов и истинную справедливость и высказывать правильные суждения, чтобы — говорит он — дать простецам смышленость, а молодому человеку — знание и рассудительность. Ибо, услышав это, мудрый станет мудрее, и разумный найдет мудрые советы и уразумеет притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их»¹⁸.

5 Итак, вот что обещает указанный труд; что же касается вопросов, изложенных по порядку в текстах, о которых упоминалось выше и их разъяснений, логического учения, пронесенного на родном языке через все их пророческие писания благодаря мудрости этих мужей, то всякий желающий может познакомиться с этим, взяв на досуге в руки их книги. **6** А если кто из любви к прекрасному познакомится с их языком, тот узнает, что у Варваров были авторы весьма красноречивые, которые не уступали ни в чем софистам и риторам, используя при этом свой родной язык¹⁹. **7** У них были и метрические сочинения, такие как, например, великая песнь Моисея²⁰ и 118 псалом Давида, которые сочинены так называемым у Эллинов героическим метром. По крайней мере, они говорят, что это гексаметры,

представленные в 16 слогах. Также и остальные их стихотворные произведения, как утверждают, составлены на их родном языке в триметрах и тетраметрах²¹. **8** Но если особенность их литературного стиля еще вполне допускает обычное рассудочное постижение, то в области идей их уже нельзя сопоставлять с обычными людьми: их сочинения заключают в себе священные речения²² Бога и самой истины, в них даны откровения и пророчества, наука благочестия и учения, относящиеся к познанию сущих. **9** Подтверждения же их логической точности можно получить, исходя из правильности установления ими имен, в связи с чем и Платон явно свидетельствует в пользу Евреев, будучи и в этом согласен с их философией, в чем не составляет никакой сложности убедиться на основании следующего:

Глава 6 О правильности имен у Евреев

1 Моисей задолго до того времени, когда у Эллинов появилось само слово «философия», на протяжении своего труда много раз был занят установлением имен: то он вводит наиболее соответствующие природе имена для всего того, что было в его власти; в других местах предоставляет Богу право решения о переименовании благочестивых людей; или он наставляет нас, что вещам имена даются по природе, а не по произвольному установлению. Платон следует за ним и согласуется даже в формулировках, причем сразу после упоминания о Варварах говорит о том, что у них сохраняется этот способ, скорее всего, имея в виду Евреев, потому что у других Варваров нелегко было бы найти такое же учение. **2** Так, он говорит в *Кратиле*²³:

«Не то есть имя, чем некоторые, договорившись называть, называют [какую-то вещь], произнося вслух частицу своей речи; но существует некая правильность имен одна и та же для Эллинов и для Варваров»²⁴.

3 И затем он говорит:

«Следовательно, ты будешь оценивать и законодателя, будь он здешний или из варваров, таким образом: пока он воссоздает образ имени, подобающий каждой вещи, причем в каких бы то ни было слогах, ничуть не хуже будет здешний законодатель, чем где-нибудь еще»²⁵.

4 Затем снова, назвав того, кто обладает знанием правильных имен, диалектиком и законодателем, он говорит так:

«— Итак, обязанность плотника заключается в том, чтобы делать руль под руководством кормчего, если он хочет, чтобы руль был хорошим.

— Очевидно.

5 — А законодатель, видимо, должен делать имя под при-
смотром диалектика, если хочет, чтобы имя было установлено
хорошо.

— Это так.

— Вот потому, Гермоген, что не такое это ничтожное дело —
установление имен, как ты думаешь, — и не дело людей неис-
кусных или случайных. И Кратил прав, говоря, что имена у
вещей от природы и что не всякий может быть создателем
имен, но только тот, кто обращает внимание на природное имя
присущее каждой вещи и способен воплотить его образ в бук-
вах и слогах»²⁶.

6 Сказав это, он значительно дальше снова вспоминает о
Варварах и затем определенно признает, что большая часть имен
пришла к Эллинам от Варваров, говоря буквально следующее:

7 «— Я думаю, что Эллины, в особенности те, которые живут
под властью Варваров, заимствовали многие имена у Варваров.

— И что же?

— Если кто-нибудь начнет исследовать, насколько подобаю-
щим образом имена установлены в соответствии с эллинским
языком, а не с тем, из которого происходит имя, то, как ты
понимаешь, он встанет в тупик.

— Естественно»²⁷.

8 Вот что говорит Платон; но Моисей, разумеется, опережает
его: послушай, что говорит этот мудрый законодатель и диалек-
тик: «И создал Бог из земли всех животных полевых и всех
птиц небесных, и привел их к Адаму, чтобы видеть как он
назовет их: и каким бы именем Адам не назвал душу живую,
такое было имя ей»²⁸. **9** Ведь фразой «такое было имя ей» он как
раз и утверждает, что названия даются согласно природе; а именно,
он говорит, что это недавно данное название уже с давних пор
содержится в природе и каждому из названных существ пред-
существовало определенное имя, которое закрепил означенный
человек, опираясь на высшую силу. **10** Даже само имя Адам,
будучи еврейским, у Моисея может означать человека, рожден-
ного от земли, потому что земля у Евреев называется «адам»:
вот почему первого рожденного от земли Моисей этимологичес-
ки точно назвал Адамом. **11** Это наименование может иметь и
другое значение и переводиться как «красное», показывая тем

самым природу тела; но наименованием Адам он показал человека земляного, сделанного из земли и рожденного от земли, или телесного и плотского.

12 Однако, дети Евреев называют человека также и другим именем, именуя его Эносом, который, по их словам, является разумным началом в нас, имеющим иную природу по отношению к связанному с землей Адаму. Слово «Энос» имеет также особый смысл и переводится на греческий как «забывающий».

13 А разумное начало в нас стало таким по причине причастности смертному и неразумному: в самом деле, ведь совершенно чистое, бестелесное и божественное начало помнит не только о событиях прошлого, но также обладает знанием о будущем благодаря великой силе прозрения; когда же еврейский пророк увидел разумное начало, стесненное плотью, прорезанное костями и нервами и отягощенное телом — великим и тяжелым бременем глубокой забывчивости и невежества, он назвал [человека] прямо — Эносом, что значит «забывающий». **14** Действительно, у пророка сказано: «что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?»²⁹; вместо этого еврейский текст предлагает в качестве первого имени — «человека» — слово «Энос», как будто хочет сказать яснее: «Что есть этот забывающий, что Ты, о Боже, помнишь его, хотя он и забывающий?» **15** А что касается выражения «и сын человеческий, что Ты посещаешь его?», то у них стоит: «и сын Адама», для того чтобы подчеркнуть, что Адам и Энос есть одно, просто плотское начало представлено Адамом, а рациональное — Эносом³⁰.

16 Священные тексты Евреев таким образом различают исходные значения (τὴν ἐτυμολογίαν) этих имен; Платон, со своей стороны, утверждает, что «человек» (ἄνθρωπος) в греческом языке происходит от глагола со значением «тщательно рассматривать» (ἀναθερεῖν) и говорит:

«Человек же как только увидел — то есть уловил (ᾤωπε), — начинает тщательно исследовать и размышлять над тем, что уловил», так что он оказывается «тщательно исследующим то, что уловил» (ἀναθερεῖν ὃ ᾤωπε)³¹.

17 Евреи еще зовут мужчину «эйс» (ΕΙΣ); это имя происходит от слова «эс» (ΕΣ), которым они обозначают огонь, так что человек называется так по причине пылкости и горячности мужской природы. **18** А женщина, — поскольку говорят, что она взята от мужчины — и имя имеет общее с ним. В самом деле, женщина называется у них «эсса» (ΕΣΣΑ), поскольку мужчина

«эйс». Платон же говорит, что мужчина (ἄνθρωπος) получил свое имя от «восходящего потока» (ἄνω ῥοή) и добавляет: «А имя “жена” (γυνή), мне кажется, должно означать рождение (γονή)»³².

19 Далее, Моисей верно называет небо по-еврейски «твердью»³³, потому что небо является первым твердым и чувственно воспринимаемым телом после бестелесной и сверхчувственной сущности этого мира. А Платон утверждает, что небу дано правильное имя, поскольку слово «небо» (οὐρανός) происходит от того, что оно заставляет смотреть вверх (ἄνω ὁρᾶν)³⁴. **20** Затем Евреи говорят, что высшее собственное имя Бога неизреченно, невыразимо³⁵ и не может быть постигнуто с помощью разума, а в том смысле, в котором мы называем Его Богом, они называют Его Элоим, по-видимому, от понятия «эл» — ведь это переводится как «сила и могущество», — так что имя Божие выводится у них из понятия могущества и силы, свойственных Ему, благодаря которым Он мыслится как всемогущий и всесильный, как все создавший; а Платон говорит, что светила небесные названы богами от слова θέειν, что значит «бежать»³⁶.

21 Вот так, в общих чертах, выглядят мнения Евреев и Платона о правильности имен; Платон, кроме того, утверждает, что также и людям имена даются с неким умыслом и пытается обосновать это³⁷, говоря — не знаю уж, на что опираясь, — что Гектор назван от «обладания» (τὸ ἔχειν) и «правления» (τὸ κρατεῖν), поскольку он был царем Троянцев³⁸, а Агамемнон — из-за чересчур долгого пребывания (τὸ ἄγαν μένειν) на месте и из-за того, что он упорно и непоколебимо оставался (παρὰ μένειν) верен решениям в отношении Троянцев³⁹; Орест [назван так] из-за крутого (ὀρεῖνός), дикого и звериного характера⁴⁰, а Атрей — из-за пагубного (ἀτηρός) нрава⁴¹, Пелопс — потому что видел не то, что вдалеке, но только то, что перед глазами (πέλας)⁴²; Тантал же, говорит он, символизирует человека в высшей степени злосчастного (ταλάντατος) из-за постигших его несчастий⁴³. **22** Это и многое другое, подобное, ты можешь найти у Платона, который пытался показать, что изначально имена давались по природе, а не по установлению.

23 Но нельзя сказать, что и у Моисея имена давались вопреки природе и в соответствии с какой-нибудь софистической изощренностью, если принять в соображение, что «Каин» с еврейского переводится на греческий как «зависть», а он оказался достоин этого наименования из-за зависти к брату Авелю. **24** Авель же, в свою очередь, переводится как «скорбь», потому что он стал причиной скорби для родителей, которые родившимся

детям дали эти имена по какому-то божественному предвидению. **25** Не привести ли тебе в пример Авраама⁴⁴? Прежде, когда он изучал халдейскую премудрость, будучи астрологом-звездочетом, зная толк в наблюдении за звездами и в учениях о небе, он назывался Авраом: а это имя в переводе на греческий означает «небесный отец». **26** Но Бог-то провел его от здешнего к невидимому и находящемуся за пределами зрительного наблюдения и точно переименовал его сказав: «Не будешь ты больше называться Авраом, но Авраам будет имя тебе; ибо Я сделаю тебя отцом множества народов»⁴⁵. **27** Рассказывать о глубине смысла этого переименования можно было бы долго; но достаточно будет здесь сослаться на Платона, который, подтверждая мое рассуждение, говорит, что некоторые имена давались с помощью божественной силы; вот его собственные слова:

28 «Ведь здесь устанавливать имена следует особенно тщательно. И некоторые из них, пожалуй, появились скорее благодаря божественной силе, чем человеческой»⁴⁶.

29 Именно это многими примерами подтверждает Священное Писание Евреев. И Моисей был первым из всех, кто объяснил, что сила Божия дала имена Аврааму, его сыну Исааку, а также Израилю; Исаак переводится как «смех», символизируя ту добродетельную радость, которую Бог пообещал дать в качестве особой награды любящим Его. **30** А сын его Израиль носил прежде имя Иакова, однако вместо Иакова Бог дарует ему имя Израиль, превратив «борца»⁴⁷ и «практика» в «созерцательного человека»; **31** ведь Иаков переводится как «сумевший одолеть»⁴⁸, поскольку он подвизался на пути добродетели⁴⁹, а Израиль — «видящий Бога», в качестве какового начала в человеке следует признать познающий и созерцающий ум. **32** Но зачем мне здесь раскрывать правильность установления их имен с помощью примеров, взятых из писаний премудрого Моисея и многих других священных текстов Евреев, на которые потребовалось бы больше времени, чем мы имеем? **33** Поистине, Эллины не могут указать этимологию даже первых букв алфавита, и сам Платон не мог определить, по какой причине названы гласные и согласные. **34** А вот дети Евреев могут объяснить происхождение *Альфы*, которая у них называется *Алф* и символизирует «знание», и *Бэты*, которую они именуют *Бэф*: так они называют дом; так что смысл [первых двух букв] понятен — «знание дома» или, говоря яснее, — «некое учение и знание о домостроительстве»; **35** затем, *Гамма* у них называется *Гимел*: так они называют полноту; далее, называя таблички для письма *Дэлф*, они разумели

под этим четвертую букву, как бы отмечая с помощью сопоставления первых двух букв, что записанным учением является то, которое заполняет таблички. **36** Если же исследовать оставшиеся буквы алфавита, то можно обнаружить, что каждая из букв у них получила свое имя по определенной причине и со смыслом. Например, они говорят, в частности, что сочетание семи гласных букв таит в себе выражение некоего тайного наименования, которое дети Евреев обозначают четырьмя буквами и приписывают высочайшей силе Бога, узнавая, сын от отца, что это нечто такое, что недопустимо сообщать большинству, и неизреченное. **37** Также и у Эллинов некий мудрец, не знаю, откуда узнав, намекает на это и говорит:

Семь восхваляют меня, великого вечного бога
гласных, того, кто для всех неутомимый отец:
Я же — нетленная лира всего мироздания, и мною
сложено в звучную песнь круговращенье небес⁵⁰.

38 Можно найти значение и оставшихся букв еврейского алфавита, если исследовать каждую из них, но об этом мы уже упоминали раньше, когда доказывали, что Эллины все заимствовали у Варваров⁵¹. **39** К тому же, если хорошо изучить язык Евреев, можно отметить исключительную правильность имен у этих мужей, ведь даже само название всего народа произошло от имени Евер, которое обозначает переправляющегося: ведь в еврейском языке «переправа» и «переправляющийся» обозначаются словом Евер⁵². **40** А Слово учит переправляться от постороннего к божественному и ни в коем случае не оставаться и не коснеть в созерцании вещей видимых, но, напротив, переправляться от них к неявленным и невидимым сущностям богословия, имеющего своим предметом Творца и Демиурга мира. Таким образом, Евреями называют тех, кто первыми посвятили себя Владыке и Виновнику мира и пребывали в безупречном и истинном благочестии. Их называют «достигающими» и «уже переправившимися духовно».

41 Нужно ли мне сейчас еще пространнее рассказывать об этом, упоминая все, что касается правильности и точности еврейских имен, коль скоро вопрос нуждается в отдельном исследовании? Однако, если сказать вкратце, я считаю, что составил с помощью вышеизложенного представление о логическом учении Евреев, если только точно то, что, как говорит Платон, нахождение истинной природы имен является делом не людей неискусных и случайных, но мудрого диалектика и законодателя, какими

и являются, как мы показали, Моисей и священные тексты Евреев. А после логики что же следует рассмотреть, если не физику, а именно — какое представление имели дети Евреев об этой области знания?

Глава 7 Учение Евреев о природе

1 Что касается третьей части еврейской философии, то есть физики, которая и у них подразделяется на созерцание умопостигаемых и бестелесных сущностей и на учение о природе чувственновоспринимаемого, то совершенные во всем еврейские пророки также знали ее и при удобном случае включали в свои рассуждения. Они узнали о ней не с помощью догадок и усердия смертного разума и не полагаясь на знаменитых наставников, но приписали свое знание боговдохновенности высшей силы и внушению духа Божия. **2** Вот откуда у них множество пророчеств о будущем и об устройстве мира; много им удалось узнать о природе живых существ, и каждый присоединял к своим пророчествам многие суждения о растениях. **3** А Моисей, помимо всего прочего, хорошо изучив свойства камней, не случайно воспользовался этим знанием при описании одежды первосвященника⁵³. И о том, что Соломон, как никто другой, выделялся в этой науке — знании природы, — также имеются свидетельства в божественном Писании, которое содержит следующие слова: **4** «И изрек Соломон три тысячи притчей, и песней его было пять тысяч; и говорил он о деревьях, от кедра, что в Ливане, до иссопа, вырастающего из стены; говорил и о животных, и о птицах, и о пресмыкающихся, и о рыбах. И приходили все народы послушать мудрости Соломона, от всех царей земных, которые слышали о мудрости его»⁵⁴. **5** В дальнейших рассуждениях он возводит мудрость — источник всякой добродетели — к Его лицу и говорит: «Сам Он даровал мне неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и средину времен, смены поворотов и перемены времен, круги годов и положение звезд, природу животных и свойства зверей, стремления ветров и мысли людей, различия растений и силы корней. Познал я все, и сокровенное и явное, ибо научила меня Премудрость, художница всего»⁵⁵. **6** Тот же самый Соломон в *Екклесиасте*, исследуя с физической стороны изменчивую природу

тел, говорит: «Суета сует, все суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?»⁵⁶ И добавляет: «Что есть бывшее? то же самое что будет; и что есть сделанное? То же самое что будет делаться; и нет ничего нового под солнцем»⁵⁷. **7** Вот такие и подобные этим суждения высказаны им о телесной сущности; вместе с тем можно видеть, что и другие еврейские мудрецы не были лишены похожего знания: по крайней мере, как я говорил уже раньше, у них сказано много раз о природе растений и животных — сухопутных, водных и летающих, **8** и даже о звездах небесных, поскольку в их писаниях содержится неслучайное упоминание об Арктосе⁵⁸, Плеядах, Орионе и Арктуре, который у Эллинов обычно называется Арктофилаксом и Волопасом. **9** Затем они точно и весьма пространно изложили учения и откровения о сотворении мира и о вращении и изменении вселенной⁵⁹, о сущности души и о природе всех разумных существ, о творении видимом и невидимом, о всеобщем Промысле и о бывшей прежде всего этого первой Причине всего, о богословии второй Причины и об остальном, воспринимаемом только разумом, так что мы не ошибемся, если назовем тех из Эллинов, кто исследовал впоследствии природу этих вещей, младшими, идущими вслед за старшими.

10 Вот о чем у них говорится в учении о природе всего. Однако это знание они разделяют надвое: одну часть — учение о чувственных предметах они не считают нужным преподавать большинству и знакомить народную массу с причинами природы сущих, исключая только то, что необходимо знать, а именно: что мир несамостоятелен в своем развитии и что он не явился случайно в результате какого-то неразумного движения, но, напротив, он ведется руководящим словом Божиим и управляется силой неизреченной мудрости. **11** Что же касается предметов умопостигаемых, их сущности, природы и того, как они устроены, их могущества и различия, то об этом было сказано и изложено на страницах священных книг и предложено для изучения всем желающим; это то, что надлежит знать тем, кто предаёт себя благочестию для стяжания благоразумной и воздержанной жизни. **12** Но более глубокое и скрытое изъяснение подобных вещей они оставили исследовать тайно и позволили учиться этому только способным к посвящению в это. Между тем хорошо было бы в качестве заключения вкратце рассмотреть их таинственные откровения и показать, что и в этом Платон находится в полном согласии с нашими авторами.

Глава 8

Учение о природе умопостигаемых сущностей

1 Конечно, в том, что касается преподавания и изучения сущностей сверхчувственных и бестелесных, удивительный Платон также последовал учению премудрого Моисея и еврейских пророков, что явствует из его собственных слов. Но узнал ли он об этом, услышав от кого-нибудь, — ведь он находился у Египтян в то самое время, когда Евреи были изгнаны со своей земли властью Персов и стали селиться в Египте, — или сам он как-нибудь постиг природу вещей, или же каким-то образом был удостоен Богом этого знания?.. «...потому что Бог, — говорит [апостол] — явил им; ибо невидимое Его от создания мира чрез творения постигаемое умом видимо и вечная сила Его и Божество, так что они безответны»⁶⁰. Понять сказанное нами выше можно, рассмотрев следующее:

Глава 9

О сущем согласно Моисею и Платону

1 После того, как Моисей в священном тексте, говоря от имени Бога, произнес слова: «Я есмь Сущий. Так скажешь сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам»⁶¹, — и показал, что только Бог является единственно сущим и достоин этого имени по справедливости и в собственном смысле; **2** а затем и Соломон объявил, говоря о рождении и гибели чувственного и телесного: «Что есть бывшее? То же самое, что будет; и что есть сделанное? То же самое что будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем скажут: “Вот это новое”; но *это* было уже в веках прежде нас»⁶², **3** вслед за каковыми авторами и мы также разделяем мир надвое — на умопостигаемое и чувственное — и определяем, что умопостигаемое, будучи бестелесным и разумным по природе, является нетленным и бессмертным, в то время как чувственное пребывает в изменении и разрушении, непостоянстве и перемене своей сущности; и что все вещи восходят к единому началу; и утверждаем, что нерожденное — причина всего бестелесного и телесного — едино и в собственном смысле и поистине «есть», **4** смотри как Платон, переняв не только мысль, но и самые выражения и формулировки Писания Евреев, делает их учение своим и разъясняет точнее такими словами:

«Что есть вечносущее, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее? Первое постигается разумом с помощью рассуждения, всегда оставаясь тождественным, второе же является объектом мнения, основанного на неразумном ощущении, оно возникает и погибает, но никогда не существует на самом деле»⁶³.

5 Разве не очевидно, что этот удивительный муж переделал моисеево изречение, гласящее: «Я есмь Сущий» посредством выражения «что есть вечносущее, не имеющее возникновения бытие?..»⁶⁴ Он даже яснее обнаружил это в выражении, что сущее есть ничто иное, как невидимое телесными очами, но постигаемое умом; по крайней мере, задавшись вопросом о том, что есть сущее, он отвечает самому себе, говоря так: «постигаемое разумом с помощью рассуждения». 6 Что же касается фразы Соломона: «Что есть бывшее? То же самое что будет; и что есть сделанное? То же самое что будет делаться», то можно видеть, как Платон переводит ее почти дословно, говоря: «...второе же является объектом мнения, основанного на неразумном ощущении, оно возникает и погибает, но никогда не существует на самом деле». К этому он прибавляет еще⁶⁵:

7 «Ведь все это — части времени: “было” и “будет”; и мы, перенося их на вечную сущность, незаметно для себя совершаем ошибку. Так, мы говорим об этой сущности, что она “была”, “есть” и “будет”, но, если рассудить правильно, ей подобает одно только “есть”, между тем как “было” и “будет” может быть сказано лишь о возникновении, бывающем во времени, ведь и то и другое суть движения. Но тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе, либо стать таким когда-то, теперь или в будущем, либо претерпевать что бы то ни было из того, чем возникновение наделило несущиеся и данные в ощущении вещи; но все это — виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа. К тому же мы еще говорим, будто возникшее *есть* возникшее и возникающее *есть* возникающее, а имеющее возникнуть *есть* имеющее возникнуть...»⁶⁶

8 Но для того, чтобы кто-нибудь не подумал, что мы превратно истолковали слова философа, я воспользуюсь комментариями, которые прольют свет на смысл этого текста. Хотя многие авторы приступали к рассмотрению этого вопроса, мне будет достаточно здесь привести слова одного известного мужа, пифагорейца Нумения, который приблизительно так говорит во второй книге трактата *О благе*:

Глава 10

Выдержка из сочинения *О благе* Нумения пифагорейца

1 «Итак, давайте выявим, какое свойство наиболее близко определяет бытие и скажем: сущее никогда не *было* и никогда не *будет*, но всегда *есть* в определенном времени, а именно — только в настоящем. **2** Если кто захочет назвать это настоящее время эоном, я с этим соглашусь; в то время как об ускользнувшем прошедшем времени нам надлежит мыслить, что оно уже ускользнуло и убежало, чтобы более не быть; будущее же, в свою очередь, хотя его еще нет, о нем говорят, что оно способно будет придти к бытию. **3** Таким образом, совершенно неразумно считать, что бытие не *есть* или еще не *есть* или более уже не *будет*, потому что, если это допустить, то во всем рассуждении возникает нечто совершенно недопустимое: в одно и то же время одна и та же вещь существует и не существует.

4 — Но, если это так, едва ли что-либо иное могло бы существовать, раз само бытие является не-сущим по отношению к самому бытию.

— В таком случае, [необходимо принять, что] бытие вечно, постоянно, всегда тождественно и самотождественно; оно не родилось, чтобы впоследствии умереть и не увеличилось, чтобы затем умалиться, не стало больше или меньше. Наконец, оно не может двигаться ни пространственно ни как-либо еще. **5** В самом деле, ему невозможно двигаться, и бытие никогда не будет отклоняться ни назад, ни вперед, ни вверх, ни вниз, ни направо, ни налево; и оно не будет вращаться вокруг своей оси, но, напротив, пребудет неизменным и постоянным, причем, оно всегда будет сущим в себе и тождественным самому себе⁶⁷.

6 Затем, после других рассуждений, он добавляет:

«Итак, все это были мои предварительные рассуждения; сам же я не буду более притворяться и говорить, что не знаю имени бестелесного: кажется ведь, что сейчас уже лучше сказать, чем не говорить; и вот я утверждаю, что его имя — это то, которое мы уже давно исследуем. **7** Но пусть не посмеются надо мной, если я скажу, что имя бестелесного — «сущность и бытие»; причина же имени «бытие» заключается в том, что оно не рождается и не погибает, не приемлет ничего иного и никакого движения, и не претерпевает никакого изменения в большей или меньшей степени, но, напротив, оно — простое, неизменное, имеет один и тот же вид, не желает лишаться самотождественности и не принуждается к этому кем-либо. **8** А ведь Платон

сказал в *Кратиле*, что имена даны по сходству с вещами⁶⁸; поэтому пусть бытие будет и представляется бестелесным»⁶⁹.

9 Затем ниже он добавляет:

«Я сказал, что бытие бестелесно, то есть оно умопостигаемо. По крайней мере, насколько мне помнится, сказано было так. Но я хочу успокоить того, кто ищет подтверждающий платоновский текст, указав, что даже если мое утверждение несогласно с положениями Платона, то его следует приписать другому великому и весьма влиятельному мужу, Пифагору. **10** Во всяком случае, Платон говорит — дайте-ка вспомнить его слова — “Что есть бытие существующее вечно и не имеющее рождения? И что есть вечно возникающее, но никогда не сущее? Первое может быть понято разумом с рассуждением, а второе воспринимается мнением при помощи неразумного ощущения, оно возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле”⁷⁰. **11** Итак, он спрашивает, что есть бытие, после утверждения, что оно, вне всякого сомнения, нерожденно. Он ведь отрицает, что бытию присуще рождение — в противном случае оно было бы изменяемо, а изменяемое не было бы вечным»⁷¹.

12 Затем ниже он говорит:

«Поскольку бытие целиком и полностью вечно, неподвижно, ни каким образом не выступает из самого себя, но пребывает тождественным самому себе и неизменным, то оно, конечно, “может быть понято разумом с рассуждением”; **13** и напротив, так как тело течет и увлекается любым изменением, оно ускользает и не существует; следовательно, разве будет большой ошибкой сказать, что оно неопределенно и познаваемо только мнением, и, как говорит Платон, что оно “возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле”⁷²».

14 Вот что говорит Нумений, разъясняя мысли Платона, и намного раньше — Моисея; а это является естественной причиной приписывать этому философу то выражение, которое усваивает ему традиция: «Кто такой Платон, если не Моисей, говорящий по-аттически?»

15 Посмотри теперь, не присоединяется ли также и Плутарх⁷³, более пространно разъясняющий настоящий вопрос, к упомянутым словам философов, с одной стороны, и к различным изречениям Евреев о божестве, с другой, в которых частью показан Бог, вещающий и говорящий: «Ибо Я — Господь Бог ваш и Я не изменяюсь»⁷⁴; **16** частью же, созерцающий Его пророк добавляет, что в то время, как все видимое, понятно, может когда-либо измениться и трансформироваться, «Ты — тот же, и лета Твои не

кончатся»⁷⁵. По крайней мере, обрати внимание — не кажется ли, что как бы взяв за основу слова Моисея «Я есмь Сущий», «Я — Господь Бог ваш и Я не изменяюсь» и «Ты — тот же» (σὺ δὲ ὁ αὐτός εἶ), Плутарх толкует это учение в трактате *Об [изречении] «ты еси»* (EI) в Дельфах, когда говорит дословно следующее:

Глава 11

Плутарх: извлечение из трактата *Об изречении «ты еси» в Дельфах*

1 «Я думаю, что эта буква [Е] не означает ни число, ни порядковое числительное, ни союз, ни что-либо иное из несамостоятельных частей речи; нет, но она есть самосовершенное обращение к богу и приветствие его, вместе со словом вводящее произносящего в понятие божественного могущества. 2 Ведь бог, как бы приветствуя, обращается к каждому из нас, приходящих в это место (т. е. Дельфы) со словами — «познай самого себя», что, конечно, является ни чем иным как «радуйся»⁷⁶; мы же отвечая богу, говорим: «ты еси» обращаясь к нему с самым истинным, неложным и ему одному подобающим приветствием: «ты еси». 3 Дело в том, что в нас поистине нет ничего частного бытию и всякая смертная природа находясь между гибелью и рождением представляет собой призрак и собственное неясное и непостоянное видение, 4 а если вперить⁷⁷ в нее ум, желая понять, то, подобно тому, как схватывание с помощью сжатия руки в воде и попытка схватить ее в кулак упускают растекающуюся цель, и разум в поисках слишком ясного видения каждой из подверженных страданию и изменяющихся вещей обманывается, сталкиваясь то с ее рождением, то с ее гибелью, не будучи способен понять того, что пребывает и существует реально. 5 Ведь, согласно Гераклиту, «нельзя дважды войти в одну и ту же реку»⁷⁸ и дважды прикоснуться к одной и той же смертной сущности застывая ее в одном и том же состоянии: изменяясь со стремительной быстротой, она рассеивается и снова собирается, а точнее, даже не «снова» и не «потом», но одновременно образуется и убывает, и приближается, и удаляется. 6 Поэтому становление ее никогда не достигает бытия, так как оно никогда не прекращается и не останавливается, но, начиная с семени, образует сначала зародыш, потом младенца, затем ребенка, потом подростка, юношу, потом мужа, пожилого человека, старика, всякий раз уничтожая прежние рождения и возрасты новыми. 7 Смешно, но мы боимся одной смерти, хотя

столько раз уже умерли и умираем сейчас. Не только ведь, как говорил Гераклит, “смерть огня — воздуха рождение”⁷⁹, но и что еще более очевидно в отношении нас самих: умирает зрелый человек с рождением старика, юноша умирает в зрелого, ребенок — в юношу, младенец — в ребенка. Вчерашний человек умер в сегодняшнего, а сегодняшний — в завтрашнего. Никто не остается тем, кем был, и никто не пребывает [неизменно] одним, но мы становимся многими, в то время как материя все время блуждает и скользит вокруг одного какого-то призрака и общего отпечатка. **8** В самом деле, как мы, если пребываем теми же, можем радоваться одним вещам сейчас, а другим раньше, противоположное любить, ненавидеть, восхищаться и порицать, пользоваться разными словами, переживать разные чувства, не имея даже одинакового вида, образа и рассудка? **9** Ведь без изменения невозможно получать новые впечатления, а тот, кто изменяется, не тождественен самому себе, если же он не тот же самый, то и не есть вообще, но “существует” в факте своего изменения, становясь одним из другого; чувственное же восприятие по неведению бытия лжет, говоря, что явление есть.

10 Итак, что есть существующее в действительности? Оно вечно, нерожденно и нетленно, оно то, чему никакое время не несет изменения. В самом деле, ведь время есть нечто подвижное, поскольку представление о нем связано с движущейся материей, вечно текущее и ничего не сохраняющее [и представляющее из себя] как бы вместилище разрушения и возникновения; само по себе употребление в отношении времени терминов “затем”, “прежде”, “будет”, “было” есть признание того, что оно относится к не-сущему; **11** В самом деле, нелепо и неуместно говорить, что существует то, что еще не пришло к бытию или уже прекратило бытие. В тот самый момент, когда мы, концентрируя свою мысль на времени, произносим: “оно наступило”, “оно есть здесь” и “сейчас”, наша речь, выскальзывая из этого момента, губит все дело, **12** потому что она вытесняется в будущее и в прошедшее, оказавшись по необходимости разделенной, как молния перед желающими ее увидеть. Если же измеряемая природа претерпевает то же самое, что и измеряющий, то она не имеет ни постоянства, ни существования, но рождается и погибает согласно своему отношению ко времени. **13** Поэтому нельзя по отношению к бытию говорить “было” или “будет”, ибо все это уклонения, изменения и смещения характерные для того, чему не присуще постоянно пребывать в бытии.

14 Но бог “есть”, если только нужно об этом говорить, и

есть не во времени, а в вечности неподвижной, вневременной, неизменной, без понятий “прежде” и “позже”, без будущего и прошедшего, без “старого” и “молодого”, но поскольку оно одно, то своим единственным “ныне” оно наполнило “всегда”; поэтому только бытие-в-самом-себе⁸⁰ действительно существует: ведь оно не имело прошлого и не будет иметь будущего, не имело начала и не будет иметь конца. **15** Таким образом, его нужно с почтением приветствовать и именовать “ты еси” или, клянусь Зевсом, как некоторые из древних — “ты еси одно”, потому что божество не есть многое, подобно тому как каждый из нас — пестрое и напыщенное смешение тысяч различий, рожденных в страстях, но бытие должно быть единым, как и единое — бытием, а инаковость — в силу отличия от бытия — переходит в сферу возникновения, уходящую в небытие».

Глава 12

О том, что Божество неизреченно

1 После того как Моисей и все еврейские пророки учили, что Божество неизреченно, и указывали с помощью знака, который они не должны были произносить, символ неизреченного имени, послушай, как Платон согласно с ними говорит теми же самыми словами в *Большом Письме* так:

2 «Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает»⁸¹.

Этот образ света другой еврейский пророк использовал прежде Платона и выразил его сказав: «Знаменался на нас свет лица Твоего, Господи»⁸² и еще другой [пророк сказал]: «В свете Твоем узрим свет»⁸³.

Глава 13

О том, что есть только один Бог

1 После того как Моисей сказал о Боге всяческих: «Слушай, Израиль, Господь Бог наш есть Господь единый»⁸⁴ — вслед за ним и Платон учит, что бог — один, как и небо одно, говоря в *Тимее* примерно следующее:

2 «Имеем ли мы основание утверждать, что существует только одно небо или правильнее было бы говорить о многих и

даже неисчислимых? Нет, оно одно, если оно создано в соответствии с образцом. Ведь то, что объемлет все умопостигаемые живые существа, не могло бы быть на втором месте после какого-нибудь другого»⁸⁵.

3 То, что Платон признавал одного бога (хотя, следуя обычаю Эллинов, он и говорил о многих богах), ясно также из письма к Дионисию⁸⁶, в котором он, указывая приметы писем, написанных тому серьезно, и тех, что не заслуживают внимания, сказал, что знаком пустых по содержанию писем будут поставленные в начале «боги», а приметой написанных им обдуманно — «бог». Итак, он говорит дословно следующее:

4 «Относительно знака, позволяющего различать какие письма я посылаю тебе всерьез, а какие нет, я думаю, ты помнишь, однако подумай об этом и обрати особое внимание. Ведь меня просят писать тебе многие, которым нелегко напрямик отказать. Итак, в серьезных письмах вначале упоминается бог, боги же — в несерьезных»⁸⁷.

5 Он же признает, что учение об одном боге преподается еще с древности, когда говорит в *Законах*:

«Бог, согласно древнему сказанию, держит в своих руках начало, конец и середину всего сущего. Он прямо идет к своей цели среди круговращения природы. За ним всегда следует Правосудие (Δίκη), мстящее тем, кто отступает от божественного закона. Кто хочет быть счастливым, должен держаться Правосудия и следовать ему смиренно и в строгом порядке. Если же кто по надменности кичится богатством, почестями, телесным благообразием или по молодости и неразумию распаляет свою душу заносчивостью и начинает считать, что ему не нужен ни правитель, ни руководитель, но сам он годится в руководители другим, то такой будет покинут богом. Покинутый, он вместе с другими подобными мечется, все вокруг сокрушая. Многим он кажется человеком значительным, но в скором времени ему приходится дать должное удовлетворение Правосудию; он до основания губит себя самого, свой дом и государство»⁸⁸.

6 Это были слова Платона, ты же выражение «Бог держит в своих руках начало, конец и середину всего сущего» сравни с еврейским пророчеством: «Я — Бог первый, и Я — после сего»⁸⁹; и сравни выражения «он прямо (εὐθεία) идет к своей цели среди вращения природы» и «лице Его видит прямые пути (εὐθύτητα)»⁹⁰; 7 и со словами «за ним всегда следует Правосудие, мстящее тем, кто отступает от божественного закона» сравни «праведен Господь и возлюбил дела правды»⁹¹, «Мне отмще-

ние, Я воздам, говорит Господь»⁹² и «потому что Господь — мститель»⁹³ и «поступающим надменно воздает с избытком»⁹⁴; и выражению «кто хочет быть счастлив, должен <держаться Правосудия и> следовать ему смиренно и в строгом порядке» соответствует «Господу Богу твоему последуй»⁹⁵; **8** с выражением «по надменности кичащийся <...> будет покинут Богом» сравни «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать»⁹⁶ и «радость нечестивых — страшное падение»⁹⁷. Конечно, это лишь малая часть из множества того, что было сказано о Боге мира. Но теперь смотри, что было сказано о Второй Причине.

Глава 14 О Второй Причине

1 Итак, согласимся, что в вопросе, касающемся Первой Причины мира, все обстоит так, как мы показали. Теперь же рассмотрим то, что сказано о Второй [Причине], о которой священные тексты Евреев учат, что это — Слово Бога и Бог от Бога, как и мы сами научены исповедывать⁹⁸. **2** Прежде всего Моисей ясно богословствует о двух Господах, когда говорит: «И пролил Господь от Господа дождем огонь и серу на город нечестивых»⁹⁹, здесь он по обыкновению применяет для двух лиц одинаковые начертания еврейских букв; это наименование божества, состоящее из четырех букв, нельзя у них произносить вслух¹⁰⁰. **3** Также и Давид, другой пророк и в то же время царь Евреев, говорит согласно с ним: «Сказал Господь Господу моему: сядь одесную Меня»¹⁰¹, обозначая высшего Бога наименованием первого «Господа», а второго после Него наименованием «Второго». В самом деле, о Ком же другом мы можем помыслить, что Ему по справедливости предоставляется место одесную нерожденного Божества, если не об одном Том, о Котором мы говорим¹⁰². **4** Тот же самый пророк в другом месте яснее открывает, утверждая, что Тот, о Ком он богословствует, есть Слово Отца, сотворившее мир, когда говорит: «Словом Господним были утверждены небеса»¹⁰³. **5** Он также представляет Его как спасителя тех, которые нуждаются в Его попечении, говоря: «Он послал Слово Свое и Оно исцелило их»¹⁰⁴.

6 Затем, сын его и наследник Соломон, дал то же самое значение другому имени, употребив вместо «Слово» — «Мудрость»; и вот что он излагает как бы от Ее лица: **7** «Я, Мудрость, обитаю в совете, и Я призвала знание и мышление»¹⁰⁵. Затем

продолжает: «Господь создал Меня как начало путей Своих для дел Своих; прежде века Он основал Меня, в начале, прежде сотворения земли и основания гор; Он родил Меня прежде всех холмов. Когда Он готовил небо, Я была с Ним»¹⁰⁶. **8** И вот еще цитата из этого автора: «Бог в Мудрости основал землю, Он приготовил небеса с размышлением»¹⁰⁷. И вот еще, как говорят¹⁰⁸, его слова: «Я познал все, что скрыто и все, что явно; ведь меня научила создательница всего, Мудрость»¹⁰⁹. **9** Затем он добавляет: «Что же есть Мудрость и как она родилась я возвещу и не утаю от вас тайн, но прослежу от начала рождения». **10** И затем он делает такие разъяснения: «Ибо Она есть дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, ясный, неоскверненный, всемогущий, всевидящий и проникающий сквозь все разумные, чистые и тончайшие духи. Ибо Мудрость подвижнее всякого движения; Она проходит и проникает сквозь все по причине Своей чистоты. Ибо Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не входит в Нее. Ибо Она есть отблеск вечного света и неоскверненное зеркало действия Божия и образ благодати Его. Она распространяется от одного конца до другого и все устрояет с пользой»¹¹⁰.

Это было Священное Писание¹¹¹; но Филон Еврей, яснее истолковывая смысл этого учения, представляет его таким образом:

Глава 15 Филон: о Второй Причине

1 «Прекрасно ведь, когда посвятившие себя делу познания стремятся увидеть Бытие, а если невозможно постичь его, то, по крайней мере, увидеть образ его — священнейшее Слово»¹¹².

2 В этом же трактате¹¹³ он говорит следующее:

«И даже если достойный человек еще не именуется “сыном Божиим”, пусть старается исполнять приказы Его первородного, Слова, старшего¹¹⁴ из ангелов, являющегося как бы архангелом со множеством имен: **3** так, Оно именуется “Началом”, “Именем Божиим”, “Словом”, “Человеком по образу” и “Видящим”, то есть Израилем. Вот почему я несколько ранее склонился похвалить добродетели тех, кто говорит: “все мы дети одного человека”; **4** и действительно, раз уж мы не рождены быть достойными именоваться сынами Божиими, то, по крайней мере, [можем быть

названы сынами] незримого образа Его — святейшего Слова. Ведь Слово, будучи самым старшим из всего, есть образ Божий»¹¹⁵.

5 И затем он еще прибавляет:

«Я услышал, что один из последователей Моисея изрек такое пророчество: “Вот муж, которому имя Восток”¹¹⁶. В высшей степени странное наименование, если посчитать, что тот, о ком идет речь, состоит из души и тела, но если [Тот, о Ком идет речь] бестелесен и по праву носит божественную идею¹¹⁷, ты согласишься, что определенное Ему имя: “Восток” есть наиболее правильное; 6 в самом деле, Отец мира родил этого старшего Сына, Которого в другом месте назвал еще первородным¹¹⁸. Рожденный же, подражая, конечно, путям Отца, взирая на Его архетипические модели, сформировал видимые вещи»¹¹⁹.

7 Пусть здесь у меня помещаются тексты Еврея Филона, взятые из трактата под названием *О том, что худшему свойственно нападать на лучшее*. Однако я уже изложил и в другом месте *Евангельского Приготовления* учения благочестия древних Евреев¹²⁰, и в том числе достаточно разобраны те, что касаются Второй Причины: к ним я сейчас и отошлю желающих узнать об этом¹²¹.

После того как [мы увидели, что] столько у Евреев в богословском смысле было сказано¹²² о Второй Причине мира, настало уже время послушать Платона, который в *Послезаконии* говорит следующее:

Глава 16

Платон: о Второй причине

1 «Воздадим им (небесным телам. — А. Я.) почести, но не так, что одному мы посвятим целый год, другому — месяц, а третьему не отведем совсем никакой доли и времени, в которое они проходят свой круговорот и таким образом приводят в порядок космос, созданный словом (λόγος), наиболее божественным из всего¹²³. Человек блаженный сперва поражен этим порядком, а затем начинает его любить и стремится усвоить его, насколько это возможно для смертной природы»¹²⁴.

2 А в письме к Гермению, Эрасту и Кориску он проводит это положение с большой осторожностью и пишет буквально следующее:

«Необходимо, чтобы все трое прочли это письмо, лучше всего сообща; если же это не получится, читайте по двое, по

возможности вместе и как можно чаще. Вы должны смотреть на это письмо как на договор, как на главный закон, которым справедливо поклясться со всей серьезностью, но не с той, которая неприятна, а с родственной ей шуткой, клянясь богом, владыкой настоящего и будущего, и всемогущим отцом владыки и причины, которого, если мы подлинные философы, мы ясно познаем, насколько это возможно блаженным людям»¹²⁵.

3 Не кажется ли тебе, что, говоря это, Платон последовал положениям Евреев? В самом деле, откуда, если не от них, могла прийти ему такая мысль — указать на иного бога, более могущественного, чем причина всего рожденного — отца владыки мира? И с какой стати Платон присовокупил бы имя господина (τὸ τοῦ κυρίου ὄνομα) к имени отца демиурга, если никто еще из Эллинов прежде него это имя не только не провозглашал во всеуслышание, но и не помышлял об этом даже в уме? **4** Но если нужны еще иные свидетели, неопровержимо подкрепляющие как мысль Платона, так и наши рассуждения, послушай, что разъясняет тебе Плотин в своем трактате *О трех начальных Ипостасях*; он пишет:

Глава 17

Плотин: о Второй Причине

1 «Кто восхищается этим чувственным миром, наблюдая его величие, красоту, а также порядок его вечного движения, созерцая в нем божества как видимые, так и невидимые, демонов и всякие роды животных и растений, тот пусть вознесется к первообразу этого мира, к миру истинно сущему, и там увидит сущности умопостигаемые, имеющие бессмертие в самих себе через ведение и жизнь им присущие, и их начальника — чистый ум и неизреченную премудрость»¹²⁶.

2 Затем он прибавляет к этому следующее:

«Кто же есть родивший его? Простой и сущий прежде ума, причина его бытия и множественности. От него происходит число, потому что число не есть нечто первоначальное, поскольку двоице предшествует единица. Двоица же занимает второе место и происходит от одного»¹²⁷.

3 И ниже Плотин прибавляет еще:

«Как же и что надлежит мыслить вокруг него, остающегося неподвижным? От него исходит свет, притом, что само оно ос-

тается в покое, подобно тому как солнце, окружаемое постоянно рождаемым им светом, пребывает неподвижным. **4** Точно так же и другие вещи, тогда как сами они покоятся, с необходимостью производят из собственного существа во вне зависящую от них сущность, являющуюся образом вещей, от которых она произошла: **5** так например, огонь удерживает тепло, а снег — холод не только внутри себя. Самым лучшим примером этого могут служить благовонные вещества: ведь они, покамест они существуют, порождают вокруг себя некое истечение, которым пропитывается все близлежащее. **6** И вообще все, достигая зрелости, порождает что-нибудь другое; поэтому существо вечно совершенное и рождает вечно, притом — вечное, хотя несколько уступающее ему по степени совершенства. **7** Что же в таком случае мы скажем о всесовершенном существе? Оно рождает нечто иное, как наиболее совершенное после себя, а такое самое совершенное после него существо есть второе начало — ум: и в самом деле, ум созерцает первоединое и нуждается в нем, причем только в нем одном, тогда как последнее не нуждается совершенно не в чем. Рожденное началом более высоким, чем ум, не может быть ничем другим, кроме ума, а он есть выше всех других существ, поскольку все остальное — после него»¹²⁸.

8 К этому ниже он прибавляет:

«Всякое рожденное существо нуждается в родившем и любит его, тем более, когда рожденный и родивший суть единственные в мире. А когда вдобавок к этому родивший является наилучшим, то рожденному естественно быть всегда с родившим, так что они никак не отличаются друг от друга, только тем, что они — разные; а ум, как мы говорим, и есть образ того первого. Теперь об этом надлежит сказать яснее»¹²⁹.

9 К этому он прибавляет еще:

«Отсюда и платоновские три [уровня]. Он говорит: “Весь первый порядок тяготеет к царю всего, второе начало заботится о втором порядке, и третье — о третьем”¹³⁰. Он утверждает также, что существует отец и для причины¹³¹, подразумевая под причиной ум; потому что ум для него есть демиург, **10** который, по его словам, образовал душу из смеси в чаше¹³². Отождествляя причину с умом, Платон отца называет благом и находящимся за пределами и ума и сущности¹³³; и во многих местах он определяет идею как синтез ума и бытия. Итак, по учению Платона, от блага рождается ум, а от ума — душа. Подобное мнение отнюдь не ново, оно высказано еще в древности, хотя и прикро-

венно, а нынешние рассуждения явились лишь истолкованиями этого мнения, и они подтверждают древность этих представлений писаниями самого Платона»¹³⁴.

11 Это были слова Плотина. Теперь приведем высказывание Нумения, который, защищая положения Платона, так рассуждает о Второй Причине в своем сочинении *О благе*:

Глава 18 Нумений: о Второй Причине

1 «Собирающийся постичь первого и второго бога должен сначала расположить все понятия, касающиеся этого, в надлежащем порядке; затем, когда он решит, что все разобрано должным образом, тогда и надо постараться сказать по порядку, а не беспорядочно, потому что, если хочешь завладеть чем-то преждевременно, еще до того, как оно появилось, сокровище, как говорится, окажется пеплом. **2** Пусть нам не случится испытать ничего подобного! Попросив бога, чтобы он с помощью своего собственного истолкования явил своим словом сокровище мысли, начнем так: вначале должно помолиться, а затем следует приступить к определениям»¹³⁵. **3** Первый бог, имеющий бытие в самом себе, — прост; из-за того, что он целиком сконцентрирован в себе, он не может быть разделен. Бог же второй и третий есть один [бог], но, сталкиваясь с материей, каковая является двойцей, он, хотя и придает ей единство, однако и сам разделяется ею, имеющей желания и текучесть. **4** Таким образом, поскольку он уже не обращен к умопостигаемому (а это означало бы для него обратиться к самому себе) в силу того, что смотрит на материю и заботится о ней, он отвлекается от самого себя. **5** Поэтому он соприкасается с чувственным миром и окружает его своим попечением и возводит к своему образу, когда устремляется к материи»¹³⁶.

6 И после других положений он добавляет:

«В самом деле, первому богу нет надобности творить, но следует считать, что первый бог есть отец бога-творца. **7** Теперь, если бы мы наше исследование направили на творящее начало, говоря, что сущий прежде должен быть непревзойденным в своем творении, это было бы подобающим началом нашего рассуждения; но поскольку это исследование не о демиурге, а направлено оно на первопричину, я беру назад сказанное и пусть оно будет не сказанным; сам же я приступаю к поимке этого рассуждения, поведя охоту»¹³⁷ по другому пути. **8** Однако, прежде

чем схватить это рассуждение, согласимся с самими собой относительно одной несомненной истины, а именно: первый бог пребывает в покое и не имеет отношения к делу творения, будучи царем, а бог-демиург управляет всем, шествуя по небу. **9** И наш поход вершится тем же путем, потому что ум¹³⁸ был послан в своем схождении вниз¹³⁹, ко всем, намеренным принять участие в путешествии. **10** Итак, когда бог видит и обращается к каждому из нас, тела начинают жить и одушевляться, соединяясь с ним благодаря его излучениям¹⁴⁰. Когда же бог возвратится на место наблюдения, они угасают, между тем как ум продолжает существовать, наслаждаясь блаженной жизнью»¹⁴².

11 Вот что сказал Нумений; ты же сравни сказанное им с тем, что было воспето в древности у Евреев пророком Давидом таким образом: «Как прославлены дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля исполнена Твоего творения <...> все от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время. Даешь им — принимают; отверзаешь руку Твою — насыщаются благом. Сокроешь лице Твое — мнутятся; отнимешь дух их — умрут, и в персть свою возвратятся. Пошлешь дух Твой — будут созданы, и Ты обновишь лице земли (Пс. 103:25, 27-30)».

12 Так чем же отличается это от высказанной мысли философа, который говорит: «Когда бог видит и обращается к каждому из нас, тела начинают жить и одушевляться, соединяясь с ним благодаря его излучениям. Когда же бог возвратится на место наблюдения, они угасают».

13 Затем, когда Спаситель говорит нам: «Я есмь лоза <...> Отец Мой виноградарь <...> а вы ветви (Ин. 15:1-5)», послушай, как богословствует Нумений о Второй Причине:

14 «По образу связи между виноградарем и работником можно представить себе образ отношения первого бога к демиургу: сущий¹⁴³ сеет семя всякой души во все причастные ему вещи в совокупности, а законодатель сажает, распределяет, пересаживает в каждом из нас посеянное свыше»¹⁴⁴.

15 И далее, вот что он опять говорит о том, как от Первой Причины произошла Вторая: «Всякая вещь даваемая переходит к получающему, уходя от давшего (как например, рабы, богатство, чеканная посуда или монеты), — все эти блага суть тленные и человеческие; а божественные, напротив, суть те, которые, будучи переданы сверху сюда, вниз, не отделились от горнего; достигнув дольного, они принесли пользу получателю без вреда для пославшего; и первому они принесли даже дополнительную пользу напоминанием о том, что он знал¹⁴⁵. **16** Этим хорошим приоб-

ретением является хорошее знание, которое приносит пользу получившему, не оставляя при этом давшего. Подобие этому можно видеть в зажженном светильнике, получившем свет от другого [светильника]. Этот первый не лишил света первоисточник, но его материя была воспламенена от огня второго [светильника]¹⁴⁶. **17** Точно таким же приобретением является все связанное со знанием, которое, будучи дано и воспринято, тем не менее, остается с давшим так же, как и воспринявшим. **18** А причина этого, чужестранец, не человеческая: дело в том, что есть некое состояние и обладающая знанием сущность, которая одна и та же у давшего бога и у принявших ее меня и тебя. **19** Вот почему и Платон говорит, что мудрость, которая пришла к людям с помощью Прометея, сопровождалась каким-то ярчайшим огнем»¹⁴⁷.

Ниже он прибавляет еще:

20 «Такова жизнь первого и второго бога; очевидно, что первый будет пребывать в покое, а второй, напротив, в движении. Таким образом, первый будет заботиться об умопостигаемых сущностях, а второй — и об умопостигаемых и о чувственных. **21** Не удивляйся сказанному мной, ибо ты услышишь и нечто более удивительное: я утверждаю, что подобно движению, присущему второй причине, неподвижность первой есть также свойственное ей от века движение, от которого проистекает порядок мира, его вечное постоянство и спасение, изливающееся на все сущее в совокупности»¹⁴⁸.

22 И к этому он прибавляет в шестой книге еще следующее:

«Когда уразумел Платон, что только один демиург может быть познан людьми, между тем как первый ум, который именуется бытием-в-себе (αὐτοὸν), ими совершенно непознаваем, он сказал следующее, представляя эти слова как произнесенную кем-то фразу: **23** “О люди, ум, который вы представляете себе, не есть первый; перед ним есть другой, старше него и божественнее”»¹⁴⁹.

24 После рассмотрения иных предметов он добавляет:

«Кормчий, носимый по морю, высоко восседая над кормовым веслом, рулем направляет корабль, но глаза его и ум устремлены прямо к высоте эфира, к звездам, потому что его дорога проходит вверху, по небу, хотя плывет он внизу, по морю. Точно так же и демиург связал гармонией материю, чтобы она не сходила со своего пути и не отклонялась в сторону; он сам управляет ею, как кораблем в море¹⁵⁰, а над гармонией он властвует с помощью идей; но смотрит демиург вместо неба на высшего бога,

притягивающего его взоры, и свою способность суждения он получает от этого созерцания, а свой порыв — от этого стремления¹⁵¹. **25** Таково же и слово нашего Спасителя: “Ничего, — говорит Он, — не может Сын творить Сам от Себя, если не будет видеть Отца творящего” (Ин. 5:19)».

Вот что говорит Нумений обо всем этом; и нет необходимости прибавлять, что он высказывает не собственные мнения, но лишь разъясняет мнения Платона; **26** а что Платон не первым принял это учение, но опередили его еврейские мудрецы, явствует из вышеизложенного. Совершенно естественно, что знаменитый среди современных философов Амелий¹⁵², будучи как никто другой ревностным сторонником платоновской философии, хотя и не счел уместным вспомнить имя евангелиста Иоанна, когда назвал еврейского философа Варваром, однако является свидетелем, подтверждающим его слова, и пишет дословно следующее:

Глава 19

Амелий: о богословии нашего евангелиста Иоанна

1 «Таким образом, это было Слово, благодаря Которому, сущему вечно, как сказал Гераклит¹⁵³, произошли рождающиеся вещи и о Котором, клянусь Зевсом, Варвар говорит, что Оно находится в чине и достоинстве начала, что Оно — у Бога и [Само] есть Бог; через Него вс вообще начало быть; в Нем возникшее стало живущим, жизнью и сущим; затем Оно устремилось в тела и, облекшись в плоть, уподобилось человеку, показав, таким образом, величие природы; бесспорно также, что затем, умерев, Оно было обожествлено и стало Богом, Каковым Оно и было прежде нисхождения в тело и плоть человека»¹⁵⁴.

2 Можно видеть, что эти слова не прикровенно, но, напротив, открыто¹⁵⁵ были заимствованы из богословия Варвара; а варваром он назвал никого иного, как евангелиста Спасителя нашего, Иоанна, Еврея, сына Евреев, **3** который в начале своего писания так богословствует: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Вс чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков; <...> и Слово стало плотью и обитало с нами, <...> и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца» (Ин. 1:1-4, 14). **4** Послушай, что говорит об этом же самом предмете и другой еврейский

богослов: «...Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое <...> — все с помощью Него утвердилось и все основано на Нем» (Кол. 1:15-17). **5** Итак, в том, что касается устройства и существа Второй Причины, эллинские мудрецы находятся в согласии с положениями Евреев. Перейдем теперь к другим предметам.

Глава 20

О трех начальных Ипостасях¹⁵⁶

1 После того как священные тексты Евреев перечислили после учения об Отце и Сыне на третьем месте Духа Святаго и определили сущность Святой и Блаженной Троицы следующим образом: природа третьей Силы, Которая выше всей сотворенной природы, есть первая из духовных субстанций, установленных действием Сына, но третья — по удалению от Первопричины¹⁵⁷, посмотри, как Платон также выражает загадками похожую мысль, когда говорит в письме к Дионисию:

2 «Я должен ответить тебе иносказательно, дабы, если эта табличка испытает какие-либо превратности на суше и на море, тот, кому она попадет в руки, ее бы не понял. Вот как обстоит дело: все тяготеет к царю всего; все совершается ради него, и он — причина всего прекрасного; второе начало заботится о втором порядке, и третье — о третьем. Итак, человеческая душа стремится познать, каково все это, взирая на то, что ей родственно»¹⁵⁸.

3 Эти слова те, кто пытается изъяснить Платона, относят к Первому Богу, ко Второй Причине и к Третьей [Причине] — мировой душе, определяя, что и Она есть Бог, Третий. А божественные Писания полагают в основание Святую и Блаженную Троицу — Отца, Сына и Святого Духа, как и было показано.

Затем следует вопрос о сущности блага.

Глава 21

О сущности блага

1 В то время как божественное Писание Евреев в разных местах учит, что сущность блага и само благо суть не что иное как Бог, когда говорит: «Благ Господь к ожидающим Его, к душе,

которая будет искать Его» (Плач 3:25), и: «Исповедуйте Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его» (Пс. 117:1, 29), и когда на то же самое указывает нам слово Спасителя, обращенное к спросившему об этом: «Что ты спрашиваешь Меня о благе? Никто не благ, как только один Бог» (Мф. 19:17), **2** послушай, что Платон говорит в *Тимее*:

«Давай скажем, по какой причине устроил возникновение и этот мир тот, кто их устроил: он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому»¹⁵⁹.

И в *Государстве* он говорит следующее:

«— Итак, и солнце также не есть зрение, но, будучи причиной зренья, оно видимо самим зрением?»

— Это так, ответил он.

— Вот, сказал я, я и считаю солнце сыном блага, которого оно родило подобным себе, и которое есть то же самое в области зримого по отношению к зрению и видимым вещам, как благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому»¹⁶⁰.

4 И ниже он прибавляет:

«Вот и назови идеей блага то, что сообщает истину познаваемым вещам, а познающему — способность познавать»¹⁶¹.

И он говорит еще:

5 «— Я думаю, ты согласишься, что солнце дает видимым вещам не только возможность быть видимыми, но и рождение, рост и пищу, хотя само оно не есть рождение.

— Как же иначе.

— Вот так же, признай, и с познаваемыми вещами: они не только принимают способность быть познаваемыми благодаря благу, но оно дает им бытие и [актуальное] существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой»¹⁶².

6 Из сказанного совершенно ясно, что Платон утверждает, что умопостигаемые сущности принимают от блага — т.е. от Бога — не только способность быть познанными, но и бытие, и существование, хотя благо «не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой». Таким образом, он считает, что они (умопостигаемые сущности) не единосущны¹⁶³ благу, и даже не являются нерожденными, поскольку приняли бытие и существование от сущности не существующего, но находящегося «за пределами существования, пре-

вышая его достоинством и силой», которое по справедливости писания Евреев именуют единым Богом, потому что Он — причина [бытия] всех вещей. 7 Итак, нелогично называть богами сущности, которые не имеют ни бытия, ни существования от самих себя и не единосущны природе блага, которым благодать не присуща по природе; ведь эта благодать не приличествует по достоинству никому другому кроме одного единственного блага, которое Платон удивительно провозгласил находящимся «за пределами всякого существования, превышающим его достоинством и силой». И снова Нумений, в трактате *О благе*, вот каким образом излагает свои соображения, изъясняя мысль Платона:

Глава 22 Нумений: о благе

1 «Мы можем познавать тела делая о них заключение либо на основании подобных им тел [которые нам известны], либо путем выделения из наличествующих тел привходящих признаков; но благо невозможно постичь ни на примере наличествующего [тела], ни на основании чувственного подобия. Но для этого потребуется вот что: подобно тому как некто, сидя на наблюдательном пункте, вдруг заметив утлый рыбачий челн, одну из этих одиноких лодок, совершенно одну, находящуюся среди волн, бросив один острый взгляд, опознал бы судно, так нужно, чтобы тот, кто отходит далеко от чувственного, общался только с одним благом, там где нет ни человека, ни какого-либо другого живого существа, ни большого или малого тела, но где совершенно невыразимая и неопиcуемая божественная пустыня, где обиталище, пребывание и ликование блага, и само оно в мире и благоволении, спокойное, милостиво управляющее, превосходящее сущность. 2 Но если кто-то представил себе благо летающим по примеру чувственных вещей и затем, испытав наслаждение, посчитал, что встретил его, то он совершенно заблуждается. Ведь поистине, к нему нужно идти не легким, но божественным путем. Этот путь является наилучшим для того, кто не заботится о чувственном, но горячо стремится к знаниям, созерцает числа, посвящает себя познанию бытия»¹⁶⁴.

6 Это он говорит в первой книге; а в пятой книге он говорит вот что:

«Если сущность и идея умопостигаемы, и если признано, с

другой стороны, что ум старше идеи и есть ее причина, то находим, что только он, он один является благом. Ведь если бог-демиург есть начало рождения, то достаточно, чтобы благо было началом сущности; а отношение между благом и богом-демиургом, являющимся его подражателем, то же самое, что между сущностью и рождением, которое есть ее образ и подражание ей. **4** И если демиург возникновения благ, то, конечно, демиург сущности само-благ¹⁶⁵, будучи схож по природе с сущностью. Ведь второй [бог] из-за двойственности своей природы сначала, коль скоро он демиург, сам творит и свою идею, и мир, а затем он уже становится целиком созерцательным. **5** Мы же сделали вывод, что четырем реальностям соответствуют четыре имени: первый бог, самоблаг; его подражатель, благой демиург; сущность — одна (у) первого бога, а другая (у) второго; и благой мир являющийся подражанием ей, украшенный причастностью благу»¹⁶⁶.

6 И в шестой книге он прибавляет:

«Сущности ему (первому богу) причастные, причастны ему только в области мысли и ни в чем другом; именно так они могут получить пользу от сочетания с благом, и никак иначе. Что касается мыслительной способности, то она принадлежит только одному первому богу, от которого все остальное окрашивается и обретает свое благо. А сомневаться в том, что благо свойственно только ему одному, могла бы только неразумная душа. **7** Ведь, если второй бог благ не сам по себе, но от первого, то как возможно, чтобы не был благ тот, по приобщению к которому второй стал благим, особенно если второй причастен ему именно как к благу? **8** Вот так Платон на основании рассуждений объяснил проницательному человеку, что благо одно»¹⁶⁷.

И несколько дальше он говорит:

9 «То, что все обстоит таким образом, Платон изложил в разных текстах особо, а именно: в то время как в *Тимее* он употребляет это прилагательное в своем обычном значении, когда говорит о демиурге: «он был благ»¹⁶⁸, в *Государстве* он назвал благо идеей блага¹⁶⁹, имея в виду, что благо есть идея демиурга, который представляется нам благим по приобщению первому и единственному. **10** Ведь так же, как люди называются так, потому что они запечатлены идеей человека, быки — быков, а кони — коней, так и демиург благ в силу своей причастности первому благу, а первый ум, являющийся благом-в-себе, есть идея блага»¹⁷⁰.

Глава 23

Об идеях согласно Платону

1 «Так возникший — ясно, что это космос, — был создан по примеру самотождественного образца, постигаемого рассудком и разумом; а раз так, то в высшей степени необходимо, чтобы этот космос был подобием чего-то. Ведь как образец вмещает в себя все умопостигаемые живые существа, так и этот космос — нас»¹⁷¹.

2 Вот что говорит Платон в *Тимее*; я же разьясню смысл сказанного, воспользовавшись трактатом Дидима *О мнениях Платона*. Он пишет так:

3 «Он (Платон) говорит, что идеи суть некие ограниченные родом образцы чувственных по природе вещей, образцы, от которых происходят знание и определение; ведь для всех людей мыслится один человек, для всех коней — конь, и для всех вообще животных — одно животное нерожденное и бессмертное. **4** Подобно тому как от одной печати рождаются многочисленные оттиски и образы одного мужа, так и от каждой идеи — многочисленные роды чувственных тел: от идеи людей — все люди... и таким же образом в отношении всех остальных существ соответственно природе каждого. **5** Он утверждает также, что идея есть вечная сущность, причина и начало того, что каждая вещь подобна ей самой. **6** Так же, как отдельные идеи как первообразы предшествуют чувственным телам, так и идея, заключающая в себе все идеи, прекраснейшая и совершеннейшая, является образцом этого мира, ведь на основании сходства с ней был образован мир тем, кто сотворил его из всей сущности согласно первоначальному замыслу бога»¹⁷².

7 Вот что говорит по этому вопросу упомянутый автор; но премудрый-то Моисей и в этом вопросе идет впереди и учит, что еще прежде явленных солнца и звезд, прежде видимого неба, которое он называет твердью, прежде нашей суши и того, что мы называем днем и ночью, уже иной, нежели солнечный свет, иные день и ночь, и все остальное были сотворены верховным правителем и причиной, Богом мира. **8** Но и после Моисея дети Евреев определяют, что есть какое-то бестелесное солнце, которое не всем видимо и не открыто смертным очам, как пророк говорит от лица Бога: «Для боящихся же Меня взойдет солнце праведности» (Мал. 4:2). **9** А что это праведность не человеческая, но ее идея, узнал другой пророк Евреев, который сказал о Боге: «Кто воздвиг от востока праведность, призвал ее пред лице

свое, и она пойдет? Он даст ее перед народами» (Ис. 41:2). **10** Наше общее «слово» недавно, на предыдущих страницах, представило Божественное Слово, бестелесное и субстанциальное (οὐσιώδη) на основании свидетельств еврейского писания, в котором у тех же авторов говорится о Слове вот что: «Который¹⁷³ сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор. 1:30). **11** Он называется еще и жизнью, называется и мудростью, и истиной. И учение Евреев — если, конечно, апостолы и ученики нашего Спасителя суть Евреи — говорит, что все сущее и лежащее в основании, и мириады других бестелесных сил, и то, что находится по ту сторону неба и всего материального и текучего бытия, все это, как утверждает это учение, запечатлело свои образы в чувственных вещах, по отношению к которым оно и приняло имя «образа». **12** По крайней мере, они говорят, что человек есть образ умопостигаемого образца и вся жизнь людей проходит в образе. Так, Моисей говорит: «И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:27); и еще другой Еврей, размышляя над отеческой традицией: «Подлинно, — говорит — человек ходит в образе» (Пс. 38:7).

Вот послушай, как истолкователи священных законов разъясняют мысль, содержащуюся в писаниях Моисея; так, Филон Еврей, толкуя отеческие предания, говорит дословно:

Глава 24

Филон: об идеях согласно Моисею

1 «Если использовать более ясную терминологию, то можно сказать, что умопостигаемый мир есть ничто иное, как слово уже творящего мир Бога. В самом деле, ведь умопостигаемый город является не чем иным, как расчетом архитектора, уже замыслившего создать умопостигаемый город. **2** Это положение Моисея, а не мое; во всяком случае, он определенно утверждает, когда на последующих страницах описывает рождение человека, что он создан “по образу Божию” (Быт. 1:27). **3** Если же часть есть образ образа и если очевидно, что вся форма, весь этот чувственный космос в совокупности, коль скоро он больше человеческого образа, есть подражание божественному образу, ясно, что и архетипическая печать, которую мы называем умопостигаемым космосом, сама есть образец, архетипическая идея идей, Слово Божие.

4 Когда он говорит: “В начале сотворил Бог небо и землю” (Быт. 1:1), он понимает “начало” не во временном смысле, как думают некоторые: ведь время не существовало прежде мира, но оно было рождено вместе с ним или после него. **5** В самом деле, поскольку время есть интервал движения мира, а движение не может явиться прежде движимого, но необходимо, чтобы оно возникло или позже, или одновременно [с миром], то, таким образом, необходимо, чтобы время было ровесником мира или младше его, а дерзать утверждать, что оно старше его — не в согласии с философией. **6** Но если в данном тексте “начало” понимается не во времени, то, вероятно, оно обозначает начало ряда чисел, то есть “в начале сотворил” соответствует “первым сотворил небо”¹⁷⁴.

7 Затем он продолжает, говоря:

«Итак, творец сотворил вначале небо бестелесное, землю невидимую, идею воздуха и пустоты. И [из двух последних] первый он назвал мраком, потому что воздух черен по природе, а вторую — бездной, потому что пустота весьма глубока и обширна; **8** затем он сотворил бестелесную сущность воды и дыхания и, на седьмом месте, свет, который, также будучи бестелесным, стал умопостигаемым образцом для солнца и всех светоносных звезд, которые он вознамерился создать на небе. **9** Но он посчитал дыхание и свет достойными преимущества: так, первое он назвал духом Божиим, поскольку дыхание в высшей степени животворно, а причиной жизни является Бог; а второе, свет, поскольку он в высшей степени прекрасен: я думаю, что умопостигаемый свет настолько превосходит светом и блеском видимый, насколько солнце превосходит мрак, день — ночь и способность суждения, а это ум, управляющий всей душой, — телесные очи; **10** а тот невидимый и умопостигаемый свет стал образом божественного слова, которое разъяснило его рождение¹⁷⁵; этот свет есть сверхнебесная звезда, источник чувственных звезд, который уместно было бы назвать мировым светом, и от которого солнце, луна и все остальные планеты и неподвижные небесные тела, каждое по мере возможности, черпают подобающее им сияние, а это беспримесное и чистое сияние ослабевает, когда оно начинает обращаться из умопостигаемого в чувственное: ведь в области чувственного нет ничего чистого»¹⁷⁶.

11 И немного позже он прибавляет:

«Но поскольку стал свет, мрак же уступил и отошел, а на границах, которые их разделяли, встали утро и вечер, тотчас же

с необходимостью осуществилось измерение времени, которое благой творец назвал "днем", причем днем не "первым", но "единым", названным так по причине единства умопостигаемого мира, имеющего монадическую природу. **12** Итак, теперь бестелесный космос приобрел уже свою границу, поскольку был помещен в недрах божественного слова, а чувственный космос был рожден¹⁷⁷ по образцу бестелесного. Причем, первой и наилучшей из его частей, которую создавал демиург, является небо; он (Моисей) дал ему этимологически верное название: "твердь", поскольку оно имеет телесную природу; ведь тело по природе твердо и имеет три измерения, а о "твердом" и "теле" какое может быть представление, кроме того, что оно протяженно во всех направлениях? Так что вполне правильно, противопоставив умопостигаемому и бестелесному чувственное и телесное, Моисей назвал небо "твердью"¹⁷⁸.

Вот что говорит Филон; с ним согласен и Климент, который в шестой книге¹⁷⁹ *Стромат* говорит следующее:

Глава 25

Климент: о том же предмете

1 «Также и космос, как определила варварская философия, есть умопостигаемый, а есть чувственный: первый является архетипом, а второй — образом прекрасного образца. И первый [эта философия] возводит к единице, поскольку он умопостигаемый, чувственный же — к шестерице, поскольку у пифагорейцев шестерица называется браком, так как она — порождающее число¹⁸⁰. **2** В единице варварская философия располагает невидимое небо, святую землю и умопостигаемый свет. "В начале ведь, — говорит [эта философия], — сотворил Бог небо и землю. Земля же была невидима"¹⁸¹; затем она прибавляет: "И сказал Бог: да будет свет. И стал свет"¹⁸². При происхождении же мира чувственного, она создает твердое небо (а твердое есть чувственное), видимое небо и зримый свет. **3** Не кажется ли тебе, что именно на основании вышесказанного Платон оставляет идеи живых существ в умопостигаемом мире и создает чувственные виды в соответствии с родами умопостигаемыми? **4** Так что вполне логично, что, как говорит Моисей, тело вылепляется из земли, то тело, которое Платон называет "вместилищем, сделанным из земли"¹⁸³ (ὑψίον σκῆνος), а разумная душа свыше вдыхается в лицо Богом. **5** Ведь именно здесь, как говорят [писания], объясняя последующее вхождение души через органы чувств в первозданного человека, находится руководящее начало: вот почему

человек был создан “по образу и по подобию”¹⁸⁴. Ведь Божественное и царственное Слово — бесстрастный человек — есть образ Божий, и ум человеческий есть образ образа»¹⁸⁵.

Глава 26

Евреи и Платон: о враждебных силах

1 Далее Платон, следуя учениям Евреев, утверждает, что существуют не только бестелесные и благие силы, но и противные им, и пишет в X книге *Законов* приблизительно так:

2 «— Не следует ли признать, что душа, правящая всем и обитающая во всем, что многообразно движется, управляет также и небом?

— А как же иначе?

— Но одна душа или многие? Я за вас отвечу: мы никак не можем предполагать менее двух — благодетельной и другой, способной совершать противоположное»¹⁸⁶.

3 Затем он говорит ниже:

«Поскольку мы согласились сами с собой, что хотя небо полно многих благ, но [оно полно] также и зол и что последние более многочисленны, чем первые, то, утверждаем мы, [между ними] происходит постоянная борьба, такая, что требует и необыкновенной бдительности; и наши союзники суть боги и демоны, а мы — достояние тех и других»¹⁸⁷.

4 Я не могу сказать, откуда у Платона такие мысли, но о чем я скажу — и это правда, — так это о том, что многими тысячами лет раньше рождения Платона это учение было исповедуемо у Евреев. **5** Так, их писание говорит: «И был день, и пришли ангелы Божии предстать пред Богом; и диавол пришел между ними, обойдя землю и исходив ее»¹⁸⁸, называя «диаволом» враждебную силу, а «ангелами Божиими» добрые [силы]. Эти добрые силы оно именует «божественными духами» и «служителями Божиими», когда говорит: «Ты творишь ангелами Своими духов и служителями Своими пламенеющий огонь»¹⁸⁹. **7** А вот как представляет противоборство враждебных сил тот, кто сказал: «Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы сей»¹⁹⁰, против духов злобы поднебесных»¹⁹¹. **8** Похоже, что Платон почти дословно перевел Моисеево изречение, которое гласит: «Когда Всевышний разделял народы, чтобы рассеять сынов Адамовых, Он поставил пределы народов по числу ангелов Божиих»¹⁹²; на основании чего он и определил, что весь род человеческий есть

«достояние богов и демонов».

Глава 27

Евреи и Платон: о бессмертии души

1 В своих представлениях, касающихся бессмертия души, Платон также ни в чем не отличается от Моисея, который первым определил, что человеческая душа есть бессмертная сущность, назвав ее образом Божиим, а точнее, что она была создана по образу Божию. «И сказал Бог, — говорит он, — сотворим человека по образу Нашему и по подобию (Нашему) <...> И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:26-27). **2** И затем, словом разделяя сложную субстанцию на видимое тело и умопостигаемую душу он прибавляет: «И взял Бог персть от земли, и создал человека, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою». (Быт. 2:7) **3** Он также утверждает, что человек был облечен властью и царским достоинством, чтобы управлять всеми живыми существами на земле; так, он говорит: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею <...>. И сотворил Бог человека по образу Своему¹⁹³, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:26-27). **4** Образ же Божий и подобие как иначе могут мыслиться, если не в соотнесенности с силами Божиими и с подобием [Ему по] добродетели? Теперь послушай, что Платон, словно научившись у Моисея, говорит в *Алкивиаде*:

5 «— Итак, можем ли мы сказать, что есть некая часть души более божественная, чем та, которая содержит познание и разумение?»

— Не можем.

— Значит, эта часть души подобна богу; и, если всмотреться в нее и познать все божественное, то есть бога и разумение, то таким образом можно лучше всего познать самого себя.

— Это очевидно.

— И подобно тому, как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаза, так и бог чище и блистательнее, чем наилучшая часть нашей души.

— Это правдоподобно, Сократ.

— Поэтому, вглядываясь в бога, мы можем пользоваться тем прекраснейшим зеркалом и таким образом видеть и познавать самих себя.

— Да»¹⁹⁴.

6 Вот что Платон говорит в *Алкивиаде*; а в диалоге *О душе* он более пространно истолковывает это учение в каждом конкретном месте диалога, где оно встречается:

«— Итак, с твоего разрешения, — сказал он, — установим два вида сущего — зримое и безвидное.

— Установим, — ответил Кебет.

— И безвидное всегда остается неизменным, в то время как зримое непрерывно изменяется?

— Установим и это, — сказал Кебет.

7 — Смотри, — продолжил Сократ, — не так ли обстоит дело, что одно в нас тело, а другое — душа, и что нет в нас ничего, кроме этих двух?

— Так.

— Какому же из двух видов, мы можем сказать, более подобно и родственно тело?

— Во всех отношениях оно подобно зримому.

— А душа? Зрима она или незрима?

— Нет, — сказал Кебет, — [незрима], по крайней мере, Сократ, для людей.

— Да ведь мы, когда говорили о том, что зримо или незримо, имели в виду человеческую природу! Или, может быть, ты имеешь в виду какую-то еще?

— Нет, человеческую.

8 — Что же мы скажем о душе? Видима она или невидима?

— Невидима.

— Итак, она безвидна?

— Да.

— Значит, в сравнении с телом душа ближе к безвидному, а тело в сравнении с душой — к зримому?

— Обязательно.

9 — А разве мы уже не говорили раньше, что душа, когда пользуется телом для того чтобы исследовать что-то с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства — это одно и то же!), то увлекается телом в направлении того, что никогда не имеет постоянства и от соприкосновения с этим душа блуждает, приходит в замешательство и охвачена, словно пьяный, головокружением.

— Да, конечно.

10 — Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она сродни всему этому, то всегда оказывается с ним,

как только остается наедине с собою и это оказывается для нее возможным. Здесь наступает конец ее блужданиям, и в соприкосновении со всем этим она становится постоянной и неизменной. Это ее состояние называется разумением, не так ли?

11 — Совершенно правильно, Сократ, — сказал Кебет, — ты говоришь замечательно.

— Итак, какому виду [сущего] более подобна и родственна душа, как тебе кажется, если рассуждать на основании прежних и этих, самых последних, выводов?

— Мне кажется, Сократ, — ответил он, — любой, даже самый отъявленный тугодум, идя по этому пути, признает, что душа решительно и безусловно более подобна неизменному, чем изменяющемуся.

— А тело?

— [Подобно] другому [виду сущего].

12 — Взгляни теперь еще вот с какой стороны. Когда душа и тело вместе, природа велит телу подчиняться и быть рабом, а душе — властвовать и быть госпожою. Приняв это в соображение, скажи, что из них, как тебе кажется, подобно божественному и что смертному? Не кажется ли тебе, что божественному свойственно властвовать и править, а смертному — подчиняться и рабствовать?

— Да, кажется.

13 — Так с чем же схожа душа?

— Ясно, Сократ: душа схожа с божественным, а тело со смертным.

— Теперь смотри, Кебет, — сказал Сократ, — не выходит ли из всего сказанного у нас вот что: божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразрушимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, непостигаемому умом, многообразному, разрушимому, не сходному с самим собой также в высшей степени подобно тело. **14** Можем ли мы сказать что-нибудь вопреки этому, друг Кебет?

— Нет, не можем.

— Что же, раз все это так, то не подобает ли телу быстро разрушаться, а душе быть вовсе неразрушимой или почти неразрушимой?

15 — Как же иначе?

— Затем, — сказал Сократ, — ты ведь замечаешь, что когда человек умирает, видимая часть его — тело, принадлежащая к видимому [миру], или труп, как мы его называем, которому свой-

ственно разрушаться, распадаться, развеиваться, подвергается этой участи не вдруг, не сразу, но сохраняется довольно долгое время, если смерть застигнет тело в удачном состоянии и в удачное время года. Ведь тело, усохшее и набальзамированное, как бальзамируют в Египте, пребывает в сохранности чуть ли не без конца. Но если даже тело и сгниет, некоторые его части — кости, сухожилия и прочие им подобные, — можно сказать, бессмертны. Или нет?

— Да.

16 — Так вот, душа — безвидная и удаляющаяся в подобное же место — замечательное, чистое, безвидное — поистине в Аид, к благому и разумному богу, куда, если бог пожелает, нужно скоро пойти и моей душе, — неужели душа, чьи свойства и природу мы сейчас определили, немедленно, едва расставшись с телом, рассеивается и погибает, как считает большинство людей?

17 Нет, друзья Кебет и Симмий, ничего похожего, но, скорее всего, вот как. Если душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, потому что в течение жизни не желала быть связанной с телом, но избегала его и сосредотачивалась в самой себе, ибо заботилась об этом, — иными словами, посвящала себя истинной философии и, по сути дела, готовилась умереть легко. Или же это нельзя назвать подготовкою к смерти?

— Бесспорно, можно.

18 — Итак, такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, она становится блаженной, избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких плотских вожделений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впрямь навеки поселяется среди богов. Так мы должны сказать, Кебет, или как-нибудь по-иному?

— Так, клянусь Зевсом, — ответил Кебет.

19 — Но, думаю, если душа разлучается с телом оскверненная и замаранная, ибо всегда была в связи с телом, угождала ему и любила его, зачарованная им, его страстями и наслаждениями настолько, что уже ничего не считала истинным, кроме телесного, — того, что можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехы, а все смутное для глаз, но постигаемое умом и философией приучилась ненавидеть, бояться и избегать, — как по-твоему, расстанется ли такая душа с телом чистою?

— Никогда, — ответил Кебет¹⁹⁵.

20 Вот что говорит Платон; а Порфирий следующим обра-

зом разъясняет его мысль в первой книге трактата *О душе против Боэта*¹⁹⁵.

Глава 28

Порфирий: о том же предмете

1 «Вот, по мнению Платона, серьезный аргумент в пользу бессмертия души, а именно: аргумент от подобия; в самом деле, если она подобна божественному, бессмертному, безвидному, неразлагающемуся, неуничтожимому, сущностному и основанному на нетлении, может ли она не принадлежать к роду образца? **2** Ведь когда относительно какой-либо вещи возникает вопрос: к какой из двух очевидных крайностей, таких как разумное или неразумное начало, она принадлежит, возможен только один вид доказательства [ее принадлежности], а именно следующий: показать какому из двух противоположностей подобна эта вещь. Так, хотя род человеческий в детстве пребывает в неразумии, а многие находят удовольствие в ошибках неразумия даже до старости, все же из-за большого сходства с чистым разумом этот род считается изначально разумным. **3** Таким образом, поскольку, с одной стороны, явственно существует божественная субстанция, чистая, неповрежденная, то есть родственная богам, и, с другой стороны, очевидно существует также и другая, земная субстанция, разрушающаяся и лежащая в тлении, то относительно души возникает неопределенность: к которому из двух упомянутых начал она тяготеет? Вот Платон и посчитал, что необходимо исследовать истину, используя аргумент от подобия.

4 И поскольку она несколько не подобна расторгимому, неумопостигаемому, не причастному жизни и, как следствие, осязаемому, чувственному, рождающемуся и умирающему, но, напротив, она подобна божественному, бессмертному, безвидному, умопостигаемому, живому, родственному истине и наделена всеми чертами, усвояемыми ей Платоном, который посчитал, что не должно, признавая за ней все остальное, в чем она подобна богу, отвергать то, из-за чего она стала причастной всему этому, подобие [ему] по сущности. **5** Так же, как неподобное богу в своих энергиях отлично от него и составом природы, так, следовательно, и причастное каким-то образом этим энергиям уже обладает подобием сущности; ведь от того, какова сущность, зависит, каковы будут энергии, которые как бы проистекают из нее и являются ее отпрысками¹⁹⁷.

6 Но Боэт лишил силы это доказательство; послушай что он

сделал, написав вот что в начале своего изложения:

7 “Для того чтобы доказать, бессмертна ли душа и сильнее ли она по природе любого уничтожения, необходимо терпеливо и с осмотрительностью представить многие доказательства этого. **8** Конечно, в том, что в нас нет ничего более подобного богу, чем душа, можно убедиться при желании и без долгого исследования, на примере постоянства и непрерывности не только движения, которое она привносит в нас, но и находящегося в ней ума. **9** Обратив на это внимание, Кротонец-физик сказал, что она бессмертна и избегает по природе всякого покоя, поскольку души суть самые божественные из тел¹⁹⁸. **10** Но великое подобие богу может проявиться у того, кто однажды постигнет в процессе созерцания идею души и в особенности правящий в нас ум, в том смысле, сколько и какие он часто приводит в движение решения и стремления”¹⁹⁹.

11 И затем он прибавляет:

“В самом деле, если душа из всех вещей показывает себя наиболее подобной божеству, зачем искать других доводов для доказательства ее бессмертия; ведь можно сразу начать с аргумента, способного убедить людей благоразумных, а не включать его в число прочих [второстепенных аргументов], а именно: она не могла бы быть причастной к сходным с божественной энергиям, если бы не была сама божественной. **12** Ведь если погруженная в смертное, расторжимое, неумопостигаемое, мертвое само по себе, всегда гибнущее и текущее в изменение и исчезновение, она все же придает всему этому форму и удерживает от распада, тем самым показывая свою божественную сущность, хотя она затемнена и скована окружающим ее всегибельным извоянием, как же она, если мысленно ее отделить от всего этого, как от налипшей вокруг грязи, тотчас же не обнаружит свою идею, как то, что сопоставимо только с богом? Но в силу причастности ему она сохраняет подобие ему и в своих энергиях, даже в смертных ее частях²⁰⁰, как это бывает, когда она заключена в смертном теле; она потому не распадается, что по природе относится к тому, что непричастно смерти”²⁰¹.

13 И ниже он прибавляет:

“Справедливо, что душа представляется в одно и то же время божественной из-за подобия неразделимому и смертной, оттого, что она приближается к смертной природе; она и ниспадает, и восходит, она имеет смертный образ и она же подобна бессмертным. **14** В самом деле, с одной стороны, человек есть тот, кто наполняет свой желудок, стремится насытиться подобно

скоту, но, с другой стороны, тот же самый человек есть тот, кто может спасти своим знанием судно, оказавшееся в опасности в море, и спасти в болезни; он ищет истину и методически овладевает знаниями, он изобрел огонь, наблюдает гороскопы и творит, подражая творениям демиурга. **15** Действительно, ведь человек создал на земле соединение семи [планет] с их движением, с помощью технических приспособлений подражая небесному устройству. И чего только он ни придумал, показав в себе божественный ум, подобный богу? **16** Хотя на примере этих дерзаний человек показал сущность олимпийскую, божественную и никак не смертную, он же убедил толпу, которая неспособна видеть его (ум) по причине себялюбия, проявляющегося в склонности к дольному, основываясь в своих суждениях на внешних явлениях и считать, что ум, подобно им, смертен; ведь есть только один способ утешения в бедах, а именно: убедить самих себя в том, что все равны в своих несчастьях, делая такой вывод на основании внешних явлений, и что все, как снаружи, так и внутри, суть люди»²⁰².

17 Вдохновителем всех этих идей бесспорно явился Моисей, который, описав рождение первого человека — в цитировавшихся прежде словах, утвердил учение о бессмертии души на примере ее уподобления божеству. **18** Но коль скоро установлено согласие и единомыслие между Моисеем и Платоном по вопросу о бестелесной и невидимой сущности, то пора рассмотреть и оставшиеся части философии Платона и показать, что он во всем созвучен Евреям, кроме, разве, того, что подчас он говорит более по-человечески нежели в согласии с истиной. **19** В частности, все, что он сказал удачно, как правило, совпадает с учением моисеевым, а все что он понимает несогласно с Моисеем и пророками, не может иметь разумного основания. Все это нам в надлежащее время предстоит рассмотреть; а пока, поскольку установлено созвучие и согласие [Платона и Моисея в отношении] тезисов, касающихся созерцания реальностей умопостигаемых, самое время снова вернуться к физиологии чувственного и вкратце коснуться согласия Платона с идеями Евреев.

Глава 29

О том, что чувственный мир рожден

1 После того как Моисей показал, что этот рожденный мир был сотворен Богом, вот что он говорит в начале своего писа-

ния: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1) и после изложения частных добавляет: «Эта книга происхождения неба и земли, [от времени,] когда оно совершилось, в день, когда сотворил Бог небо и землю» (Быт. 2:4) — послушай как Платон, не отклоняясь от его мысли, пишет приблизительно такими словами:

2 «Все возникшее с необходимостью рождается под воздействием какой-то причины, ведь совершенно невозможно получить рождение без причины»²⁰⁴.

3 И прибавляет:

«Целое небо» или «космос» или иное какое-нибудь имя будет более подходящим для него²⁰⁵, пусть оно называется и у нас этим именем. Итак, относительно него надлежит рассмотреть то, что надлежит рассматривать в начале изучения каждой вещи, а именно: было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из некоего начала?

4 Оно возникло, ведь оно зримо, осязаемо и имеет тело, все же подобные вещи относятся к роду чувственного, а чувственное, как кажется, может быть постигаемо мнением и является рожденным. Но мы говорим, что все возникшее нуждается для своего возникновения в некоей причине. Однако, творца и демиурга этого мира нелегко отыскать, да и если он будет найден, о нем нельзя будет всем рассказывать»²⁰⁶.

5 И ниже он говорит еще:

«Итак, согласно подобающему рассуждению следует признать, что этот космос есть одушевленное и наделенное умом живое существо, и родился он поистине с помощью божественного провидения»²⁰⁷.

Глава 30 О небесных светилах

1 После того как Моисей научил, что и они также сотворены, когда сказал: «И сказал Бог: да будут (созданы) светила на тверди небесной <...>, чтобы светить на землю; <...> и будут служить для знамений, и времен, и дней, и годов. <...> И создал Бог два светила великие <...> и звезды; и поставил их на тверди небесной» (Быт. 1:14-17), **2** и Платон говорит нечто подобное:

«По замыслу и намерению бога, касающимся рождения времени, возникли солнце, луна и пять других звезд, именуемых

планетами, дабы определять и блюсти числа времени. Сотворив их тела, бог поместил их на их орбитах»²⁰⁸.

3 Рассмотрим, разве фраза Платона: «По замыслу и намерению бога» не подобна выражению Евреев: «Словом Господним были утверждены небеса и духом уст Его все силы их» (Быт. 32:6)? Так же вслед за Моисеем, который сказал: «И поставил (ἔθετο) их на тверди небесной», и Платон пользуется словом, похожим на «поставил»: «Сотворив их тела, бог поместил (ἔθηκεν) их на их орбитах».

Глава 31

О том, что все дела Божии хороши

1 После того как Писание Евреев в отношении каждого из творений добавляет: «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25), и при подведении итога [творения] мира говорит: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31), послушай, что говорит Платон:

«Если космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взирал на вечное»²⁰⁹.

И еще:

«Ведь этот мир есть прекраснейший из рожденных вещей, а его творец есть наилучшая из причин»²¹⁰.

Глава 32

Об изменении и преобразовании мира

1 И об этом также рассуждает Писание Евреев; то здесь, когда говорит: «И небо свернется как свиток» (Ис. 34:4), то там, когда прибавляет: «И будут новое небо и новая земля, которые Я творю, чтобы они пребывали пред лицом Моим, говорит Господь» (Ис. 65:17 и 66:22), или еще в другом месте, когда говорит: «Ибо проходит образ мира сего»²¹¹ (1 Кор. 7:31). 2 Послушай, как Платон поддерживает это учение, говоря в *Тимее*:

«С помощью соединения первоэлементов, он устроил зримое и осязаемое небо; в результате таких действий и из таких составных частей числом четыре родилось тело космоса, упорядоченное благодаря пропорции, и от этого в нем возникла дружба, так что оно стало самотождественным и не может быть разложено [на элементы] никем, кроме того, кто сам его соединил»²¹².

3 Затем он продолжает:

«Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад»²¹³.

4 И еще сказав:

«Боги богов! Я — ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля»²¹⁴, — он затем прибавляет, говоря:

«Хотя все, что составлено из частей, может быть разрушено, однако желать разрушить хорошее и прекрасно устроенное было бы злым делом; поэтому, несмотря на то, что вы рождены и не являетесь бессмертными, все же вы не будете разрушены и не получите в удел смерть, поскольку моя воля есть более сильная и могущественная связь, чем те, которые соединили при рождении каждого из вас»²¹⁵.

5 И в *Политике* тот же самый автор говорит вот что:

«Ведь бог то направляет движение этого мира, сообщая ему вращение сам, то позволяет ему двигаться самостоятельно, когда его вращения уже исчерпали меру назначенного времени, и мир снова самопроизвольно обращается вспять, так как мир — это живое существо, обладающее разумом, данным ему тем, кто изначально его устроил. Это его обратное движение возникло в силу вот какой врожденной необходимости.

— В силу какой же именно?

6 — Оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе подобает лишь божественнейшим существам, природа же тела устроена иначе. То, что мы называли небом и космосом, хотя и получило от своего родителя много счастливых свойств, все же причастно и телу: поэтому ему совершенно невозможно было не получить в удел изменения. Все же, по возможности, он движется по одной траектории, поэтому обратное вращение он получил как самое малое отклонение от присущего ему движения. **7** Самого себя почти никому невозможно вечно приводить в движение, кроме того, кто руководит движением всего движимого, а ему не подобает движение то в одну, то в другую сторону. В соответствии со всем этим нельзя сказать ни что космос движет сам себя, ни что бог полностью и всегда двояко и противоположно обращает его, ни что его вращают два мыслящие противоположно божества, но то, что мы недавно сказали, и остается: космос движется благодаря иной, божественной причине, и, принимая новую жизнь, он принимает также от демиурга уготованное ему бессмертие; когда же ему предоставляется сво-

бода, он движется сам по себе, предоставленный себе на такой срок, чтобы проделать в обратном направлении много тысяч круговоротов, — благодаря тому, что он, самый большой и лучше своего уравновешенный, движется на крошечной ступне.

8 — Все, что ты изложил, выглядит очень правдоподобно.

— Давай же рассудим и пойдем на основании нами сейчас сказанного, что это за состояние, которое послужило причиной всего чудесного, о котором мы говорили; ведь оно заключается вот в чем...

9 — В чем?

— В том, что вращательное движение мира направлено то в одну сторону, то в другую.

— Каким же образом?

— Должно считать это изменение наиболее значительным и совершенным из всех перемен, происходящих на небе.

10 — Это возможно.

— Поэтому надо считать, что с нами, живущими в пределах этого неба, также происходят величайшие перемены.

— И это возможно.

— А разве мы не знаем, что природа живых существ тяжело переносит многие, большие и разнообразные изменения?

11 — Как же иначе?

— Поэтому, с необходимостью, случается тогда великая пагуба среди всех живых существ, да и из людей остаются в живых немногие. А на их долю выпадает множество других, удивительных и необычных переживаний, но величайшее из них следует за мировым круговоротом, когда нынешнее движение мира меняется на противоположное»²¹⁶.

Ко всему этому, ниже, он, подвигнутый мнениями Евреев, прибавляет вот еще какое рассуждение о воскресении мертвых:

Глава 33

Тот же автор: о возвращении мертвых к жизни

1 «— Но как же происходило тогда, чужеземец, возникновение новых существ? И как они рождались друг от друга?

2 — Ясно, Сократ, что в тогдашней природе не существовало рождения людей друг от друга, но тогдашнее поколение названо было земнородным, потому что люди рождались каждый раз снова от земли, воспоминания же об этом сохранены нашими ранними предками, которые по времени соседствовали с

окончанием первого цикла: они родились в начале нынешнего. Они-то и стали для нас вестниками тех сказаний, в которых многие сейчас необоснованно сомневаются. **3** А понять это, я думаю, можно на основании вот чего: как старцы придут в возраст младенцев, так и мертвые, лежащие в земле, снова восстанут из нее и оживут, увлеченные этим полным поворотом, когда рождение возвращается вспять, и, следовательно, будут по необходимости, и по имени, и по сути земнородными, кроме тех, кому бог уготовил другую участь.

— Да, это непременно вытекает из сказанного раньше»²¹⁷.

4 Затем, продолжая, он излагает мысли подобные положениям Евреев, касающимся конца мира таким образом:

Глава 34

Еще о кончине мира

1 «Когда всему этому исполнился срок и должна была наступить перемена, и все земнорожденное племя потерпело уничтожение, после того, как каждая душа исполнила меру своих рождений и упала в землю столькими семянами, сколькими было ей положено, кормчий мира, словно бы отпустив руль, отошел на свой наблюдательный пост²¹⁸, а судьба и врожденное вождение вновь повернули вспять движение космоса. **2** Все местные боги, соправители могущественнейшего божества, узнав о случившемся, также лишили части космоса своего попечения. Космос же, повернувшийся вспять, влекомый противоположным стремлением начала и конца и сотрясаемый мощным внутренним сотрясением, навлек новую гибель на всевозможных животных. **3** Когда затем, по прошествии большого времени, шум, замешательство и сотрясение прекратились и наступило затишье, космос взял свой обычный разбег, попечительствуя и властвуя над всем, что в нем есть, и над самим собою»²¹⁹.

4 И немного ниже он прибавляет говоря:

«Потому-то устроявший его (мир) бог, видя такое нелегкое его положение и беспокоясь о том, чтобы, волнуемый смутой, он не разрушился и не погрузился в безграничное пространство²²⁰ неподобия, вновь берет руль и снова направляет все больное и разрушенное в прежнем, самостоятельном круговороте: он вновь устрояет космос, упорядочивает его и делает бессмертным и нестареющим. Это и есть завершение мифа»²²¹.

Глава 35

О том, как Платон рассказывает о воскресении мертвых в тех же самых словах, что и книги Евреев

1 «— Но, — сказал я, — и по числу и по величине они (воздаяния богов людям при жизни. — *А. Я.*) ничто по сравнению с тем, что ждет обоих (справедливого и несправедливого человека. — *А. Я.*), после их смерти. Об этом стоит послушать, чтобы и тот и другой вынесли из нашей беседы, что должно.

— Пожалуйста, продолжай, — сказал он, — вряд ли иное что можно слушать с большей охотой.

— Я передам тебе не Алкиноево повествование, — сказал я, — а рассказ одного отважного человека, Эра, сына Армения, родом из Памфилии²²². Однажды он был убит на войне; когда через десять дней стали подбирать тела уже разложившихся мертвецов, его нашли еще целым, привезли домой, и когда на двенадцатый день приступили к погребению, то, лежа уже на костре, он вдруг ожил, а оживши, рассказал, что он там видел. **3** Он говорил, что его душа, когда вышла из тела, отправилась вместе со многими другими, и все они пришли к какому-то чудесному месту, где в земле были два отверстия, одно подле другого, а напротив, наверху в небе, тоже два. **4** Посреди между ними восседали судьи. После вынесения приговора они приказывали справедливым людям идти направо, вверх на небо, и привешивали им спереди знак приговора, а несправедливым — идти налево, вниз, причем и эти имели — позади — обозначение всех своих проступков. **5** Когда дошла очередь до Эра, судьи сказали, что он должен стать для людей вестником всего, что он здесь видел, и велели ему все слушать и наблюдать за всем, что происходит в этом месте»²²³.

6 Вот что говорит Платон; сходно с этим и Плутарх повествует в первой книге трактата *О душе*:

Глава 36

Плутарх: о похожем предмете

1 «Мы также были вместе с этим Антиллом; но давайте расскажем Сосителу и Гераклеону, о чем идет речь. Дело в том, что недавно он заболел и врачам казалось, что он не имеет надежды на выздоровление; но, едва придя в себя от какого-то

недостоверного обморока, он не сделал и не сказал ничего странного, кроме того, что умер и затем был отпущен, и что не умрет от этой болезни; более того, он слышал, как господин тех, которые его привели, порицал их: ведь будучи посланными к Никанду, они вернулись, взяв с собой вместо него Антилла. Этот Никанд был сапожником, впрочем, из тех, кто упражнялся в палестре и потому многим он был другом и близким знакомым. Вследствие чего юноши, придя, стали дразнить его, что он избежал [смерти], подкупив пришедших оттуда слуг, а он между тем был явно несколько смущен и раздасадован; но в конце концов он умер на третий день после внезапно напавшей на него горячки. Что же касается Антилла, то он вернулся к жизни, все еще жив и делает добро, являясь самым благожелательным из наших гостеприимцев»²²⁴.

2 Это мною здесь приведено, потому что в Писаниях Евреев мы находим [свидетельства] и о воскресении мертвых. Поскольку они содержат обетования о том, что только боголюбцам будет дана некая земля, по слову пророчества: «Кроткие наследуют землю» (Пс. 36:11; Мф. 5:5), а что речь идет о небесной земле, это разъясняет текст, который говорит: «А вышний Иерусалим свободен — он мать всем нам» (Гал. 4:26), — и о нем пророк говорит аллегорически, что он создан из драгоценных камней: «Вот, я положу камни твои на рубине и твердыни твои на ясписе, и сделаю основание твое из сапфиров, и ограду твою — из драгоценных камней» (Ис. 54:11-12), смотри, как Платон, убежденный в истинности этих или каких-то подобных мыслей, открыто признает это в диалоге *О душе*, когда влагаёт в уста Сократа приблизительно такие слова:

Глава 37

Как Платон рассказывает о так называемой небесной земле сходно с Евреями

1 «— Видишь ли, Симмий, просто пересказать, что и как, — для этого, на мой взгляд, умения Главка не надо, но доказать истинно ли это, на мой взгляд, есть задача потяжелее искусства Главка²²⁵. Мне-то, во всяком случае, не справиться, а кроме того, будь я даже на это способен, мне теперь, верно, не хватило бы и жизни на продолжительный рассказ. Но об идее земли, как я ее себе представляю, и о ее областях ничто не мешает мне рассказать.

— А этого вполне достаточно, — сказал Симмий.

2 — Итак, я убедился, — ответил он, — во первых, в том, что если земля круглая и находится в середине неба²²⁶, она не нуждается ни в воздухе, ни в иной какой-либо подобной силе, которая удерживала бы ее от падения, но для этого достаточно однородности неба повсюду и собственного равновесия земли, ибо однородное, находящееся в равновесии тело, помещенное посреди однородного вместилища, не сможет склониться ни в ту, ни в иную сторону, но останется однородным и неподвижным.

3 Это первое, — сказал он, — в чем я убедился.

— И правильно, — сказал Симмий.

— Далее, — продолжал Сократ, — я уверился, что земля очень велика, и что мы, живущие от Фасиса до Геракловых Столпов, занимаем лишь малую ее частицу; мы теснимся вокруг нашего моря, словно муравьи или лягушки вокруг болота, и многие другие народы живут во многих иных местах, сходных с нашими. **4** Ведь повсюду на земле есть множество впадин, различных по виду и по величине, куда стеклись вода, туман и воздух. Но сама земля покоится чистая в чистом небе, где находятся звезды, и которому большинство привыкших говорить на эти темы дает имя эфира, осадками которого и являются вода, туман и воздух, постоянно стекающиеся во впадины земли. **5** А мы, обитающие в ее впадинах, об этом и не догадываемся, но думаем, будто живем на самой поверхности земли, все равно как если бы кто, обитая на дне моря, воображал, будто живет на поверхности и, видя сквозь воду солнце и звезды, море считал бы небом. Из-за медлительности своей и слабости он никогда не смог бы достичь поверхности и, вынырнув и высунув из воды голову, увидеть насколько чище и прекраснее у нас, чем в его краях, и даже не услышал бы об этом ни от кого другого, кто это видел. **6** То же переживаем и мы: мы живем во впадине земли, а думаем, что находимся на поверхности, и воздух называем небом в уверенности, что в этом небе движутся звезды. А все оттого, что по слабости своей и медлительности мы не можем достигнуть крайнего рубежа воздуха. Но если бы кто-нибудь все-таки добрался до края или же сделался крылатым и взлетел ввысь, то, словно рыбы здесь, у нас, которые высовывают головы из моря и видят этот наш мир, так же и он, поднявши голову, увидел бы тамошний мир. И если бы по природе своей он был способен вынести это зрелище, он узнал бы, что впервые видит истинное небо, истинный свет и истинную землю. **7** Ведь наша земля, ее камни и всякая здешняя местность разрушены и изъедены, как

морские утесы, разъеденные солью. Ничто достойное внимания в море не родится, ничто, можно сказать, в нем не совершенно, а где и есть земля, там лишь расселины, песок, нескончаемый ил и грязь, одним словом, там нет решительно ничего, что можно было бы сравнить с красотами наших мест. **8** А тот мир, видимо, еще более отличается от нашего. Если только уместно сейчас пересказывать миф, стоило бы послушать, Симмий, каково то, что находится на той земле, что под самыми небесами.

— Ну, конечно, Сократ, — отвечал Симмий, — мы были бы рады услышать этот миф.

9 — Итак, друг, рассказывают прежде всего, — сказал Сократ, — что та земля, если взглянуть на нее сверху, похожа на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами²²⁷. В качестве их образцов могут быть представлены те краски, которыми пользуются наши живописцы, но там вся земля играет такими красками, и даже куда более яркими и чистыми, чем эти: **10** вот она пурпурная и удивительная по красоте, тут золотистая, там белая — белее гипса и снега; и остальные цвета, из которых она складывается, такие же, только там их больше числом и они прекраснее всего, что мы видели. **11** И даже самые ее впадины, хоть и наполненные водою и воздухом, окрашены по-своему и ярко блещут пестротой красок, так что лик ее представляется единым, целостным и вместе нескончаемо разнообразным. **12** Вот какова она, и подобные ей самой вырастают на ней деревья и цветы, созревают плоды, и горы сложены по ее подобию, и камни, они имеются в той же пропорции, что и здесь, только они более гладки, прозрачны и более красивого цвета. Их обломки — это те самые камешки, которые так ценим мы здесь: наши сердолики, и яшмы, и смарагды, и все прочие подобного рода. А там любой камень такой или еще лучше. **13** Причиной этому то, что тамошние камни чисты, неизъедены и неиспорчены — в отличие от наших, которые разъедает гниль, соль и стекающие сюда осадки: они приносят уродства и болезни камням и почве, животным и растениям. Всеми этими красотами изукрашена та земля, а еще — золотом, и серебром, и прочими дорогими металлами. Все это открыто и, будучи больших размеров, в большом количестве разбросано повсюду по земле, так что может стать зрелищем блаженных зрителей»²²⁸.

Глава 38

О том, что Платон верит в суд после смерти согласно с Евреями

1 После того, как Писание Евреев в тысячах текстов предсказывает суд Божий и разделение душ после переселения отсюда, и говорит об этом также в следующих местах: «Суд воссел, и книги открылись, и воссел Ветхий днями. Огненная река развернулась пред Ним; тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли пред Ним»²²⁹ (Дан. 7:9-10), — послушай, как Платон, упомянув суд Божий и даже реку по имени словами, согласными с еврейскими, описывает многие жилища людей благочестивых и великие наказания нечестивых. 2 Вот что он говорит в диалоге *О душе*:

«Третья река берет начало между двумя первыми и вскоре после истока впадает в обширное место, пылающее огнем, и образует озеро, по размерам больше нашего моря, где кипит вода с илом. Оттуда она идет по кругу, мутная и илистая, и, опоясывая землю, изменяет направление и подходит вплотную к краю озера Ахерусиады, но не смешивается с его водами. Описав под землей еще много кругов, она уходит под землю ниже Тартара. 3 Имя этой реки — Пирифлегетонт, и она изрыгает наружу брызги своей лавы повсюду, где коснется земной поверхности. В противоположном от нее направлении берет начало четвертая река в месте диком и страшном и, как говорят, иссиня-черного цвета, называемом стигийской страной, и озеро, которое образует река, зовется Стикс. Впадая в него, река принимает в свою воду грозные силы и, погрузившись под землю, описывает круг и течет в направлении, обратном Пирифлегетонту, подступая к Ахерусиаде с противоположного края. Воды ее тоже нигде не смешиваются с чужими водами; и эта река тоже, опоясав землю кольцом, впадает в Тартар — напротив Пирифлегетонта. Имя этой реки, по словам поэтов, Кокит²³⁰. 4 Вот как обстоит дело с этими реками; когда умершие являются в то место, куда уводит каждого его гений, первым делом надо всеми чинится суд — и над теми, кто прожил жизнь праведно и благочестиво, и над теми, кто жил иначе. О ком решат, что они держались середины, те отправляются к Ахеронту — всходят на ладьи, которые их ждут, и на них приплывают на озеро. Там они обитают и, очищаясь от провинностей, какие кто совершил при жизни, несут наказания и получают освобождение от вины, а за добрые дела получают

воздаяния — каждый по заслугам. Тех, кого по тяжести преступлений сочтут неисправимыми (это либо святотатцы, часто и помногу грабившие в храмах, либо убийцы, многих погубившие вопреки справедливости и закону, либо иные схожие с ними злодеи), — тех подобающая им судьба низвергает в Тартар, откуда им уже никогда не выйти. **5** А если о ком решат, что они совершили преступления тяжкие, но все же искупимые — например, в гневе подняли руку на отца или на мать, а потом раскаивались всю жизнь, либо стали убийцами при сходных обстоятельствах, — те, хотя и должны быть ввергнуты в Тартар, однако по прошествии года волны выносят человекоубийц в Кокит, а отцеубийц и матереубийц — в Пирифлегетонт. И когда они, обжигаемые огнем, оказываются близ берегов озера Ахерусиады, они кричат и зовут, одни — тех, кого убили, другие — тех, кому нанесли обиду, и молят, заклинают, чтобы они позволили им выйти к озеру и приняли их. И если те склонятся на их мольбы, они выходят, и бедствиям их настает конец, а если нет — их снова уносит в Тартар, а оттуда — в реки, и так они страдают до тех пор, пока не вымолят прощения у тех, по отношению к кому они совершили несправедливость: в этом состоит их кара, назначенная судьями. **6** И наконец те, о ком решат, что они прожили жизнь особенно свято: они освобождаются и избавляются от этих мест в недрах земли как от темницы и идут вверх, и приходят в чистое жилище, и поселяются над землей. Те из их числа, кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно беспечно²³¹ и прибывают в обиталища еще более прекрасные, о которых, однако же, поведать нелегко, да и времени у нас сейчас в обрез. И вот ради всего, о чем мы сейчас говорили, Симмий, мы должны употребить все усилия, чтобы приобщиться, пока мы живы, к добродетели и разуму, ибо прекрасна награда и надежда велика!»²³²

7 Вот что говорит Платон; ты же можешь сравнить с выражением: «И прибывают (праведные) в обиталища еще более прекрасные, о которых, однако же, поведать нелегко, да и времени у нас сейчас в обрез» то, что говорится у нас следующим образом: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что уготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2:9=Ис. 64:4); **8** а рядом с упомянутыми жилищами поставь «многие обители» (Ин. 14:2), которые обещаны боголюбцам; и со сказанным о Пирифлегетонте сравни обещанный нечестивым огонь вечный, согласно Еврейскому пророку, сказавшему им: «Кто возвестит вам, что огонь горит? Кто возвестит вам

место вечное?» (Ис. 33:14) и еще: «Червь их не умрет, и огонь не угаснет, и будут они зрелищем для всякой плоти» (Ис. 66:24). **9** Обрати внимание, как Платон согласуется с этим, и сказав, что нечестивые пойдут в Тартар, прибавляет: «откуда им уже никогда не выйти»; и, напротив, после того, как он сказал, что благочестивые будут жить среди блаженных, он прибавляет: «Впредь [живут] совершенно [беспечно]». Также платоновское выражение: «беспечно» разве не сходно со словами: «Удалились боль, печаль и воздыхание» (Ис. 35:10). **10** И сказав, что пришедшие к Ахеронту не просто так пришли, но «взойдя» прежде «на ладьи, которые их ждут», что он еще подразумевает под лодками, если не тела, войдя в которые души мертвых вместе с ними и принимают наказание, согласно представлениям Евреев?²³³ Но поскольку это сравнение Евреев и Платона уже достаточно хорошо мною описано, я перейду к XII книге *Евангельского Приготовления*.

Примечания переводчика

¹ Пер. с греч. А. О. Ястребова. Собственно, на русский язык заглавие было бы лучше перевести как «Приготовление к Евангелию», однако в данном случае мы решили следовать греческому оригиналу — *Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή*, латинскому варианту — *Præparatio Evangelica*, а также русской традиции перевода. Этот перевод был осуществлен под общей редакцией директора Греко-латинского кабинета, доктора философии Ю. А. Шичалина, которого переводчик благодарит за неоценимую помощь.

² Тема «кражи» является общим местом для отцов Церкви, подробнее об этом см. *J. Daniélou. Message évangélique et culture hellénistique*. P. 41.

³ В тексте: τὰ λόγια — досл. «оракулы».

⁴ X.

⁵ Здесь и далее: *pluralis modestiae*.

⁶ κορυφαῖος. Ср.: *Платон. Теэтет*, 173 с.

⁷ Главы с 1-й по 6-ю можно условно назвать вступлением к XI книге: здесь рассказывается о трехчастности платоновской философии и, затем, о наличии у Евреев первых двух элементов — этики и логики, тогда как основная часть тома будет посвящена детальному разбору ветхозаветной «физики».

⁸ О разделении философии на три части см. *A. Méhat. Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966. P. 77-89 и *É. Des Places. Édition d'Atticus, Fragments. Coll. des Univ. de France*. P. 32, n. 2.

⁹ Названия некоторых глав в оглавлении отличаются от тех, которые непосредственно предшествуют тексту конкретной главы.

¹⁰ Федон 96 а 7.

¹¹ Возможно, здесь имелся в виду Нумений: см. издание «Фрагментов» Аттика под ред. Эд. де Пляса. С. 39.

¹² См. *H. Lewy*. Aristotle and the Jewish sage according to Clearchus of Soli, in *Harvard Theological Review*, 31, 1938. P. 219-221.

¹³ Ср. Законы X 893 b4.

¹⁴ Филон Александрийский выражает аналогичную идею: *De opificio mundi*, I, 3.

¹⁵ Т.е. Евреи.

¹⁶ δευτερωται — «толкователи»; ср. *Zonaras. Lexicon*: ...τοῦνομα εἰσὶ δευτερωται, ὡς γραμματικὴν τινα ἐπιστήμην ὑφηγοῦμενοι καὶ περὶ τὴν δῆθεν σοφιστικὴν εἰσηγοῦμενοι.

¹⁷ Евсевий в «Евангельском Приготовлении» несколько раз повторяет мысль о том, что знание не дано всем одинаково; эта тема обычна для Климента и Оригена (см., напр., Против Цельса, VII, 59).

¹⁸ Притч. 1:2-6. Здесь и далее, в текстах Ветхого Завета мы будем по возможности придерживаться привычного Синодального перевода; вместе с тем, принимая во внимание, что упомянутый перевод берет за основу еврейский текст Библии, тогда как в нашем случае все цитаты даны по Септуагинте, наш вариант текста будет в большей или меньшей степени отличаться от Синодального.

¹⁹ Евсевий почти слово в слово повторяет пассаж из труда Оригена «Против Цельса», VII, 59.

²⁰ См. Втор. 32:1-43.

²¹ Это место (6-8) показывает, что Евсевий не знал еврейского языка.

²² λόγια.

²³ Эта проблематика уже была затронута Оригеном: «Составляют ли имена, как думает Аристотель, результат называния (θέσει) или же, как полагают Стоики, они находятся в зависимости от природы (φύσει), так что в подражание предметам явились первоначально звуки и от них уже образовались имена — почему Стоики при объяснении значений слов и вводят так называемые корни — или же, как учит Эпикур, имена соответствуют природе вещей, но несколько в ином смысле сравнительно с тем как об этом думают Стоики, а именно, что первые люди уловили будто бы некоторые звуки со стороны предметов». «Против Цельса», I, 24. *Пер. Л. Писарева*. При переводе «Кратила» учитывался русский перевод Т. В. Васильевой.

²⁴ Платон. Кратил, 383 а 5-b 2.

²⁵ Там же. 390 а 4-8.

²⁶ Платон. Кратил, 390 d 1-e 4.

²⁷ Там же. 409 d 9-e 7.

²⁸ Быт. 2:19.

²⁹ Пс. 8:5. В другом своем произведении — «Эклогах», Евсевий по-другому интерпретирует это место из Священного Писания: он применяет эти слова к Спасителю (*Eusebius. Eclogae propheticae*, II, 4; P. 74, 5 Gaisford).

³⁰ Об именах Адам и Энос см. Примечания Шрёдера к «Евангельскому Приготовлению» VII, 8, 5-11, SC 215. С. 177-181.

³¹ Платон. Кратил, 399 с 3-6.

³² Там же. 411 а 3-4.

³³ Быт. 1:6.

³⁴ Платон. Кратил, 396 b 8-с 4.

³⁵ «ἄφθεγκτον» — платоновское словоупотребление. См.: Софист, 238 с 10.

³⁶ Там же. 397 d 1-4.

³⁷ Досл. «дать отчет» — ἀποδιδόναι τὸν λόγον.

³⁸ Там же. 393 а 8-9.

³⁹ Там же. 395 а 5-b 2.

⁴⁰ Там же. 394 е 10-11.

⁴¹ Там же. 395 b 2-с 2.

⁴² Там же. 395 с 2-d 2.

⁴³ Там же. 395 d 3-е 5.

⁴⁴ Ср.: Св. Иустин Философ. Диалог с Трифоном Иудеем, 113, и слова Климента Александрийского: «Этот праведник древних времен первоначально отдавался созерцанию явлений, происходящих в воздухе; он любопытным и размышляющим взором следил за движением звезд, катящихся по небу. Вот почему он и назывался Аврам, то есть «величественный отец»». Цит. по: Строматы. Творения учителя Церкви Климента Александрийского. Ярославские епархиальные ведомости. Год XXXII. 1891, № 29. С. 458.

⁴⁵ Быт. 17:5.

⁴⁶ Платон. Кратил, 397 b 8-с 3.

⁴⁷ В данном случае слово ἄσκητής употреблено в обычном для классического греческого языка значении; ср.: Plat. Resp. 404 а 7; с 7.

⁴⁸ πτερνιστής — см: Suda, s.v. Πτέρνα: ὁ δόλος, καὶ ἡ ἐπιβουλὴ, καὶ Πτερνίζω, τὸ καταβάλλω. ἐκ μεταφορᾶς τῶν περὶ τάχους ἀγωνιζομένων.

⁴⁹ Речь идет о переходе первородства от Исава к Иакову. См. здесь особо: G. Schroeder. Прим. к Евангельскому Приготовлению VII, 8, 26, S C 215.

⁵⁰ Пер. Ю. А. Шичалина; эта анонимная эпиграмма указывает на магическую силу гласных; см. на эту тему примечания К. Мраса к X книге в его издании Евангельского Приготовления. Т. 2. С. 19.

⁵¹ Евангельское Приготовление X, 4, 5, 4-11.

⁵² См. комментарий Шрёдера к Евангельскому Приготовлению VII, 8, 20, SC 215. С. 186.

⁵³ Ср. Исх. 28:9, 17-20.

⁵⁴ 3 Цар. 4:32-34. Нумерация глав и стихов Священного Писания Ветхого Завета дается по Синодальному переводу, где нумерация иногда

отличается от принятой в Септуагинте, и, в ряде случаев, в Славянской Библии: например, в LXX цитирующееся место находится в главе 5, 12-14 стихах.

⁵⁵ Прем. 7:17-21.

⁵⁶ Еккл. 1:2-3.

⁵⁷ Там же. 1:9.

⁵⁸ Созвездие Большой Медведицы.

⁵⁹ τοῦ παντός.

⁶⁰ Рим. 1:19-20.

⁶¹ Исх. 3:14.

⁶² Еккл. 1:9-10.

⁶³ Тимей. 27 d 6-28 а 4.

⁶⁴ Ссылаясь на Платоновский «Тимей» для подкрепления своего толкования текста книги Исход, 3:14, Евсевий, как кажется, полагает начало целой традиции, которая характеризуется тем что усваивает Богу ветхозаветного Откровения элейские признаки бытия: тождество, вечность, необходимость. К этой традиции принадлежит например св. Иоанн Дамаскин (Точное изложение православной веры, I, 9). «Иоанн Дамаскин, следуя за Моисеем, говорит, что “Сущий” первое имя Бога...» (*Бонаventura*. Путеводитель души к Богу, V, 26).

⁶⁵ Последнее предложение говорит о том, что автор соединяя два отрывка из «Тимея», стремится показать, что это две части одной мысли Платона. Текст второго отрывка цитируется полностью, за исключением последней фразы. Для нас представляют интерес начало и конец фразы, так как здесь имеются разночтения с текстом первоисточника. Во-первых, что касается начала отрывка: у Платона: вслед за тем как он перечислил дни, ночи и т.д. он говорит: ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τὸ τῇν τὸ τῆσται χρόνου γεγονότα εἶδη (37 е 3-5), переходя таким образом от конкретного деления времени на отрезки к его абстрактному пониманию; текст Евсевия сокращает этот переход: ταῦτα γὰρ πάντα μέρη χρόνου, τὸ ἦν καὶ ἔσται (XI, 9, 7). Евсевий, таким образом, вычеркивает весь предыдущий контекст, а ταῦτα указывает на то, что следует далее — ἦν и ἔσται и слово μέρος заменило собой εἶδος. Переработка очевидным образом потребовалась для того, чтобы выделить данную мысль путем ее изоляции. Это могло быть сделано как нашим автором так и анонимным составителем сборника избранных мест диалогов, которым, возможно, пользовался Евсевий. Далее, относительно окончания цитаты; у Платона находим: καὶ πρὸς τοῦτοις ἔτι τὰ τοιάδε· τὸ τε γεγονὸς εἶναι γεγόνος, καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμενον, ἔτι δὲ τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον, ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν. Евсевий опускает конец этой фразы и не совсем понятно зачем он это делает — это место не влияло на общий смысл отрывка. Скорее всего здесь можно видеть ошибку переписчика или непонимание точного смысла слов. Последнее соображение подтверждается еще одним местом этих строк: ...τὸ δὲ ἦν τὸ τῆσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι, в то время

как у Евсевия вместо $\iota\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$ стоит $\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$. Здесь мы видим отрывок вырванный из контекста, в значительной степени лишенный остроты и переписанный без заботы о точности слов и сохранении их смысла. Итак, из всего вышесказанного можно заключить, что приведенный здесь Евсевием текст свидетельствует о невнимательности к содержанию мысли первоисточника; переделка начала этого отрывка говорит о желании сделать мысль Платона более автономной. Наконец, автор сближает два цитируемых пассажа с помощью краткой фразы, не оговаривая при этом какой большой промежуток разделяет их в диалоге.

⁶⁶ Платон. Тимей, 37 е 3-38 в 2. Евсевий прерывает цитату прежде заключения: «Во всем этом нет никакой точности». Парафраз этого места находим также у Оригена: «...когда мы говорим "всегда", "был" или допускаем какое-нибудь другое обозначение времени, то это нужно принимать просто и в переносном смысле, потому что все эти выражения имеют временное значение, а предметы, о которых мы говорим, только на словах допускают временное обозначение, по природе же своей превосходят всякую мысль о времени». (О началах, I, 3, 4. Цит. по изд.: Ориген. О началах. Самара, 1993).

⁶⁷ Numenius. De bono II fr. 5 des Places (14 Leemans).

⁶⁸ Платон. Кратил 430 а 10.

⁶⁹ Numenius. De bono II fr. 6 des Places (15 Leemans).

⁷⁰ Платон. Тимей 27 d 6-28 а 4.

⁷¹ Numenius. De bono II fr. 7 des Places (16 Leemans).

⁷² Numenius. De bono II fr. 8 des Places (17 Leemans).

⁷³ Плутарх Херонейский, философ-платоник (46 - после 120 гг. по Р. Х.). Евсевий в «Евангельском Приготовлении» часто использует его труды. Плутарх цитируется, помимо XI книги, в III, введение; 4; 7; V, 3; 4; 16; XIV, 13, 15; XV, 22, 32.

⁷⁴ Мал. 3:6.

⁷⁵ Пс. 101:28.

⁷⁶ То есть приветствие, «здравствуй».

⁷⁷ Дословно: «вонзить».

⁷⁸ Heraclitus, fr. 91 Diels-Kranz, 40 Marcovich.

⁷⁹ Heraclitus, fr. 76 Diels-Kranz, 66 Marcovich.

⁸⁰ $\tau\omicron\ \kappa\alpha\tau'\alpha\upsilon\tau\omicron\ \delta\upsilon$.

⁸¹ Платон. Письма VII, 341 с 6-d 2 (ср.: Климент Александрийский. Строматы V, 77, 1).

⁸² Пс. 4:7.

⁸³ Пс. 35:10. Интересно, что оба этих псалма традиционно считаются Давидовыми (см., напр., LXX и Синодальный перевод).

⁸⁴ Втор. 6:4.

⁸⁵ Платон. Тимей. 31 а 1-5.

⁸⁶ Имеется в виду тиран Сиракузский Дионисий Младший (правил с 367 по 343 г. до Р. Х.), к которому дважды приезжал Платон.

⁸⁷ Платон. Письма XIII, 363 в 1-6.

⁸⁸ Платон. Законы IV, 715 е 7-716 в 5. О судьбе этого отрывка из «Законов» Платона в христианской и языческой литературе см.: *É. des Places. La tradition indirecte des Lois de Platon (livres I-VI)*, in *Mélanges Saunier*. Lyon, 1944. P. 27-40, и его же примечания к «Законам» (*Coll. des Univ. de France*. P. 65), которые содержат список цитаций этого текста у философов и отцов Церкви. До Евсевия у отцов этот текст использовался в «Увещании к Эллинам» Иустина Философа, 25, у Климента Александрийского (Протрептик. VI, 69; Строматы. II, 132, 2; VII, 100, 3) и у Оригена (Против Цельса. VI, 15). Использование этого места у разных авторов разное: если Иустин и Климент извлекают отсюда свидетельство о богословии Платона, то Ориген видит здесь урок смирения. Ссылка на *παλαιὸς λόγος* воспринимается как указание на еврейские источники: «Здесь Платон ясно называет древним преданием закон Моисеев, опасаясь только упомянуть имя Моисея по страху цыкуты, ибо знал, что учение этого мужа противно эллинской религии, но ясно намекает на Моисея в своем выражении о древнем предании» (Увещание к Эллинам, 25; цит. по изд.: *Св. Иустин Философ. Творения*. С. 432; М., 1995). Мы видим, что этой цитатой Евсевий заканчивает часть сочинения, посвященную Первому Богу: слова, которыми автор вводит этот отрывок говорят не просто о единстве платоновского бога, но о платоновском богословии в целом. Первая идея, которую отмечает Евсевий, есть упоминание о «древнем сказании»: в конце главы он предполагает, как это обычно бывает, что тезисы Платона имеют в своем основании богословие Ветхого Завета. Характерно также, что Евсевий цитирует этот пассаж намного дольше, чем его предшественники: Иустин, например, сразу же комментирует первые слова отрывка. Отметим еще неточное воспроизведение слов Платона в конце главы, при сравнении со Священным Писанием.

⁸⁹ Ис. 41:4.

⁹⁰ Пс. 10:7.

⁹¹ Там же.

⁹² Рим. 12:19 (со ссылкой на Втор. 32:35).

⁹³ I Фес. 4:6.

⁹⁴ Пс. 30:24.

⁹⁵ Втор. 13:4.

⁹⁶ I Петр. 5:5 (= Притч. 3:34 = Иак. 4:6).

⁹⁷ Иов. 20:5.

⁹⁸ Эта глава показательна в свете известных обвинений Евсевия в арианстве: автор очевидным образом свидетельствует здесь о том, что он не сомневается в божестве второй Ипостаси Пресвятой Троицы. Необходимо напомнить в связи с этим, что окончательная редакция всего труда относится к доникейскому периоду, так что нет оснований подозревать Евсевия в отклонении от Православия в сторону строгого единобожия Ария.

⁹⁹ Быт. 19:24.

¹⁰⁰ αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ διὰ τὸν τεσσάρων στοιχείων ἀνεκφώνητος παρ' αὐτοῖς θεολογία.

¹⁰¹ Пс. 109:1.

¹⁰² Субординационистские взгляды Евсевия обусловлены, как было показано выше, его приверженностью идеям Оригена и вообще укорененностью в традиции: как известно, для первых веков христианства иерархический принцип в тринитарном богословии не вызывал опасений — напротив, неоплатоническая эманативная теология служила прочным фундаментом для христианской мысли. Однако недостатки философской метафизики вели в конечном счете к искажению основного догмата христианской веры.

¹⁰³ Пс. 32:6.

¹⁰⁴ Пс. 106:20.

¹⁰⁵ Притч. 8:12.

¹⁰⁶ Притч. 8:22-25, 27. Эти стихи из 8-й главы Притчей Соломоновых послужили чуть позже основным свидетельством Священного Писания, на которое опирались ариане, стремясь доказать тварность Сына Божия.

¹⁰⁷ Притч. 8:3.

¹⁰⁸ Эти слова указывают на то, что Евсевий сомневается в авторстве Соломона.

¹⁰⁹ Прем. 7:21.

¹¹⁰ Прем. 7:22-26 (десять эпитетов пропущены) и 8:1.

¹¹¹ Ряд цитат из Священного Писания, собранных Евсевием вокруг темы Второй Причины, весьма важен: речь идет о действительном проявлении этой темы у Евреев, и слова, которыми автор вводит тексты Филона, подчеркивают необходимость толкования Библии в этой области. Последний играет у Евсевия ту же роль, что и последователи Платона, на страницах работы помогающие понять смысл слов своего учителя. Евсевий уже говорил в VII книге «Евангельского Приготовления» о Второй Причине; он отсылает читателей к этому месту после сравнения Платона с Моисеем (15:7).

¹¹² Philo Alex. De confusione linguarum, 97.

¹¹³ Евсевий смешивает здесь *De confusione* с трактатом *Quod deterius potiori insidiari soleat*.

¹¹⁴ πρεσβύτατον — старшим по возрасту.

¹¹⁵ Philo Alex. De confusione linguarum, 146-147. Об этом отрывке и особенно о термине «первородный», см.: J. G. Kahn, в *Œuvres de Philon* 13. С. 176-182, п. compl. 26, §146.

¹¹⁶ Зах. 6:12.

¹¹⁷ θεῖαν ἰδέαν φороῦντα ἰκανῶς; Карл Мрас принимает другой вариант чтения этого места: θεῖας ἰδέαν φороῦντα εἰκόνο; кроме того, еще одна рукопись дает нам еще один вариант: θεῖας ἀδιαφοροῦντα εἰκόνο.

¹¹⁸ Существительное Ἀνατολή является производным от глагола ἀνατέλλω — «порождать». Налицо использование Филоном возможностей греческого языка для толкования текста Ветхого Завета.

¹¹⁹ *Philo Alex. De confusione linguarum*, 62-63.

¹²⁰ См. выше.

¹²¹ Таким образом, тема Второй Причины не разбирается подробно в этой книге: Евсевий говорил об этом в VII книге Евангельского Приготовления, 12-14.

¹²² τοσοῦτων ... θεολογημένων.

¹²³ Евсевий изменяет текст Платона, опуская определение ὁρατός, относящееся к понятию κόσμος: συναποτελῶν κόσμον ὃν ἔταξεν λόγος ὁ πάντων θεϊότατος ὁρατόν; христианское понятие «логос» заменило собой «закон». См. на эту тему: *É. des Places. La tradition indirecte de l'Épinomis*. In: Mélagne Desrousseaux, Paris 1937. P. 351, а также, *Dodds E. R. Plato. Gorgias. A rev. text with introduction and commentary* by E. R. Dodds Oxford, 1959.

¹²⁴ Платон. Послезаконие, 986 с 1-7.

¹²⁵ Платон. Письма VI, 323 с 7-d 6 (Ср.: Климент Александрийский. Строматы V, 102, 4).

¹²⁶ Плотин. Эннеады V, 1, 4.

¹²⁷ Там же. V, 1, 5.

¹²⁸ Там же. V, 1, 6.

¹²⁹ Там же. V, 1, 6-7.

¹³⁰ Текст сложен для понимания. В переводе Суйе (*J. Souilhé. Coll. des Universités de France*) (Письма II, 312 e 1-4) вторая часть фразы выглядит следующим образом: «...δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα», в то время как в тексте Плотина, как он цитируется Евсевием: «δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον», что меняет смысл фразы и если в случае с первым περὶ можно предположить ошибку и случайный перенос ударения на первый слог от конца слова, то во втором случае это объяснение не подходит. Интерпретация этого места в тринитарном смысле является обычной для отцов Церкви: см. прим. к Евангельскому Приготовлению XI, 20.

¹³¹ Ср.: Платон. Письма VI, 323 d 4.

¹³² Ср.: Платон. Тимей 41 d 4.

¹³³ Ср.: Платон. Государство VI, 509 b 8-9.

¹³⁴ Плотин. Эннеады V, 1, 8.

¹³⁵ Ср.: Платон. Тимей 27 с. См. на эту тему примечания Эдуарда де Пляса к 11-му фрагменту Нумения (*Numenius. De bono*, fr. 11, Coll. des Universités de France. P. 106, n. 3).

¹³⁶ *Numenius. De bono* IV vel V fr. 11 des Places (20 Leemans). Этим местом из сочинения Нумения впоследствии воспользовался Кирилл Александрийский в своем трактате «Против Юлиана» VIII (PG 76, 917 C).

¹³⁷ Ср.: Тимей 64 b 2-3.

¹³⁸ О каком уме идет здесь речь? Является ли он умом демиурга, эманировавшим из него и ставшим отдельной сущностью? А может быть, это интеллект каждого из нас или, по крайней мере, тех из нас, кто способен принять его?

¹³⁹ τοῦ τοῦ περπομένον ἐν διεξόδῳ. — Джон Диллон дает следующий комментарий к этому месту: «Diexodos, хотя и используется в значении орбит планет, значит собственно "прохождение сквозь и выход вовне" — в этом случае — из Демиурга, сквозь космос, к индивидуальному началу» (цит. по изд.: *John Dillon. The Middle Platonists*, London 1977. P. 370-371).

¹⁴⁰ В издании, с которого делается перевод, принято следующее чтение: «...τὰ σώματα κηδεύοντα τοῦ θεοῦ ἀκροβολισμοῖς», что дает основание для предлагаемого перевода. Этот вариант поддерживается двумя манускриптами XV в.: I (Marcianus graecus 341) и N (Neapolitanus graecus II A 16). Однако не все исследователи разделяют это чтение; Уже Франсуа Вигер, основываясь на манускрипте XIII в., в научной терминологии: O (Bononiensis), предложил вместо κηδεύοντα κηδεύοντος, что меняет смысл фразы, делая ее менее искусственной. Последнее мнение отчасти разделяет и Диллон, в свою очередь предлагая κήδοντος; в последнем варианте причастие будет согласовано с τοῦ θεοῦ. Принимая во внимание поправки, можно перевести этот отрывок так: «...поскольку бог заботится о телах с помощью своих излучений».

¹⁴¹ περίωπή — дословно: «наблюдательный пункт»; ср.: Политик 272 е 4.

¹⁴² *Numenius. De bono IV vel V fr. 12 des Places (21 Leemans).*

¹⁴³ О «библейзме» этого термина см. прим. Эд. де Пляса к 13-му фрагменту его издания Нумения (стр. 108) и *J. Whittaker. Numenius and Alcinous on the first principle, in Phoenix, 32, 1978. P. 144-154.*

¹⁴⁴ *Numenius. De bono IV vel V fr. 13 des Places (22 Leemans).* Ср.: Платон. Тимей 41 с. Термин «законодатель» — библейский и филоновский (*Quis heres*, 167), см.: *M. Harl, ad locum, in oeuvres de Philon 15. P. 248, n. 1.*

¹⁴⁵ Концепция знания как припоминания стала впоследствии составной частью учения о предсуществовании душ, разработанного Оригеном.

¹⁴⁶ «От огня происходит другой огонь, но так, что не уменьшается тот, от которого он возжен, а остается тем же, тогда как и возженный от него действительно существует и светит, без уменьшения того, от которого возжен» (*Св. Иустин Философ. Диалог с Трифоном Иудеем*, 61). Подобные сравнения мы находим у Тертуллиана (*Апологетик*, 21; *Против Праксея*, 8) и у Лактанция (*О божественных установлениях*, IV, 29).

¹⁴⁷ Ср.: Платон. Филеб 16 с 6-7. *Numenius. De bono IV vel V fr. 14 des Places (23 Leemans).*

¹⁴⁸ *Numenius. De bono IV vel V fr. 15 des Places (24 Leemans).*

¹⁴⁹ Там же. VI fr. 17 des Places (26 Leemans).

¹⁵⁰ οἷον ὑπὲρ νεὼς ἐπὶ θαλάττης; Карл Мрас предлагает добавить в конце — τῆς ὕλης, т.е. «в море материи».

¹⁵¹ Там же. VI fr. 18 des Places (27 Leemans).

¹⁵² См. выше.

¹⁵³ Heraclitus fr. 1 DK и Marcovich.

¹⁵⁴ См.: H. Dörrie. Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eusèbe), in *Epektasis. Mélanges Daniélou*, Paris 1972. P. 75-87 (= *Platonica minora*, Munich 1976. P. 491-507), который очень убедительно доказывает докетизм Амелия.

¹⁵⁵ γυμνῇ τῇ κεφαλῇ — «с непокрытой головой». Это выражение встречается в «Федре» и в контексте диалога означает: «не стыдись, не закрывая лицо от стыда»; возможно, Евсевий так язвительно-насмешливо уличает Амелия в плагиате.

¹⁵⁶ Заглавие сочинения Плотина — трактата V, 1. На этот трактат, впоследствии столь часто использовавшийся отцами Церкви, впервые обратил внимание именно Евсевий. Именно он отождествил употребленное здесь слова ὑπόστασις с «сущностью» и, таким образом, взглядел у Плотина прообразовательное указание на Пресвятую Троицу. Вместе с тем следует напомнить, что для неоплатоников упомянутый термин вовсе не означал ничего похожего на «сущность». В самом деле, Плотин описывал рождение низшего рода бытия от высшего, используя глагол ὑποστήναι — «казаться», «возникать», «представляться». Термин «ипостась», таким образом, означает у Плотина «(про)явление». Для него очень важно подчеркнуть, что Ум, Душа и космос — три первые ипостаси, суть не что иное, как проявления Единого (V, 1, 3, 9, 10, 12; 6, 1-2, 5, 27; 7 и т.д.). В этом-то и заключается новаторство неоплатонической философии: до Плотина — в традиции Среднего платонизма — Ум, Душа и космос были тремя божествами или началами, тогда как Плотин доказал, что они не что иное, как проявления одного верховного божества. Итак, неоплатоническая философия в лице Плотина, а затем Порфирия, который первым обратил внимание на это принципиальное новшество платоновской философии, не могла видеть в словах: «три первые ипостаси»: Единое, Ум и Душу, но под этими ипостасями она понимала первые «воплощения» высшего начала: Ум, Душу и космос. Рассуждения Плотина о трех ипостасях носят характер завуалированной полемики с теми, кто видит в них самостоятельные сущности, в частности с Нумением. Евсевий не замечает этой тонкости и ставит в этом вопросе последнего в один ряд с Платином. См. на эту тему подробнее: Youri Chitchaline. A propos du titre du traité de Plotin ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ. In: *Revue des Études Grecques* CV, 1992, 253-251.

¹⁵⁷ Евсевий кратко излагает здесь свое видение догмата о Пресвятой Троице. Не касаясь отношений первых двух ипостасей между собой, автор, тем не менее, на примере Святого Духа показывает, что он воспринимает Пресвятую Троицу сугубо иерархически. Дух Святой, по Евсевию, — это духовная сущность сотворенная Сыном Божиим, рожденным, в свою очередь, во времени от Отца; при этом,

автор уверенно опирается на традицию: καθάπερ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ θεολογεῖν δεδιδάγμεθα.

¹⁵⁸ Платон. Письма II, 312 e 1-4. Женевьев Фаврелль придерживается перевода Суйе (Coll. des Universités de France), но в греческом тексте, подготовленном Эдуардом де Плясом, тем не менее, сохраняется, вслед за Карлом Мрасом, περί, управляющий τὰ δεῦτερα и τὰ τρίτα (см. выше примечание к XI, 17, 9). С параллельным греческому тексту французским переводом настоящего издания согласен в целом и русский перевод С. П. Кондратьева, учитывавшийся при нашем переводе «Писем» (Платон. Соч. в 3-х т. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 511). Этот текст часто использовался отцами Церкви: Климент Александрийский (Протрептик, VI, 68, 4) цитирует только первую часть фразы: он хочет показать идею единого Бога. В Строматах V, 103, 1 (Евсевий цитирует этот отрывок в «Евангельском Приготовлении XIII, 13, 29-30) рассматриваемый фрагмент расположен среди платонических текстов, где, согласно Клименту, можно увидеть учения еврейские и христианские. Иустин в «Первой Апологии», видит в этой фразе Платона указание на Святого Духа. Интересно отметить, что и Евсевий цитирует этот текст в этой же связи. В оригеновском «Против Цельса» (VI, 18) этот пассаж цитирует сам Цельс.

¹⁵⁹ Платон. Тимей 29 d 6-е 4. В данном случае мы воспользовались переводом С. С. Аверинцева, приведя его без существенных изменений (Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. М., 1994. С. 433).

¹⁶⁰ Платон. Государство VI, 508 b 9-с 4.

¹⁶¹ Там же. 508 e 1-3.

¹⁶² Там же. 509 b 2-10.

¹⁶³ Гиффорд и Мрас обращают внимание в своих примечаниях на употребление Евсеем прилагательного ὁμοούσιος еще до Никейского собора; можно видеть, что, несмотря на свое впоследствии настроенное отношение к этому термину, на страницах «Евангельского Приготовления» автор пользуется им как богословским понятием без тени сомнения. Об отношении Евсевия к этому термину см.: E. P. Meijering. God Being History. Amsterdam, 1975. P. 123-124.

¹⁶⁴ Numenius. De bono I fr. 2 des Places (11 Leemans).

¹⁶⁵ αὐτοαγαθόν.

¹⁶⁶ Там же. V fr. 16 des Places (25 Leemans).

¹⁶⁷ Numenius. De bono VI fr. 19 des Places (28 Leemans).

¹⁶⁸ Платон. Тимей 29 e 1.

¹⁶⁹ Платон. Государство VI, 508 e 3.

¹⁷⁰ Numenius. De bono VI fr. 20 des Places (29 Leemans).

¹⁷¹ Платон. Тимей 29 a 7-b 2; 30 c 9-d 1.

¹⁷² Arius Didymus. De placitis Platonis fr. Diels (Doxographi graeci 447, 2-27) = fere Albinus epit. XII, 1 Louis (p. 166-167 Hermann).

¹⁷³ Христос.

¹⁷⁴ Philo Alex. De opificio mundi 24-27.

¹⁷⁵ Имеется в виду Священное Писание.

¹⁷⁶ *Philo Alex. De opificio mundi* 29-31.

¹⁷⁷ В тексте: τελειογονέομαι (о плоде) — «донашиваться, рождаться созревшим».

¹⁷⁸ Там же. 35-36. О значении термина τὸ στερέωμα смотри: *Филон Александрийский. О сотворении мира*. М., 2000. Пер. и коммент. Вдовиченко А. В. Прим. 52 к параграфу 36.

¹⁷⁹ Евсевий ошибается: на самом деле он цитирует пятую книгу «Стромат» Климента Александрийского.

¹⁸⁰ Ср.: «По законам природы из всех чисел самое важное при возникновении есть число шесть. Ибо после единицы оно — первое совершенное, [то есть] равное произведению своих частей и их сумме — половины — троицы, трети — двоицы, шестой части — единицы. По природе, можно сказать, оно и мужское, и женское, и образовано умножением друг на друга. Ибо мужским является в сущих нечетное, а в женском четное. Так, начало нечетных чисел есть троица, четных — двоица, а их произведение — шестерица». (*Филон Александрийский. О сотворении мира* 13. Пер. А. В. Вдовиченко).

¹⁸¹ Быт. 1:1-2.

¹⁸² Быт. 1:3.

¹⁸³ Ср.: *Платон*. Аксиох 365 е 5 (γεώδες) и 366 а 1 (σκήνος).

¹⁸⁴ Быт. 1:26.

¹⁸⁵ *Cl. Alex. Strom.* V, 93, 4-94, 5.

¹⁸⁶ *Платон*. Законы X 896 d 1-е 6.

¹⁸⁷ *Платон*. Законы X 906 а 2-7. Об интерпретации мысли Платона, см.: *A.-J. Festugière. La révélation d'Hermès Trismégiste*, II. P. 123. Евсевий, цитируя эти тексты, не обращает внимания на проблему дуализма у Платона. Те же самые тексты приводятся Климентом Александрийским в отрывке, цитируемом Евсевием в XIII книге «Евангельского Приготовления».

¹⁸⁸ Иов. 1:6-7; от 7-го стиха автором оставлена только концовка: «обойдя землю и исходив ее», тогда как в тексте Библии это ответ сатаны на вопрос Бога.

¹⁸⁹ Пс. 103:4 (= Евр. 1:7).

¹⁹⁰ В Новом Завете: «...тьмы века сего...».

¹⁹¹ Еф. 6:12.

¹⁹² Втор. 32:8. Здесь в Библии проводится мысль об Ангеле — покровителе целого народа; ср.: Дан. 10.

¹⁹³ Здесь Евсевий дважды цитирует 27-й стих 1-й главы книги Бытия: «И сотворил Бог человека по образу Своему...»: в первом случае слова: «по образу Своему» были автором произвольно опущены, что лишний раз указывает на небрежность воспроизведения Евсевием не только античных, но христианских текстов, включая Священное Писание.

¹⁹⁴ *Платон*. Алкивиад I 133 с 1-16. Строки с 8 по 16-ю (*Алк.* 133 с 8-16) отсутствуют во всех рукописях трудов Платона; они сохра-

няются только у Евсевия и Стобея, доксографа рубежа V-VI веков, автора знаменитых «Эклог», и считались сомнительными уже в древности. Это спорное место передано Евсевием и Стобеем неодинаково — это дает повод думать, что Стобей пользовался собственными источниками, а не напрямую текстом Евсевия. Вставка в «Евангельское Приготовление» выглядит более логичной и вписывающейся в канву повествования; она служит как бы комментарием к разговору, шедшему выше. В разное время были разные оценки достоверности данного места, например: Конрад Гесснер, издатель «Рога Амалфеи», в предисловии к своей книге признает платоновскую атрибуцию этого текста и видит причину спорности данного текста и того, что он был опускаем позднейшими редакторами в том, что он попадает между двумя схожими по смыслу с ним и между собой местами диалога — 131 b и 134 d 4-5, что создает чрезмерную повторяемость одного образа, в данном случае образа зеркала, нехарактерную для Платона. Вместе с тем, большинством специалистов этот отрывок все же признавался и признается неподлинным. Доказательство этого видится в том, что спорные строки напоминают скорее толкование к высказанной выше мысли, глосу, которая могла быть случайно внесена в текст и не снабжена соответствующим комментарием. Кроме того, следует помнить, что в «Алкивиаде» Платон рассматривает этику, настоящее же рассуждение скорее метафизического свойства. Смотри на эту тему подробнее: *É. des Places. Une formule platonicienne de résurgence*, Paris, 1929. P. 26.

¹⁹⁵ Платон. Федон 79 а 6-81 с 1. С 79 с 9 текст почти дословно соответствует переводу С. П. Маркиша (Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. С. 34-37. М., 1993).

¹⁹⁶ В следующей главе Евсевий цитирует трактат «О душе против Боэта», где Порфирий полемизирует с перипатетиком Боэтом, излагая и углубляя платоническую аргументацию по вопросу о бессмертии души. §§ 1-16 делятся на четыре выдержки из этого сочинения. Проблема возникает в связи с тем, кого считать автором этих отрывков на самом деле, а точнее, вопрос стоит так: автором каких отрывков является Порфирий, а каких Боэт, цитируемый Порфирием? Если относительно первой цитаты (§§ 1-5) такая ясность существует, она, конечно, принадлежит Порфирию, то начало второй (§ 7), по меньшей мере должно быть атрибутируемо Боэту, поскольку Порфирий в § 6 сам дает ему слово. Основная идея автора заключается, как кажется, в том, что если бессмертие души очевидно, то нет необходимости приводить столько аргументов, чтобы его доказать; но сравнение ее с богом, существеннейшее доказательство в «Федоне», в данном случае, оказывается неубедительным. Если В. Тайлер [*W. Theiler. Porphyrios und Augustin*, Halle 1933. P. 22 (= *Forschungen zum Neuplatonismus*. P. 186, п. 51)], приписывает Боэту только § 7, то Мрас видит авторство перипатетика во втором отрывке (§§ 7-10), а Гиффорд считает, что ему принадлежат все три последние цитаты.

Гиффорд опирается на то, что Евсевий в § 6 вводит цитату из Боэта одним из своих обычных выражений и то же самое он делает перед третьей и четвертой выдержками; эти отрывки могли, таким образом, принадлежать Боэту и, будучи заимствованными Евсевием из его труда, не иметь никакого отношения к трактату Порфирия. Профессор де Стрикер, пытаясь выйти из возникшей ситуации, предлагает такое объяснение: все цитаты имеют отношение к Порфирию; в §§ 7-10, возможно, Порфирий воспроизводит довольно точный пересказ текста Боэта; остальной текст содержит то парафраз Боэта, то места, где неоплатоник объясняет, что, по его мнению, хотел сказать Боэт, начиная с утверждений о «двойственности» человеческих посылок и поступков или, как в §§ 14-16, Порфирий возражает Боэту. (Относительно мнения де Стрикера по данному вопросу см. более подробно коммент. Э. Де Пляса к его изданию греческого текста «Евангельского Приготовления»).

¹⁹⁷ §§ 1-5 = *Porphyrus. Ad Boethum de anima* I fr. 1 Mras.

¹⁹⁸ Имеется в виду Алкмеон Кротонский. См.: Alcmeonem Crotoniatem ap. Diog. La. VIII, 83 (24 A 1 Diels-Kranz) et ap. Aetium IV, 2, 2 (Doxografi graeci 386; 24 A 12 DK).

¹⁹⁹ §§ 7-10 = Boethus fr. 1 Gifford (et Mras II, 443); *Porphyrus. Ad Boethum de anima* I fr. 2 Mras. В самом деле, Боэт смотрит на душу не как на постоянную и неизменную субстанцию, пребывающую в теле, как в темнице; он понимает душу по-аристотелевски, интеллектуально по отношению к телу, и, конечно, в связи с неизбежным расставанием души и тела, вывод остается один: душа смертна.

²⁰⁰ «Смертная часть души» — характерно аристотелевская формулировка. Напомним, что Аристотель утверждал смертность души; и даже ум, который, согласно Стагириту, двоек, бессмертен только в одной своей части: привходящий извне νοῦς ποιεῖν, который также покидает человека после смерти (*Аристотель. О душе* III, 4. 5. с. 7 431 а, 14. в. 2. с. 8. 432 а 8 и сл.). Думается, что именно его имеет в виду автор этих строк, когда говорит о бессмертной душе, тем более, что он постоянно подчеркивает ее деятельный характер. Вместе с тем, и у Платона в «Тимее» (61 d; 65 а 4; 69 с-70 b) мы находим указания на наличие у души некоей смертной части: это наводит на мысль о том, что данное учение появилось в поздний период уже у самого основателя школы и, таким образом, распространившись, позднее было более подробно разработано Аристотелем. Данная фраза наводит на мысль, что этот отрывок принадлежит все же Боэту.

²⁰¹ §§ 11-12 = Boethus fr. 2 Gifford; *Porphyrus. Ad Boethum de anima* I fr. 3 Mras.

²⁰² §§ 13-16 = Boethus fr. 3 Gifford; *Porphyrus. Ad Boethum de anima* I fr. 4 Mras.

²⁰³ πρώτη ἀνθρωπολογία.

²⁰⁴ Платон. Тимей 28 а 4-6.

²⁰⁵ Платоновский «космос» — это прежде всего вращающееся «небо».

Круговое движение было для античной философии лучшим из движений, воплощением вечности и постоянства. Поэтому зримый космос, являвшийся для Платона образцом устройства чувственного мира, ассоциируется с вечными и правильными движениями небесного свода.

²⁰⁶ Платон. Тимей 28 b 3-с 5.

²⁰⁷ Там же. 30 b 7-с 1.

²⁰⁸ Там же. 38 с 3-9.

²⁰⁹ Платон. Тимей 29 а 2-4. Этот текст цитируется по переводу С. С. Аверинцева без изменений.

²¹⁰ Там же. 29 а 5-6.

²¹¹ Евсевий последовательно проводит точку зрения, что Новый Завет — это также Писание Евреев, поскольку Евреями, в противопоставление язычникам и иудеям, являются для автора хранители истинного богопочитания, духовный Израиль (см. Евангельское Приготовление. XI, 23, 11).

²¹² Там же. 32 b 8-с 4.

²¹³ Там же. 38 b 6-7.

²¹⁴ Там же. 41 а 7. Два последних текста цитируются по переводу С. С. Аверинцева без изменений. См. *A.-J. Festugière. Sur une traduction nouvelle d'Athénagore. In: Revue des Études Grecques*, 56, 1943. P. 370.

²¹⁵ Там же. 41 а 7-b 6.

²¹⁶ Платон. Политик 269 с 4-270 d 4.

²¹⁷ Там же. 271 а 5-с 4.

²¹⁸ Ср. использование этого термина в 12-м фрагменте Нумения (Евангельское Приготовление XI, 18, 10).

²¹⁹ Там же. 272 d 3-273 b 1.

²²⁰ У Евсевия и в большинстве кодексов здесь стоит: τόπων, но уже у Прокла (in Tim. I, 179, 25 Diehl и in Alc., I, 34, 6 Creuzer; p. 15 Westerink), а затем и у Симпликия (in phys., p. 1122, 11 Diels) мы находим в этом месте πόντων. См. об этом: *É. des Places, Syngeneia*, Paris 1964. P. 83-85.

²²¹ Там же. 273 d 4-е 4.

²²² Под Алкиноевым повествованием подразумевается рассказ Одиссея о своих странствиях на пиру у царя Алкиноя (Од. IX-XII). О происхождении имени Эр есть несколько мнений, вплоть до того, что оно еврейское (напр., в лексиконе «Суда»); Климент Александрийский отождествляет Эра с Зороастром (см: Строматы V, XIV 103, 2-4 / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892). О загробном пребывании Эра рассказывает также Плутарх Херонейский, называя его, правда, сыном Гармония (Застольные беседы IX 740BC). См. также: *Ориген. Против Цельса II 16 / Пер. Я. Писарева, Казань, 1912. У Иустина в «Увещании»* сказано: «В десятой книге того же сочинения Платон ясно излагает учение о суде после смерти, которое узнал он из пророков; впрочем, он по боязни эллинов не осмеливается сказать, что заимствовал у пророков, но представляет, будто слышал от одного

человека, убитого на войне, который должен был быть погребен и был положен на костер, но ожил и рассказал виденное им там». (*Иустин Философ*. Увещание к Эллинам, 27; цит. по изданию: *Св. Иустин Философ*. Творения. Москва 1995. Репринтное воспроизведение издания 1892 г. С. 434). Этот эпизод упоминается также св. Кириллом Александрийским в VIII-ой книге Против Юлиана, и блж. Августином (О граде Божием, кн. 22, гл. 28).

²²³ *Платон*. Государство X, 614 а 5-d 4.

²²⁴ *Plutarchus*. De anima fr. 176 Sandbach. Об этом отрывке смотри подробнее: *E. R. Dodds*. The Ancient Concept of Progress. Oxford, 1973. P. 174 et p. 2.

²²⁵ Эта поговорка объясняется в схолиях к данному месту (р. 234 Негтманн), использованных Дильсом (Сар. 18, 12). Главк раскрыл секрет созвучия медных дисков, приобретенных пифагорейцем Гиппасом, и стал изготавливать музыкальные инструменты.

²²⁶ В примечании к этому месту А. Ф. Лосев пишет: «Это представление, возможно, заимствовано у Анаксимандра: "Земля же парит в воздухе, ничем не поддерживаемая, остается же на месте вследствие равного расстояния отовсюду" (12 A 11 Diels)» (*Платон*. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1993. С. 433).

²²⁷ О шарообразности земли говорили еще пифагорейцы (58 С 3 Diels). Согласно Пифагору (44 A 15 Diels), существует пять телесных математических фигур, причем «сфера Вселенной» возникла из додекаэдра (аналогичного мнения о форме земли придерживался и Платон) (там же).

²²⁸ *Платон*. Федон 108 d 3-111 а 3. Начиная с 110 с 6, текст приводится согласно переводу С. П. Маркиша без существенных изменений.

²²⁹ Перевод Феодотиона. Феодотион — переводчик Священного Писания Ветхого Завета на греч. яз. Был современником имп. Коммода. Родом из Понта, он первоначально принадлежал ереси Маркиона, но затем перешел в иудейство. Текст его перевода Ветхого Завета вошел в оригеновские «гекзаплы». Замечание пресвитера Лукиана по поводу широкого распространения этого перевода доносит до нас средневековый редактор: «Феодотинова версия книги Даниила, немного измененная в Церкви, ныне так процвела, что древняя почти погибла» (Septuaginta. Stuttgart, 1979. P. 864).

²³⁰ Кокит (букв. «плач, завывание») — приток Ахеронта.

²³¹ ἄνευ καμάτων (Евсевий и Феодорит), ἄνευ σωμαίων (Платон и Стобей). Текст, очевидно, изменен самим Евсевием. Видимо, здесь, в первую очередь присутствует желание видеть в данном месте сходство с евангельскими блаженствами, хотя, возможно, автор стремится также к тому, чтобы снять акцент с «нематериальности» загробного мира: иначе бы это противоречило христианскому взгляду о воссоединении души с телом после всеобщего воскресения, а также возможной трактовке понятия «ладьи», упоминающегося в § 4.

²³² Там же, 113 а 5-114 с 9. Начиная с 113 d 1 текст приводится согласно переводу С. П. Маркиша без существенных изменений.

²³³ Евсевий придерживается здесь платонической традиции понимания этого термина; *ὄχηματα* означает собственно «везущие, несущие», т.е. любые транспортные средства: корабли, повозки и т.п. Этим словом названо то, что в «Тимее» используется для перевозки душ на их звезды — «колесницы» в рус. пер. С. С. Аверицева (см. также: Федр 247 в). Впоследствии, в более поздний период, это слово начало употребляться как технический термин для обозначения страстного элемента души, который дается ей еще до вхождения в тело «местными богами» (*E. R. Dodds. Proclus: The Elements of Theology, Appendix II. P. 313 и далее*).

В. А. НИКИТИН

ВЕРНЫЙ СЫН ЦЕРКВИ И ОТЕЧЕСТВА К 100-летию со дня рождения А. Л. Казем-Бека

Детство и юность

Александр Львович Казем-Бек родился в Казани 2 (15) февраля 1902 года в старинной дворянской семье. Родословная его поистине удивительна. Веточки генеалогического древа связывают его с потомками Евгения Баратынского и Л. Н. Толстого. Особенно чтит Александр Львович память прадеда — Мирзы Мухамеда Али (Александра Касимовича) Казем-Бека (1802-1870), академика Российской и многих иностранных академий, чьи труды изданы почти на всех европейских и тюркских языках¹. Дед Мирзы Казем-Бека был министром финансов в Кубинском ханстве (Закавказье), которое вошло в состав Российской империи в 1806 году. Его отец Гаджи Касим, родившийся в Дербенте, в конце XVIII века переселился в Иран. Изучив мусульманское законоведение, он совершил паломничество в Мекку и Медину, а затем возвратился на родину, в Дербент, откуда был выслан по доносу недоброжелателей в Астрахань. Мирза Казем-Бек получил превосходное по тому времени образование и еще в юности легко освоил персидский, арабский и турецкий языки. В Астрахани в 1821 году он подружился с христианскими миссионерами из Шотландии, у них выучился английскому языку, а спустя два года принял святое крещение.

Главноуправляющий Кавказа генерал А. П. Ермолов (которому тогда подчинялась и Астрахань) опасался, что Мирза Казем-Бек может быть использован англичанами в своих целях. Его отправили в Сибирь, где более года он служил преподавателем восточных языков в Омском Азиатском училище. Проявив блестящие способности и зарекомендовав себя с наилуч-

шей стороны, Мирза Казем-Бек был переведен в Казань. Здесь он начал преподавательскую деятельность в гимназии и вскоре (в 1826 г.) продолжил ее в Казанском университете. В 1849 году получил назначение на кафедру персидского языка в Санкт-Петербургский университет. По инициативе профессора Мирзы Казем-Бека Восточный факультет Петербургского университета был разделен на пять отделений: 1) арабо-персидско-турецко-татарское; 2) монголо-калмыцко-татарское; 3) китайско-манджурское; 4) еврейско-арабское; 5) армяно-грузино-татарское. Первым деканом факультета восточных языков стал Мирза Казем-Бек. Его перу принадлежат грамматики, хрестоматии, филологические, исторические, этнографические, теологические и мифологические исследования, поэтические переводы и комментарии («Гюлистан» Саади, «Шахнаме» Фирдоуси), работы по юриспруденции, ряд словарей, «История Ислама», наконец, толкования Корана. Он по праву считается «патриархом русского востоковедения».

Дед Александра Львовича — Александр Александрович Казем-Бек — был сенатором. Отец Александра Львовича — Лев Александрович Казем-Бек окончил Пажеский корпус, служил гвардейским офицером, был предводителем дворянства и почетным мировым судьей, управляющим Крестьянским и Дворянским поземельным банком в Вильне. Из-за служебных перемещений отца Саша в детстве много ездил по России и Западной Европе (Вильна — Калуга — Ревель — Казань — Тула; Франция — Италия — Швейцария — Германия — Австро-Венгрия), знакомясь с историческими памятниками, жизнью и бытом разных сословий и народов. Благодаря домашнему и гимназическому обучению он уже отроком свободно владел немецким, французским и английским языками.

С началом Первой мировой войны отец Александра Львовича ушел добровольцем в действующую армию, а мать стала заведовать одним из полевых лазаретов, размещенных в Царском Селе.

Александр ощутил весь трагизм войны. Позднее он напишет: «Мировая война по самому существу своему и характеру есть мировая революция. И притом наиболее страшная, наиболее разрушительная и наиболее опустошающая из всех мыслимых революций в человечестве».

16-17-летним юношей Александр Львович успел послужить в Белой Армии. Он рвался в бой, но его берегли, помня о судьбе толстовского героя Пети Ростова. Автору этих строк рассказы-

вала сестра Александра Львовича княгиня Мария Львовна Чавчавадзе (урожденная Казем-Бек) об одной из боевых вылазок своего брата, когда он чудом остался жив... В его душе уже тогда крепло врожденное героическое начало.

В эмиграции

В феврале 1920 года семья Казем-Бека вместе с Белой Армией оказались в изгнании. Юный Александр через Константинополь и Салоники попал в Белград. Там он сдал экзамены на аттестат зрелости, а в 1923 году переехал в Мюнхен, где поступил в университет и принял участие в съезде русской эмигрантской молодежи, учредившей Союз «Молодая Россия». Союз поставил себе задачу сплотить все преданные России молодые силы, подготовить борцов за возрождение Родины. Союз обязался заботиться о воспитании эмигрантской молодежи в духе православной веры, любви к родине, братской дисциплины и рыцарской чести. А. Л. Казем-Бек вскоре стал признанным лидером этого Союза, члены которого получили название «младороссов». В 1926 году они (теперь их организация называлась «Союз младороссов») организовали в Париже свою штаб-квартиру, а в 1928-м издали сборник статей «К молодой России», который, по замыслу А. Л. Казем-Бека должен был продолжить наиболее творческие и жизнеспособные установки, выработанные «сменовеховцами» и «евразийцами».

Многим из русских эмигрантов тогда казалось, что они пережили конец России. В душу вторгалось леденящее отчаянье:

Хорошо, что нет царя,
Хорошо, что нет России.
Хорошо, что Бога нет.
Только желтая заря.
Только звезды ледяные.
Только миллионы лет.
Хорошо — что никого.
Хорошо — что ничего.
Так черно и так мертво,
Что мертвее быть не может
И чернее не бывает,
Что никто нам не поможет
И не надо помогать.

Это страшное стихотворение Георгия Иванова, первого поэта эмиграции, — потрясающий апофеоз беспочвенности.

На фоне отчаянья, метафизической прострации, анафематствования революции возникло новое течение, глава которого А. Л. Казем-Бек провозглашал: «Революция, сокрушительная, стремительная, страстная, есть завершение русских исканий. После нее отольются новые формы русской жизни, уже не позаимствованные, а естественные, присущие ее целям и ее содержанию... Теперь не время причитать и вздыхать. Наступает страдная пора, пора работы и труда»².

Эти декларации прозвучали как гром среди ясного неба. Казем-Бек предсказал будущее «перерождение» советской власти, очередную «смену вех», которая должна привести к возрождению традиционных национальных ценностей, в первую очередь, духовных. Он твердо верил, что несмотря на тяжелые испытания, Русская Православная Церковь устоит и станет гарантом духовного возрождения России. «Союз младороссов», впоследствии преобразованный в партию, оказался первым значительным идейно-политическим движением, всецело созданным новым поколением русской эмиграции. Несмотря на некоторое чисто внешнее сходство с национал-социалистами Италии и Германии, младороссы благодаря своей укорененности в Православии были бесконечно далеки от фашистской идеологии с ее расовой доктриной. Расовую доктрину и любое проявление нацизма, национальной исключительности А. Л. Казем-Бек решительно отвергал. В идейном отношении младороссы ближе всего стояли к движению «Новый град», основанному Г. П. Федотовым.

Некоторые утверждения Казем-Бека выглядят парадоксально. Оценивая отрицательно Февральскую революцию, он подчеркивал историческую обусловленность Октябрьской революции, считал большевиков реальной силой, действующей от имени рабочих и крестьян, которая позволит вывести страну из послевоенной разрухи и заложит основы национального возрождения.

Такие настроения становились симптомом нового отношения к России. Благодаря ему многие эмигранты обретали уверенность в завтрашнем дне. Бездна надежд преодолевалась живым религиозным чувством, ощущением своей связи с мировым целым; личное подвижничество прокладывало путь через фермопильское ущелье...

Экономические трудности послевоенной Германии обусловили переезд семьи Казем-Бек во Францию. В Париже Александр Львович еще в 1925 году сдал экзамены в Высшей школе политических и социальных наук и получил должность заведу-

ющего отделом в Монахском фондовом кредите, поэтому с конца 1925-го по 1929 год он жил в Монте-Карло. В 1929 году он вернулся в Париж и занялся более углубленной и интенсивной общественной работой, часто выступал в печати.

«Когда говорил он о величии России, когда призывал он Россию любить, несмотря ни на что, всегда помнить прежде всего о России, когда звал он к бодрости, к вере в русский народ, чувствовалось, что зал вместе с ним», — вспоминал о Казем-Беке В. С. Варшавский в книге «Незамеченное поколение»³. А. Л. Казем-Бек сумел отделить веру в великое будущее России от политических пристрастий; понятие России для него неразрывно связывалось с вселенским началом правды и добра.

Чрезвычайно интересно для понимания внутреннего мира Казем-Бека, что его вера во вселенское призвание России в известной мере вдохновлялась историософскими идеями Н. Ф. Федорова, автора «Философии общего дела»⁴.

Вождь младороссов

Нина Кривошеина, урожденная княжна Мещерская (основательница «женской секции» движения «младороссов»), вспоминает о мечтах, которыми жила часть русских эмигрантов, — в том числе о возвращении на родину, в своей книге; эту книгу А. И. Солженицын включил в «Библиотеку русской памяти»):

«“Младороссы” руководствовались идеологией “сменовеховства”. Во главе “младороссов” стоял харизматический лидер — Александр Львович Казем-Бек. Более всего притягивал меня их лозунг: “Лицом к России!” “Младороссы” восхищались достижениями юной, сильной Красной России. Портрет Казем-Бека в мемуарах написан блестяще. Вот он появляется на одном из “младоросских” собраний; толпа скандирует: “Вождь! Вождь!” Тогда молодой глава “младороссов” пользовался расположением и покровительством великого князя Кирилла Владимировича»⁵.

Как же представлял себе вождь младороссов социальную систему, которая должна принести «всемирное примирение»? Казем-Бек определял ее как «надклассовую монархию», «монархию трудящихся», своего рода общенародное государство, призванное разрешить все социальные проблемы. Утопия? Вероятно... Противоречивость младоросского лозунга «царь и Советы» (авторитарной формы правления, соединенной с исполнительной властью народных Советов) отмечалась критиками как справа, так и слева.

Казем-Бек никогда не связывал свою «мечту о законном русском царе» с мыслью о насильственной реставрации монархии. «Мы раз и навсегда отвергли приставки “анти” и “противо”, которыми награждают себя промотавшиеся меньшевики всех толков и лагерей»⁶.

Младороссы провозгласили, что начинают готовить кадры для агитации и, в перспективе, управления новой Россией. «Очаги» и «звенья» (т.е. отделения) партии превратились в учебно-пропагандистские центры. Выходили газеты и журналы («Бодрость», «Новый путь», «Младоросская искра»), росла организация. Принципиально важное значение в этом контексте имеет статья Казем-Бека «Задачи орденой партии»: «...Мы должны представлять возможно более полный спектр оттенков русской мысли. Единство идеала ни в какой степени не против пестроты запросов. Совершенно так же, как общность идеала не исключает дифференциации по профессионально-техническому признаку, объединяя одновременно врачей, летчиков и земледельцев, она не исключает дифференциации и по признаку мнений. Чтобы дифференциация не заходила слишком далеко, не переступала через тот рубеж, за которым начинается распад целого на независимые составные части, становящиеся меньшими целыми, необходимо определить систему, в которой осуществлялась бы подобная дифференциация. В области экономической, поскольку она превращается в социальное явление, такой объединяющей и согласовывающей системой является корпоративное начало. В области дифференциации политической, с неизбежностью которой, быть может, недостаточно считаются современные “тоталитарные” режимы, такой же объединяющей и согласовывающей системой является орденой начало.

Орденой начало по своему существу весьма близко к началу корпоративному (под корпорациями здесь имеются в виду объединения различных социально-профессиональных групп)... По нашему суждению, то, что верно в отношении корпорации, верно и в отношении ордена. Подлинный смысл тоталитарности в том, что она всеобъемлюща. Тоталитарность, прежде всего, есть совокупность, охватывающая все. Следовательно, тоталитарность, чтобы не быть ущербной и куцой, должна принципиально стремиться к охвату всего неистребимого и неискоренимого. Поэтому, после периода унитарного, единообразного и для всех обязательного политического мышления необходимо все же предусмотреть неизбежную дифференциацию политической мысли. Сопровождение органическому процессу было бы заранее обречено на

неудачу. Современные тоталитарные режимы во избежание революций, которые могут уничтожить их достижения, должны стать на путь политической эволюции...

В тот исторический момент, когда эта эволюция окажется слишком медленной по сравнению с эволюцией обстановки и тем более если она вовсе остановится, или сменится откатом вспять, разрыв между государственной системой и действительностью приведет бы, разумеется, к краху эту государственную систему...

Задача политики, понимаемой как некое искусство... в том, чтобы не допустить, чтобы эти будущие неизбежные дифференциации обернулись распадом, чтобы неизбежные изменения не разрушили политического единства, а лишь видоизменили его формы и характер, чтобы сами эти изменения совершались под контролем ответственных представителей государства, одним словом, чтобы спуск произошел на тормозах и не превратился в прыжок в бездну. Младоросское движение призвано осознать необходимость объединения возможно более пестрой политической среды именно как свое обязательство... В широких рамках общего идеала младоросское движение должно приучать к сотрудничеству людей самых разных взглядов. В настоящий момент мы еще переживаем этап стандартизации основных убеждений членов нашей организации. Но уже и теперь существуют отдельные течения, отдельные толки младоросской мысли. И эти течения и толки имеют полное право на существование и развитие. Орденское начало, которое пронизывает нашу организацию, служит достаточно мощным объединительным элементом, чтобы нам не приходилось опасаться какого-либо распада нашего целого. Основой нашей дифференциации является свобода совести, которую мы не понимаем как формальное право, а рассматриваем как долг личности, отвечающей за свои убеждения, за свою принадлежность к движению, за свою приверженность к общему идеалу, за свое сознательное подчинение дисциплине, хотя бы и самой суровой. Подмена свободы человеческой совести духовным насилием есть первый шаг к превращению живой орденской организации в омертвелую касту. После этого шага прекращается органический рост движения. И возможные даже после этого чисто механические успехи не должны обольщать наблюдателя. Там, где в основе общей жертвенности дисциплины на место свободы совести стала палка, орденское начало исчезло. Оговариваюсь, что и палка бывает полезна и необходима. Но опять-таки применение палки есть дело совести. Палка может иметь облик розги воспитателя, а может иметь и облик дубины убийцы. Всякая дисцип-

лина нуждается в формальном закреплении. Наименее стойкие в дисциплине черпают спасительную для них силу, и там, где совесть подчиненного пошатнулась бы, палка начальника могла бы с успехом ввести ее в русло...»⁷

Выдающийся политический мыслитель И. Л. Солоневич (1891-1953) писал в статье «Монархия и штабс-капитаны»: «Национальная эмиграция не только не научилась языку и мышлению современности, она отстала даже от того уровня, который был современным в 1913 году. Идейного “приводного ремня” от монархии к массам ни по ту, ни по эту сторону рубежа у нас не имеется. За рубежом была сделана только одна такая попытка — это младоросская партия. Нужно отдать справедливость, это единственная из монархических группировок, которая говорила современным языком, оперировала понятиями современности и не была исполнена плотоядных вождельных реставраций»⁸.

Утверждение веры, взаимопомощи, пафос созидания, стремления к преодолению негативизма — все это сближало младоросское мирозерцание с исконными принципами христианской этики. А. Л. Казем-Бек в корне отвергал индивидуализм — как «замаскированный громкими фразами эгоизм, как фарисейство», высоко оценивал соборный общинный дух русского народа, когда «личность служит всеми своими способностями, почином и творчеством общему благу и полагает душу свою за други свои».

Однако принципиальная верность христианству — характеристика далеко не полная в сложной картине духовных течений XX века. Как относился Казем-Бек к конкретным течениям в русской церковной жизни?

Он с самого начала всецело одобрил церковно-каноническую линию Патриарха Тихона. Однако и возглавившего Русскую Церковь с конца 1925 года митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) Казем-Бек не отвергал, позитивно в целом оценив в периодической печати его Декларацию 1927 года. В частности, такая оценка содержится в серии статей «О карловацких изменниках», напечатанных Казем-Бек в «Русском Голосе» в США в 1946-1947 годах (и здесь одна из причин неприятия и критики в его адрес со стороны Русской Зарубежной Церкви).

Против мировой бойни

Надвигалась Вторая мировая война — грозное испытание, перед лицом которого объединялись все русские люди. Об этом писал видный эмигрантский поэт Георгий Раевский:

Да, какие пространства и годы
До тех пор ни лежали меж нас,
Мы детьми одного народа
Оказались в смертельный час.
По ночам над картой России
Мы держали пера острое
И чертили кружки и кривые,
С верой, с гордостью за нее⁹.

Принципиальный оппонент Казем-Бека Р. П. Рончевский в своей книге «Младороссы» (изд. «Заря», Канада, 1973) не без основания обвиняет Казем-Бека в попытках наладить сотрудничество с представителями Советского государства. В 1937 году Казем-Бек вел переговоры с российским дипломатом, работником советского торгпредства в Париже графом А. А. Игнатьевым (1877-1954, впоследствии генерал-лейтенант, автор книги «Пятьдесят лет в строю»). Вероятно, были и другие контакты, в особенности во время войны и непосредственно перед возвращением Казем-Бека в Россию. Однако измышления о его «завербованности» органами КГБ, распространенные в определенной части русской эмиграции, не соответствуют действительности: иначе Казем-Беку не понадобилось бы впоследствии, уже на Родине, отвергать соответствующие предложения советских спецслужб.

Встреча Казем-Бека с Игнатьевым вызвала скандал в эмиграции. Казем-Бек реагировал на случившееся с присущим ему чувством внутреннего достоинства. В газете «Бодрость» от 8 августа 1937 года он заявил следующее: «Я не имею права обременять великой ответственностью Государя своими действиями. Поэтому я признал необходимым просить Государя об освобождении меня от должности докладчика при Его императорском величестве по вопросам иностранной политики».

Великий князь Кирилл Владимирович в связи с этим заявлением обратился к Казем-Беку с рескриптом, в котором дал весьма высокую оценку его деятельности и ему лично. Все же он принял отставку Казем-Бека. С этого момента начался закат младоросской партии (в 1941 году она была официально распущена).

В 1939 году в статье «После пакта коричневых и красных» (пакт был заключен 23 августа) А. Л. Казем-Бек пророчески писал в газете «Бодрость»: «Если новое насилие немцев разрастется в мировую бойню, то борьба за человеческую свободу и элементарную справедливость поднимет против национал-соци-

ализма и развращенной им Германией не только государства и народы, но и всех честных людей».

В той же газете ближайший его сподвижник К. Елита-Вильчиковский в статье «Против сталинизма и гитлеризма» пояснял позицию младороссов: «Когда нас спрашивали, почему мы против Гитлера, мы неизменно отвечали: потому же, почему мы против Сталина. Дело тут не только в антирусской пропаганде, не только в “Майн Кампф”, не только в украинских вождельниках. Подход младороссов не только подход патриота, охраняющего целостность и честь своей родины. Подход младоросса есть также и духовный подход... Младороссость есть учение о примате духа, а не о примате силы. Для младороссов цель не оправдывает средства...»¹⁰

Финскую кампанию (ноябрь 1939 — зима 1940 года) советских войск младороссы восторженно поддерживали, ибо она соответствовала национальным интересам. «То хорошо, что хорошо для Родины».

3 марта 1940 года советские войска заняли Выборг, 12 марта того же года война была победоносно завершена: Финляндия подписала мирный договор с СССР, по которому передала ему Карельский перешеек и побережье Ладожского озера.

По инициативе А. Л. Казем-Бека в Париже были созданы так называемые «собеседования круглых столов». В них приняли участие русские общественные деятели, которые утверждали: все русские должны бороться против фашистской Германии. Подобные действия не могли пройти незамеченными для тогдашнего французского правительства с его резкой антисоветской настроенностью.

3 июня 1940 года А. Л. Казем-Бек вместе с некоторыми другими русскими эмигрантами был арестован и заключен в концлагерь. А когда Франция заключила перемирие с Германией, над Казем-Бекон нависла смертельная опасность: его могли выдать немецким властям, а это грозило расстрелом (за голову Казем-Бека немецкие власти давали 100000 марок). Только вмешательство некоторых депутатов и влиятельных общественных деятелей Франции помогло освобождению Александра Львовича. Ему была выхлопотана въездная виза в США.

В Америке А. Л. Казем-Бек получил приглашение сотрудничать в русской газете «Новая Заря», которая издавалась в Сан-Франциско. После вероломного нападения нацистской Германии на Советский Союз Александр Львович со свойственным ему энтузиазмом стал выступать в этой газете с публицистически-

ми статьями (почти ежедневно). Для читателей он оказался как бы корреспондентом с восточного фронта. Некоторые его материалы переводились на английский язык; особенно широкую известность получила статья «Чудо Сталинграда». В ней А. Л. Казем-Бек выразил свою веру в победу над германским нацизмом: «Щит, беспомощный сам по себе, оборачивается живой броней, когда им владеет непреклонная рука».

В 1942 году Казем-Бек официально объявил, что партия младороссов распускается, «дабы дать полную возможность каждому из ее членов проявить по своему разумению свой патриотический долг в отношении воюющего Отечества нашего». Ни одна русская эмигрантская партия не дала столько бойцов Сопротивлению, сколько Союз младороссов.

В 1944 году Александра Львовича приглашают преподавать русский язык в Йельский университет. С 1946/1947 учебного года он возглавил кафедру русского языка и литературы в Коннектикутском колледже в Нью-Лондоне. В течение десяти лет профессор А. Л. Казем-Бек воспитывал в своих студентах любовь к великой культуре, давшей миру Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого, Чехова, Бунина.

Оставаясь верным сыном Русской Православной Церкви, неизменно признавая каноничность ее священноначалия и уклоняясь от всякого рода расколов, Александр Львович все глубже погружался в сферу богословских интересов. Он написал серию статей для журнала «Единая Церковь», официального органа Патриаршего Экзархата в Америке (одна из его статей 1949 года называется «Религиозный путь Пушкина»). А когда в США из Москвы прибыл Патриарший Экзарх митрополит Борис, он всячески помогал ему своими советами и опытом. Александр Львович, в частности, способствовал благоприятному решению Верховного Суда США от 6 июня 1960 года в отношении Свято-Никольского собора в Нью-Йорке — он был сохранен за Московским Патриархатом.

Пропаганда в период так называемой «холодной войны» создавала тягостную атмосферу для Александра Львовича: ведь он, живя на чужбине, так и не принял подданства ни одной страны — вплоть до возвращения в Россию. В те годы он весьма недвусмысленно высказывался об американском образе жизни: «У всех честных людей отобраны оттиски пальцев. Жизнь человеческая взята под телескоп и микроскоп. А преступников все больше. Удивительно ли это? Пропаганда преступления и убийства идет полным ходом и облекается в заманчивые фор-

мы романтичности, таинственности, «прямого действия», спорта, риска...»¹¹; «Цивилизация привела человечество к такому рубежу, за которым жизнь будет возможна, только если произойдет духовный переворот в совести современного человека. Если такого переворота не произойдет, настанет время, когда суждено будет сбыться устрашающему пророчеству Исая» (Ис. 33:12)¹².

Увы, сейчас эти слова можно отнести не только к Америке эпохи «ястребов».

В Московской Патриархии

Получилось так, что путь А. Л. Казем-Бека на давно желанную Родину пролег через Индию. В начале 50-х годов Коннектикутский колледж посетила Рамешвари Неру, сестра премьер-министра Индии Джавахарлала Неру. Узнав, что бабушка А. Л. Казем-Бека находилась в родстве с Л. Н. Толстым, она пригласила Александра Львовича открыть курсы русского языка в Нью-Дели. И в 1954 году именно из Нью-Дели Казем-Бек обратился с письмом к Советскому Правительству с просьбой о предоставлении ему советского гражданства.

Просьба была удовлетворена лишь в 1957 году, после XX съезда КПСС, разоблачившего культ личности Сталина. К этому времени многие бывшие младороссы, поверившие в национальное преображение Родины, вернулись в Россию, но были вскоре репрессированы. В 1951 году была сослана в Казахстан родная сестра Казем-Бека — Мария Львовна Чавчавадзе вместе с малолетними детьми. Им пришлось хлебнуть горя...

Самого Александра Львовича чаша сия миновала, но это произошло лишь потому, что его не пустили на родину раньше, опасаясь его авторитета видного политического деятеля.

Вернувшись в СССР по личному разрешению Г. М. Маленкова, он до конца жизни проработал в Отделе внешних церковных сношений Московского Патриархата.

Поселившись в Москве, А. Л. Казем-Бек всецело отдал себя служению Русской Православной Церкви. Его приглашали на работу «под колпаком» КГБ, предлагая возглавить журнал «Отчизна» (для соотечественников за рубежом), но Александр Львович отверг эти предложения.

В его судьбе и трудоустройстве принял большое участие Патриарх Московский и всея Руси Алексий I (Симанский). Александр Львович стал регулярно печататься в «Журнале Московской Патриархии» и вскоре приобрел известность цер-

ковного публициста. Его многочисленные статьи на церковно-канонические, богословские, исторические и церковно-общественные темы были отмечены печатью литературного таланта и огромной эрудиции. Особенно интересны и значительны статьи Казем-Бека, посвященные Русской Православной Церкви, жизни и деятельности Патриарха Алексия I, статьи о христианском единстве, о Втором Ватиканском Соборе, о выдающихся деятелях Римско-католической церкви и ряде протестантских теологов.

Патриарх Алексий I относился к Казем-Беку с огромным уважением. Он был награжден двумя орденами святого князя Владимира и многими Патриаршими грамотами.

В 1962 году А. Л. Казем-Бека назначили старшим консультантом Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. И до последних своих дней он самоотверженно работал в этой должности. Одновременно он был членом редколлегии «Журнала Московской Патриархии».

Николай Полторацкий (бывший младоросс, ныне почивший), преподаватель Одесской духовной семинарии, в те годы близко знал Александра Львовича. Он подчеркивал, что трудно дать полное представление о его личности: по своей неповторимой самобытности она не укладывается ни в какие схемы. Александр Львович был человеком одаренным. Его отличали дарования исключительные и разносторонние, глубокий и светлый ум, тонкая интуиция, безупречный эстетический вкус, чуткое любящее сердце, редкое благородство и прямота духа. Вместе с тем это был человек необыкновенной скромности и простоты, почти застенчивый и обезоруживающе обаятельный.

Он прошел длинный и сложный путь, какой мало кому довелось пройти. И всегда оставался носителем лучших традиций русской культуры. Бережно храня эту культурную преемственность, он с живым интересом относился ко всему новому, как равный с равными разговаривал с молодежью, никогда не давая почувствовать своего превосходства. В его обществе всякому человеку — независимо от положения, профессии или возраста — дышалось легко и свободно. По слову святого апостола Павла, он был «всею для всех» (1 Кор. 9:22). Круг его интересов был очень широк; он превосходно знал историю и географию, литературу прошлую и современную. Особенно чтит он Пушкина, можно даже сказать, что Александр Львович нес на себе некую «печать пушкинского духа». Он обладал незаурядными способностями живописца; его тонкие, насыщенные светом акварели весьма самобытны.

Нелегко в нескольких словах охарактеризовать взгляды А. Л. Казем-Бека на дела церковные. В его подходе к экуменической проблеме (столь остро воспринимаемой сейчас), к Римско-католической церкви и оценке наших с нею взаимоотношений всегда проявлялась трезвость. Впрочем, отсутствовали также сухой и бесплодный скепсис и самодовольная отчужденность. В его высказываниях была вера в то, что христиане, уповая на Господа, найдут в себе силы придти к вожденному духовному единству.

Трудно переоценить значение анализа Казем-Беком современного инославного мира (для этого потребовалась бы отдельная статья). Как сказал за поминальной трапезой заместитель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, профессор-протоиерей Николай Гундяев, «Казем-Бека нужно не только помнить, его надо изучать».

Следует особенно выделить очерки А. Л. Казем-Бека, посвященные поборникам экуменического движения, его статьи о Втором Ватиканском Соборе, характеристики Римских Понтификов — Папы Иоанна XXIII и Папы Павла VI, большой труд о жизни и деятельности Патриарха Алексия I.

А. Л. Казем-Бек осознавал трагичность нашего века. Его статьи были преисполнены призыва предотвратить сползание к всемирной катастрофе, преодолеть разрыв между уровнем науки и морали. В этом отношении он возлагал большие надежды на миссию Христовой Церкви.

Его живое и яркое свидетельство о православной вере помогло многим инославным преодолеть конфессиональные предрассудки и восполнить свои знания о духовном опыте и сущности Православия.

Незадолго до смерти, в праздник Сретения Господня, Александру Львовичу исполнилось 75 лет. Тем, кто навещал его в этот день, он выражал свою признательность взглядом и рукопожатием, слабым движением губ. Попрощаться с ним пришел Высокопреосвященный митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий, тогдашний председатель ОВЦС.

Срок земного бытия, определенный ему Промыслом, был уже на исходе. Александр Львович это знал и говорил о своем предстоящем уходе спокойно и смиренно. Предчувствуя близкую кончину, Александр Львович испросил благословения Патриарха Московского и всея Руси Пимена, чтобы его погребли в селе Лукино под Москвой (станция Переделкино), на небольшом кладбище Афонского подворья, возле храма Преображения Гос-

подня. Он избрал себе эпитафией четверостишие из стихотворения М. А. Волошина «Готовность»:

Надо до алмазного закала
Прокалить всю толщу бытия,
Если ж дров в плавильной печи мало,
Господи! — вот плоть моя!

Прощеное воскресенье стало последним днем его земной жизни. Его тело было предано земле 24 февраля 1977 года.

Примечания

¹ См. о нем: *Алиев Я.* Профессор А. М. Казем-Бек. Баку, 1940; *Абдуллаев К.* Мирза Казем-Бек. Махачкала, 1964; *Рзаев А.* Мирза-Казем-Бек. Баку, 1965.

² «К Молодой России. Сборник младороссов». Париж, 1928, с. 22

³ *Варшавский В. С.* Незамеченное поколение. Нью-Йорк, 1956. С. 59.

⁴ Находясь в эмиграции, А. Л. Казем-Бек интересовался влиянием идей Федорова на Владимира Соловьева; в последние месяцы своей жизни он проявил глубокий интерес к богословским аспектам мировоззрения Федорова.

⁵ Из книги: *Кривошеина Н.* Четыре трети нашей жизни. Париж, 1984.

⁶ «К Молодой России...» С. 11.

⁷ *Казем-Бек А. Л.* Россия, младороссы и эмиграция. Париж, 1935.

⁸ Наша газета. Апрель 1939 г.

⁹ *Раевский Г.* Новые стихотворения. Париж, 1946.

¹⁰ Цит. по: *Варшавский В. С.* Незамеченное поколение. Нью-Йорк, 1956. С. 65, 66.

¹¹ Новая заря. 8 октября 1949 г.

¹² Новая заря. 13 марта 1948 г.

И. З. Якимчук

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЯЗИ КАРПАТСКОЙ РУСИ И СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН

История взаимоотношений Карпатской Руси и Святой горы Афон насчитывает уже тысячу лет и берет начало в эпоху Крещения Руси. В то время Святая гора переживала период расцвета (в X веке на Афоне насчитывалось до 180 обителей) и являлась главной школой подвижничества для всего православного мира. Весьма рано начались паломничества туда русских людей. Одним из таких путешественников был Антипа, уроженец города Любеч, принявший постриг в афонском монастыре Эсфигмен с именем Антоний. По возвращении на Русь он основал Киево-Печерский монастырь, устроенный им по образу афонских монастырей. Эта обитель, как и ее святой основатель, впоследствии стала знаменитой на весь православный мир. В числе ее монахов было немало выходцев из угро-русских земель. Из них наиболее известен преподобный Моисей Угрин. Как повествует житие преподобного Моисея, монашеский постриг он принял в польском плену, от одного из афонских иеромонахов, которые временами посещали новопросвещенные славянские земли для утверждения в них благочестия¹.

Закарпатье было естественным коридором между русскими землями и находившимися под сильным духовным воздействием Афона славянскими государствами на Балканах, поэтому через него на Русь распространялось влияние Святой горы. В качестве примера этого феномена, можно назвать распространение на Руси в XV веке устава лавры преподобного Саввы Освященного, известного как Иерусалимский церковный устав. Этот устав, которым наша Церковь пользуется и поныне, впервые был переведен на славянский язык на Афоне в конце XII века святителем Саввой Сербским. Став архиепископом, святой Савва ввел

его в употребление в Сербской Церкви, затем Иерусалимский Типикон был принят в Болгарии и, чуть позже, на Руси.

С введением в 1646 году Ужгородской унии связь Карпатской Руси с Афоном практически прервалась, хотя память о Святой горе, как и святая православная вера, сокровенно жила в сердцах карпатских русин вплоть до начала XX века, когда началось активное возрождение Православия в Закарпатье. Подлинным апостолом и духовным вождем своего народа в это время явился недавно прославленный в лике святых преподобный Алексей Карпаторусский исповедник (в миру Александр Иванович Кабалюк). С 1905 года он начал активную проповедь среди карпато-русского народа за возвращение к отеческой православной вере. Православное движение охватывало все большее число жителей Закарпатья, и в 1907 году на собрании активистов этого движения в селе Ильницы было решено направить Александра на святую Афонскую гору, чтобы он привез оттуда святыни для укрепления духа верующих.

На следующий год Александр, побывав перед этим в Иерусалиме, прибыл в русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне. Как оказалось, в обители подвизался монах Вячеслав, русин из села Березова, который и познакомил Александра с игуменом монастыря архимандритом Мисаилом. Игумен, выслушав рассказ о православном движении в Карпатской Руси, собрал Собор Старцев монастыря, на котором 8 июля 1908 года было решено торжественно присоединить Александра Кабалюка к Православной Церкви. Причастившись Святых Таин, Александр получил из рук архимандрита Мисаила икону Божией Матери «Акафистная» со словами «Примите от меня эту икону Божией Матери и отвезите ее в свой край как благословение Святой Горы». На обратной стороне иконы было написано: «Святая Афонская гора 1908 года июля 8 дня. Сия святая Икона Пресвятыя Богородицы, подобие видом и мерою чудотворной Афонской Зографского монастыря, писана и освящена на Афоне и даруется от игумена русского Афонского Пантелеимонова монастыря архимандрита Мисаила со всей о Христе братиею нововоссоединившемуся с Святою Восточною католическою Православною Церковию во святой обители нашей, отныне духовному сыну нашему, рабу Божию Александру Кабалюку, жителю и подданному Австро-Унгарии, во благословение ему от Святыя горы Афонския — земнаго удела Царицы Небесныя и нашей священной обители во имя святого и славного Великомученика и Целителя Пантелеимона, в благодатную ему помощь от

всяких бед, зол и напастей, от всяких врагов видимых и невидимых и во укрепление его в торжественно данном им обещании даже до смерти быть верными и послушным Святой Апостольской Православной Восточной Церкви, ея же Глава есть Всесвятой Господь наш Иисус Христос. Аминь. Пресвятая Богородице, спаси раба Твоего. Мати Божия, просвети всех заблудших».

Второй раз преподобный Алексий посетил Афон в 1910 году уже в сане иеромонаха, с заграничным паспортом подданного Российской Империи. Целью этого приезда на Святую гору была замена его российских иноческих документов на афонские, что во многом облегчало ему возвращение на родину. Архимандрит Мисаил радушно принял его, разрешил служить в монастыре, а также добился разрешения у Протата Святой горы на служение иеромонаха Алексия во всех монастырях и скитах Афона. Четыре месяца преподобный жил на Афоне, пока в начале 1911 года не получил от архимандрита Мисаила удостоверение о том, что он является насельником Пантелеимонова монастыря. Этот документ подлежал утверждению Константинопольским Патриархом как каноническим епископом Святой горы, поэтому иеромонаху Алексию предстояло с Афона направиться в Константинополь. В день Крещения Господня в 1911 году архимандрит Мисаил проводил его в дальний путь, снабдив сопроводительным письмом к Вселенскому Патриарху, тремя комплектами облачений, иконами, церковными книгами и золотой чашей для совершения святой Евхаристии².

Таким образом, Афон имел самое непосредственное отношение к возрождению Православия на карпатской земле. Ярким примером тому является «Послание карпато-русскому народу от Святой горы Афонской», подписанное игуменами Свято-Пантелеимоновского русского монастыря, Свято-Андреевского и Свято-Ильинского скитов архимандритами Мисаилом, Митрофаном и Иоанном. Вот его текст:

Утверждайтесь в Святой Православной вере! Бережно храните дарованное вам туне неоцененное сокровище! Проникайтесь духом православным! Очищайте обряды восточные от западной порчи, которой засорили их латиняне!.. Вас называют греко-католиками, а на Великом входе за литургией поминают «православными». Почему же вас, русских, именуют греко-католиками? Потому что вы приняли веру от греков. Значит, какая вера греческая, такая должна быть и ваша. Знайте же, что греки никогда не

были католиками, а хранили всегда и днесь хранят в полной неповрежденности и чистоте святую православную восточную католическую веру. И у нас, на святом Афоне, много греческих монастырей, и все они православные и Римского Папу не признавали и не признают. Греков называют православными все народы мира, а с греками и всех других, исповедывающих вместе восточную веру, как то: русских, сербов, болгары др. Двух Православий быть не может: или православный весь Восток, а вас католики держат обманом в заблуждении; или только вы, малая горсточка униатов — православные, а все — греки, русские, сербы, болгары, словом, весь древний православный Восток, — ложно присвоили себе это наименование... Ваше обращение в дом отчий, — в лоно Православной Церкви, послужит искупительной жертвой не только вашего личного греха — заблуждения, но и ваших предков, 300 лет назад, по своему неведению и простоте, обманом же и насилием латинян отторгнутых от Тела Христова — Святой Церкви Православной. Ваши молитвы за них, освящаемые истинными таинствами святой Матери-Церкви Православной, будут возноситься к Богу как фимиам, Ему благоприятный, и дерзновенно ходатайствовать о помиловании и возвращении их на лоно Авраамово из огня геенского³.

Семена истинной веры, посеянные преподобным Алексием и его помощниками дали скорые и обильные всходы. В 20-30-е годы XX века в Закарпатье наблюдается подлинный расцвет монашеской жизни, основываются десятки новых монастырей. Наиболее ревностные искатели подвижнической жизни направляются на Афон, преимущественно в русский Свято-Пантелеимонов монастырь, где со временем начинают составлять весьма значительную часть братии обители.

Однако далеко не все желающие подвизаться на Святой Горе смогли осуществить свою мечту. Причиной тому стала политика властей Греции, направленная на эллинизацию Афона. 10 сентября 1926 года греческое правительство издало закон, согласно которому все афонские монахи, независимо от их национальности, считаются подданными греческого государства. По этому закону в афонские монастыри не могли быть вновь приняты лица, не имеющие греческого подданства. А для того, чтобы лицо негреческой национальности могло получить право на греческое подданство, оно должно прожить в Греции не менее 10 лет, причем сведения о нем в полиции должны быть благоприятными. Этим законом фактически закрывался въезд и поселение славян в славянских монастырях на Афоне.

Закону 1926 года предшествовало принятие Священным Кинотом Афона в мае 1924 года «Нового устава Святой горы». В этом уставе, в отличие от прежнего, не было раздела о правовых гарантированных основах принятия новых монахов и пополнения негреческих монастырей. Следовательно, подразумевалось, что этот вопрос должны решать по своему усмотрению светские власти Греции, ведающие визами и паспортами. Тем самым создавалась возможность произвольно чинить препятствия паломничеству из славянских стран и приезду новых послушников и иноков в славянские монастыри на Афоне⁴.

Из-за указанных причин многим из карпатороссов пришлось покинуть Афон и вернуться на родину. Некоторые из них по благословению архимандрита Мисаила и преподобного Алексия, взяв разрешение у местного правящего епископа Серафима, в 1930 году поселились в пяти километрах от Хуста в урочище «Городилово». Так было положено начало Свято-Троицкого мужского скита в Городилове⁵. Из Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне в дар новообразованной обители была прислана частица мощей святого великомученика Димитрия Солунского.

Среди первых насельников Свято-Троицкого скита было два брата — иеромонахи Пантелеимон и Иов (Кундря). Удивительна судьба младшего, иеромонаха Иова. Дважды он пешком ходил на Афон, после чего стал иноком городиловского скита. В 1940 году он вместе с десятками тысяч карпатских русин по надуманному обвинению был арестован советскими властями и отправлен в воркутинские лагеря, где чудом избежал смерти. Спустя некоторое время тюремное заключение было заменено отправкой на фронт, где он служил в чехословацкой добровольческой бригаде генерала Свободы. После войны отец Иов вернулся в свой монастырь, а в 1946 году был избран игуменом. Под его руководством обитель стала расширяться и процветать. Были выстроены трапезная, братский корпус, кухня. Число монахов к 1950 году достигло 25 человек. Однако во времена хрущевских гонений скит был закрыт. Отец Иов поселился в селе Уголке, где стал служить как приходской священник. Архимандрит Иов приобрел широкую известность как опытный и духоносный старец. Сотни людей со всех концов Советского Союза приезжали к нему за духовными наставлениями и поддержкой⁶.

Брат отца Иова иеромонах Пантелеимон (в миру Георгий Кундря) стоит у истоков основания в 1924 году Липчанского Рождества Богородицы женского монастыря. В 1936 году епископом Дамаскином в этот монастырь был назначен иеромонах

Кассиан, который до этого 32 года провел на Афоне, из них три года в полном затворе в одной из пещер на скалах Карули⁷.

Постриженником отца Иова был основатель мужского скита в честь святого Димитрия Солунского в селе Дубовом иеромонах Иларион (Рыбар). В 1923 году он отправился на Святую гору, откуда вернулся спустя два года, в 1925 году. В 1939 году иеромонах Иларион поселился в Дубовом, где вместе со своими послушниками построил храм и несколько корпусов, положив тем самым начало Свято-Димитриевской обители⁸.

Еще одна обитель, мужской скит в честь святого великомученика и целителя Пантелеимона в Хусте, — в урочище Колесарово был основан другим выходцем с Афона, иеромонахом Мелетием. Отец Мелетий (в миру Михаил Рушак) был жителем Хуста. Под влиянием своей сестры он 16-летним юношей перешел в Православие. Познакомившись после Первой мировой войны с отцом Алексием (Кабалюком), который в то время служил в Хусте, он по его благословению поехал в 1924 году паломником на Святую гору Афон. Через три месяца он вернулся в Хуст, но в 1925 году еще раз поехал на Афон и там остался послушником в русском Пантелеимоновом монастыре. Своим благочестием он обратил на себя внимание архимандрита Мисаила, который 18 августа 1926 года постриг его в мантию с именем Мелетий. Отец Мелетий пробыл на Афоне до 1927 года, когда из-за болезни он был вынужден вернуться домой. После выздоровления архимандрит Алексей назначил его экономом курсов для православных священников в Хусте. 29 апреля 1931 года епископом Иосифом он был рукоположен во иеродиакона, а 1 мая — во иеромонаха. В 1934 году отец Мелетий снова поехал на Афон, где принял великую схиму с именем Лука. После шестимесячного пребывания на Афоне он пешком вернулся в Хуст. С разрешения епископа Дамаскина он поселился в лесу в пяти километрах западнее Хуста в урочище Колесарово, или иначе Камень, где выкопал в скале пещеру и начал пустынное житие. Со временем здесь была построена небольшая келья и часовня в честь святого Пантелеимона. Отец Лука (Мелетий) завел в своей келье афонский порядок. Как и на Афоне, богослужение начиналось в 12 часов ночи, в праздники оно продолжалось всю ночь. Трапеза была только два раза в день. Своей аскетической жизнью отец Лука привлек к себе немало молодых людей, склонных к монашеской жизни. Вскоре они построили небольшой корпус на пять келий и новую церковь, в которой богослужения совершались по афонскому уставу⁹.

На самом Афоне из числа монахов-русинов наиболее известен игумен русского Свято-Пантелеимонова монастыря схиархимандрит Гавриил. Отец Гавриил (в миру Георгий Васильевич Легач) родился в 1901 году в селе Копашнево, ныне Хустского района Закарпатской области, в семье крестьянина. Дед научил его читать и писать. При хорошей памяти он за короткое время освоил тот круг знаний, который могло дать домашнее образование. На 23-м году жизни Георгий Легач, стремившийся к совершенной духовной жизни, решил уйти на Святую гору Афон. Вместе с несколькими земляками в 1924 году он прибыл в русский Пантелеимонов монастырь, куда был принят послушником. В 1926 году Георгий был пострижен в мантию с наречением имени Гавриил. В 1937 году был рукоположен во иеродиакона, а в 1949 — во иеромонаха. С начала пребывания в обители он в течение многих лет нес послушание в кровельной мастерской. С удивлявшим братию бесстрашием он выполнял работы по ремонту и окраске кровель, нередко связанные с опасностью, т.к. работы проводились на высоте. Монастырское начальство посылало его и на другие послушания. Все, кто его знал, говорят о его особом трудолюбии. Если отец Гавриил не был в храме или на келейной молитве, то непременно трудился. Он позволял себе лишь незначительный отдых ночью. Более чем за 50-летнюю жизнь в обители не было случая, чтобы он когда-либо праздновал. Отец Гавриил любил храм. Ежедневно, утром и вечером, он приходил в храм на службу. И если не был служащим-чередным, то пел и читал на клиросе. Он отлично знал Устав церковных служб, в частности усложненный устав Пантелеимонова собора, где соединяются русская и греческая службы. Отец Гавриил свободно служил по-гречески, хорошо читал греческое Евангелие, которое перед службой не раз перечитывал. Духовное руководство над ним имели старцы высокой духовной жизни. Сначала это был старец Синесий, затем старец схимонах Варнава, много лет трудившийся в кровельной (скончался в 1947 году), и, наконец, старец Ксанфий. Отец Гавриил был иноком-молитвенником. Он всегда творил Молитву Иисусову. В своей келье в ночное время он почти не пользовался светом: молитвы келейного правила он прочитывал по памяти¹⁰.

После кончины игумена обители схиархимандрита Иустина схиархимандрит Гавриил 26 апреля 1971 года был избран и поставлен его преемником. Годы его игуменства — самые трудные годы в истории монастыря. Из-за политики греческих властей, направленной фактически на удушение русского монаше-

ства на Афоне путем недопущения принятия новых иноков, в Пантелеимоновом монастыре осталось всего 13 монахов. В письме на имя Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена от 9 сентября 1972 года схиархимандрит Гавриил писал: «...наш монастырь находится в крайне затруднительном положении и, особенно из-за неимения братства. С течением времени постепенно число уменьшается — старики вымирают, а пополнения нет, такое положение и уже здесь живущих приводит в уныние и безнадежность. Мы, зная любовь русского народа к Святому Афону, верим и надеемся, что Вашим Святейшеством и всей Русской Церковью будут приняты все возможные меры к тому, чтобы этот русский (почти последний на Афоне) уголок с его святынями оставался и продолжал свое существование для утешения каждого верующего русского человека...»¹¹

Для привлечения широкого внимания греческой и мировой общественности к ужасающему положению русского Свято-Пантелеимонова монастыря был использован визит на Святую Гору Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена в 1972 году. Это было первое в истории посещение Афона Всероссийским Патриархом. После этого посещение ситуация с пополнением братии стала понемногу улучшаться.

Схиархимандрит Гавриил оставался игуменом до 1976 года, когда по старческой немощи и склонности к уединению он удалился на покой, оставаясь при этом помощником игумена. Час его мирной кончины пришел в Неделю 3-ю по Пятидесятнице, день празднования чтимой Тихвинской иконы Божией Матери — 26 июня (9 июля) 1977 года.

Другим выдающимся деятелем русского Афона был иеродиакон Давид (в схиме Димитрий) Цубер. Родился он в 1905 году в селе Колодное (ныне Тячевского района Закарпатской области). В 1923 году юношей он отправился на Афон, где был пострижен с именем Давид. Владея восемью языками, в том числе в совершенстве греческим, иеродиакон Давид в течение долгих лет был представителем Пантелеимонова монастыря в Священном Киноте Святой горы и одновременно исполнял послушание эконома русской обители. Отец Давид, обладая незаурядными административными и дипломатическими способностями, пользовался большим авторитетом во всех афонских монастырях. Все это позволяло ему практически в одиночку с успехом отстаивать интересы монастыря, так что, несмотря на крайнее оскудение братии, голос Пантелеимонова монастыря был по-прежнему уважаем на Афоне. При том, что обитель не полу-

чала никакой помощи со стороны, отцу Давиду все же удавалось на протяжении десятилетий обеспечивать ее всем необходимым. Начиная с 1974 года, иеродиакон Давид стал регулярно приезжать в СССР, что способствовало упрочению связи русской афонской обители с Русской Православной Церковью. Достигнув глубокой старости, он принял схиму с именем Димитрий и удалился на покой в скит Старый Русик. Скончался схииеродиакон Димитрий в 1987 году.

57 лет подвизался на Афоне схииеромонах Серафим, великий труженик и подвижник. Отец Серафим (в миру Стефан Текза) родился в 1901 году в крестьянской семье в селе Березове Закарпатской области. В 1925 году Стефан вместе с другими молодыми карпатцами уехал на Афон, где поступил в монастырь Святого Пантелеимона, а через два года принял постриг с именем Серафим.

Вначале он нес послушание «на бычках»: надо было управлять быками, возившими лес на монастырскую пристань. Этим нелегким трудом старцы испытывали новопоступивших: пригодны ли они для несения тяжелого монашеского подвига? Отец Серафим не отличался крепким здоровьем, поэтому его вскоре направили в портняжную мастерскую под руководство старца отца Диодоха. Позднее он был помощником заведующего аптекой и больницей отца Фомы, а по смерти старца занял его место. В то же время он исполнял послушание письмоносца и старшего в гостинице. Имея мягкий и общительный характер, будучи сострадательным к нуждающимся, стараясь всех утешать и всем помогать, отец Серафим стал близким человеком и для монахов, и для приходящих богомольцев. Особую радость отцу Серафиму доставляли посещения русских паломников. С радушием принимал он их в своей келье, угощал, одарял ладаном, книгами, иконами, часто ездил с ними по обителям Афона, со многими уехавшими поддерживал переписку.

Серьезное заболевание принудило отца Серафима удалиться на покой, непривычный и трудный для деятельного старца. За месяц до кончины здоровье его резко ухудшилось, и он вынужден был лечь в солунскую больницу, а через несколько дней, в среду 18/31 марта 1982 года он мирно отошел ко Господу¹².

Святая гора Афон как земной удел Божией Матери всегда являлась желанной целью, куда веками стремились православные. Не являются исключением и карпато-русский народ. Особенно его связь с Афоном проявилась в XX столетии, когда принесенная со Святой горы на Карпатскую землю, здесь восси-

яла заря Православия. Жители этого края всем сердцем откликнулись на этот призыв, дав из своей среды множество великих подвижников, украсивших своими именами историю как Закарпатья, так и самого Афона. Проявленное русинами Закарпатья стремление строить духовную жизнь по самым высоким афонским образцам является ярким подтверждением глубины и зрелости выбора, сделанного ими в пользу Православия.

Примечания

¹ Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. Т. 1. С. 113.

² Житие преподобного Алексия Карпаторусского, исповедника. 2001. Хуст. С. 9-15.

³ Гавриил (Кризина), игумен. Православная Церковь в Закарпатье (век XX). Киев. 1999. С. 137-138.

⁴ Просвирнин А., священник. Афон и Русская Церковь // Журнал Московской Патриархии (ЖМП). 1974, 5. С. 9-12.

⁵ Пагиря В. В. Монастирі Закарпаття. Мукачево, 1994. С. 66-67.

⁶ Споров Б. Ф. Уголька, или отец Иов // ЖМП, 1993, 5. С. 75-83.

⁷ Пагиря В. В. Монастирі Закарпаття. С. 69.

⁸ Там же. С. 77-79.

⁹ Там же. С. 74-76.

¹⁰ Кончина схииеромандрита Гавриила в Русском монастыре на Афоне // ЖМП. 1978, 6. С. 28-29.

¹¹ Архив ОВЦС. Афон. 1972.

¹² Святогорцы. Иеромонах Серафим // ЖМП. 1982, 7. С. 57.

Д. А. ПРОТОПОПОВА

**ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТЕКСТЫ
НА СТРАНИЦАХ ДУХОВНЫХ ЖУРНАЛОВ
ПОСЛЕРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ**

НА ПРИМЕРЕ ЖУРНАЛА «СТРАННИК» ЗА ПЕРВЫЕ ЧЕТЫРЕ ГОДА ЕГО ИЗДАНИЯ
(1860 — 1863)

Предисловие

Какое место могла и может занимать художественная литература в жизни православного человека? Насколько совместимы нравственные принципы последнего с понятием писательского творчества?

В России взаимоотношения писателей и Русской Православной Церкви были, условно говоря, неоднозначными. В качестве церковной точки зрения на сформулированный выше философский аспект приведу цитату из книги протоиерея Максима Козлова «400 вопросов и ответов о вере, Церкви и христианской жизни» (в книге отца Максима мы находим и непосредственное упоминание того «расцвета церковной журналистики, который произошел в 60-е годы прошлого столетия, когда возник целый ряд журналов, удивительных по глубине и широте охвата, но совершенно забытых ныне, таких, как «Православный собеседник», «Православное мировоззрение», «Духовная беседа»¹). Отвечая на вопрос об ограничении Православием свободы творчества, отец Максим объясняет: «Такого рода ограничение исходит отнюдь не из схоластической установки, что любое творчество вторично по отношению к церковной жизни <...> Напротив, это ограничение обусловлено неизмеримо более высоким пониманием ответственности и значимости творчества, нежели бытует в светской культуре. Ведь творчество — это соработничество с Творцом. Поэтому христианский художник в своем произведе-

нии всегда выражает некую онтологическую задачу, которая стоит перед ним, то есть стремится помочь нам стать выше, чище, приобщеннее небу, чем мы были до того. Однако не нужно это понимать <...> в том смысле, что сюжеты должны быть непременно моралистичны <...> Иной раз произведение внешне по теме не религиозное может поднимать душу человека куда больше, чем очередная поделка, воспроизводящая тот или иной сюжет Священной истории <...> Конечно, здесь есть предел. И предел этот заключается в том, что для художника-христианина не человек есть мера всех вещей. И не собственное "я" есть то, чем мы непременно должны поделиться с читателями <...> И, наконец, самое главное — нельзя выворачивать собственную душевную грязь на окружающих <...> И описаниями порока никогда не излечишь того, кто уже пребывает порочным»². Для адекватного анализа художественных текстов, печатавшихся в «Страннике», необходимо осмыслить изложенную выше «установку», ключевую для православных писателей и читателей.

Художественные тексты в церковных периодических изданиях 1860-х годов

К сожалению, вопрос о духовных журналах второй половины XIX века мало освещен в научной литературе. Восполнение же этой лакуны дает нам ценные исторические сведения о русском обществе эпохи реформ Александра II. Во-первых, восстанавливая образ читателя, на которого ориентировались духовные журналы 1860-х годов, постепенно пересматриваешь свои знания о том, чем жили тогда русские люди. Во-вторых, разговор об универсальном тексте, на фоне которого должны восприниматься литературные произведения из духовных журналов — системе православных ценностей и ее выражении на языковом уровне — нелишний раз доказывает нам вневременность категорий христианской нравственности. В-третьих, тема данной статьи интересна и с позиции сегодняшнего дня, когда церковная журналистика в нашей стране возрождается.

В формировании замысла данной работы ключевую роль сыграла статья П. Е. Бухаркина «Православная Церковь и светская литература в новое время»³. Автор статьи совершенно справедливо отмечает, что *литература и христианство* и *литература и церковь* — две абсолютно разные проблемы, причем последняя заслуживает самостоятельного литературоведческого

изучения. «Обращаясь к усвоению литературой христианства, мы в первую очередь исследуем образно-идеологический уровень литературного произведения, когда анализу подвергаются мифологемы, образы и идеи христианского происхождения. Изучение тем самым замыкается рамками текста. При рассмотрении же диалога литературы и Церкви, церковной культуры невозможно ограничиться этим. С неизбежностью встает задача расширить предмет наблюдений, выйти за пределы одного только литературного творчества и обратиться к другим сторонам культуры, в частности, к проблеме организации человеком своего духовного пути»⁴. Под взаимоотношениями литературы и Церкви П. Е. Бухаркин подразумевает и «влияние Церкви на идейную структуру литературного текста и обратное воздействие художественной литературы на словесную организацию языковых сторон церковной жизни». Данный аспект для нашей работы является центральным: его превосходно иллюстрирует пример духовных журналов 1860-х годов и, в том числе «Странника».

П. Е. Бухаркин сообщает, что «с 1820-х годов церковно-религиозные журналы появляются все множась и множась» (здесь мы не должны забывать, что рынок периодической — и в частности, журнальной — продукции на протяжении XIX века вообще активно развивался). Он добавляет, что эта православно-церковная журналистика «совсем не изучена, даже не описана и не систематизирована», в то время как ее исследование, «особенно с применением семиотических методов, позволяющих увидеть в журналах знаковую систему определенного типа», дало бы возможность «обнаружить совпадения и расхождения между церковной и светской журналистикой как двумя особыми художественно-информативными системами»⁵.

Мы действительно не встретили ни одной научной статьи, целиком посвященной рассмотрению церковной журналистики конца 1850 — начала 1860-х годов. И все же по этому вопросу существует большое количество разрозненных «реплик». Доказательство того, что роль духовных журналов в оживлении культурных процессов 1860-х годов, была осознана уже к началу XX века, мы находим в книге В. В. Розанова «Около церковных стен»⁶. Автор, говоря об негативных последствиях огосударствления церковной жизни при Николае I, цитирует известного историка П. В. Знаменского⁷, а после цитаты продолжает: «С порывами обновления, а в сущности — с порывами только вернуться к Церкви, к христианству, к Евангелию из гнуснейших латино-немецких объятий схоластики в начале 60-х годов вы-

ступил ряд духовных журналов, перечисляемых профессором Знаменским: "Православное обозрение", "Странник", "Душеполезное чтение", "Руководство для сельских пастырей", "Дух христианина", "Духовный вестник" и "Труды Киевской Духовной академии"⁸.

У советских историков духовная журналистика упоминается, естественно, с отрицательными коннотациями: она действовала «против стремлений новейшего времени поколебать основания христианской религии», на нее Церковь и правительство якобы возлагали «большую надежду в борьбе с распространившимися идеями материализма, атеизма и социализма»⁹. К счастью, отечественные историки теперь снова указывают на расцвет церковной журналистики эпохи великих реформ как на признак возрождения общественной, а вместе с ней и церковной, жизни в России. Ю. Освальт в статье «Духовенство и реформа приходской жизни 1861-1862 годов»¹⁰ замечает: «На деятельность тех членов Православной Церкви, особенно из приходского духовенства, которые приветствовали отмену крепостного права, мало кто в историографии обращал внимание, хотя уже в труде Г. Флоровского содержалась оценка общественной деятельности православного духовенства в эпоху реформ»¹¹ <...> Для исследования этого аспекта церковной жизни самый богатый материал дают церковные журналы, основание которых свидетельствует о том, что ряд духовных лиц отозвался на призыв гласно обсудить социальные проблемы <...> Вопреки бытующему в т.н. прогрессивном обществе мнению, что церковь закаменила в формализме и обрядности, благодаря открытию этих журналов создавалась церковная общественность: епископы, монахи, приходские священники, миряне заявляли <...> что "церковь не реформирует мир, но способствует реформам, которые полезны человеку"¹².

«Странник» и другие духовные издания 1860-х годов

Итак, среди основных проблем Православной Церкви в предреформенный период были оторванность Церкви от жизни прихожан, замкнутость духовного сословия, замирание приходской жизни. Нельзя не сказать и о подавленном психологическом состоянии духовенства, бедности и инертности сельского клира¹³. Духовные журналы — главная арена открывшейся в конце 1850-х годов общественной дискуссии по «церковному вопросу»; последняя, с одной стороны, была первым знаком

изменений к лучшему, а с другой, сама способствовала этим изменениям, помогла духовенству «по-новому осознать свои интересы и силы»¹⁴.

Одним из самых активных иерархов-журналистов Ю. Освальт называет митрополита Григория (Постникова): им еще в 1821 году был основан журнал «Христианское чтение». В 1855 году под руководством митрополита Григория, в то время архиепископа Казанского, при Духовной академии в Казани начал выходить журнал «Православный собеседник». Перед новым изданием была поставлена задача «умственного и нравственного развития духовенства»¹⁵; помимо оригинальных трудов в нем печатались переводы святых отцов, сочинения Оригена, преподобного Иосифа Волоцкого, Деяния Вселенских и Поместных Соборов и т.д.¹⁶. В 1860 году в Москве был основан журнал «Православное обозрение» (под ред. Н. А. Сергиевского, профессора богословия Московского университета); в том же году в Киеве стало выходить «Руководство для сельских пастырей». В 1861 году в Петербурге появляется «Дух христианина»; Ю. Освальт цитирует обращение редколлегии журнала — приходских священников — к читателям: «Мы желали бы, чтобы наш журнал был прежде всего отголоском современной жизни...»¹⁷.

«В январе 1860 года в Петербурге стал выходить журнал «Странник». По мнению его редколлегии, «странник — это богослов, борющийся с атеизмом, странник — это священник, который работает на благо и устройство данного ему прихода, странница — это женщина, употребляющая свои силы на служение нуждающимся, странник — это труждающийся для развития умственных и нравственных сил в народе, странник — это христианин, исполняющий закон Божий в служении обществу»¹⁸. Конечно, «Странник» был одним из множества церковных периодических изданий тех лет, но одновременно он был уникальным журналом, чье содержание далеко не исчерпывалось «научными работами церковно-исторического содержания»¹⁹. Журнал был единственным местом, где в 1860-х годах соединились и дали в своем сочетании удивительные плоды две сферы — художественная (светская) литература и православная словесность с ее особыми функциями. Достаточно перелистать духовные журналы типа «Православного собеседника» или «Душеполезного чтения», чтобы понять: лишь в «Страннике» представлен более или менее значимый материал по теме, обозначенной в нашей статье; в остальных журналах 1860-х годов освещались либо церковно-научные проблемы (богословские, вопросы церковной ис-

тории), либо детали православного вероучения и богослужения, которые не были адресованы простым прихожанам. Художественные тексты присутствовали только в виде отрывков из житий святых и рассказов о реальных случаях из жизни православных людей. Доказательством послужат следующие программы²⁰:

— В апрельском номере «Христианского чтения» за 1861 год было помещено объявление о продолжении издания в 1861-1862 годах журнала «Воскресное чтение», выходившего с 1837 года при Киевской Духовной академии. «Поставляя своей задачей содействовать религиозно-нравственному образованию русского общества, по духу Православной Церкви», редакция журнала намеревалась и впредь помещать на страницах «Воскресного чтения» статьи, «служащие:

1. К уразумению слова Божия, как-то: библиологические сведения о Св. Писании, о священных писателях и священных книгах их; исторические и филологические заметки, приспособленные к ясному пониманию Св. Писания; изъяснения мест Библии <...>;

2. К уразумению богослужения и обрядов Православной Восточной Церкви;

3. К утверждению в сердце веры, любви и упования христианского, например: приспособленное к уразумению народа изложение истин веры и обязанностей христианских; отличительные признаки Православия от других христианских вероисповеданий; обличение неосновательности нехристианских верований <...> религиозно-нравственные суждения и замечания о разных случаях и явлениях в быту христианина; пастырские советы...»

— В ноябрьском номере «Странника» за 1860 год объявлялось об издании в 1861 году «Душеполезного чтения». Редакция «Душеполезного чтения», издававшегося в Москве с 1860 года, сообщала, что журнал нашел «довольно обширный круг читателей во всех сословиях народа» и в будущем году в нем предполагается сохранить следующие разделы:

- «1. Изъяснения изречений Св. Писания;

2. Изложение и изъяснение догматов православной веры, с приложениями к нравственной жизни;

3. Учение о христианской нравственности с примерами из священной и церковной истории и житий;

4. Изъяснение богослужения и обрядов православной Церкви <...>;

5. Назидательные рассказы из библейской и церковной истории <...>;

6. Особенные случаи христианской жизни из достоверных рассказов современников и очевидцев, как-то: действия промыш-

ла Божия в жизни христианина, примеры обращения великих грешников, особенного усердия к храмам Божиим, благотворительности к ближним <...> великодушия, честности и т.п.»

— В программе «Православного обозрения» за январь 1860 года сообщалось: «Ежемесячный духовный журнал под названием «Православное обозрение» издается в Москве с 1860 года. Как издание духовное, «Православное обозрение» будет заниматься предметами, относящимися к области науки <...> богословской — истинами христианской веры и судьбами церкви. Но христианская истина не составляет исключительного достояния школы, и изучение ее не есть исключительная обязанность одного духовенства, жизнь ее не ограничивается областью религиозного сознания и его непосредственных выражений, а проявляется во всех сферах человеческой деятельности — в науке, искусстве, в ходе и развитии жизни общественной и пр. Поэтому «Православное обозрение», оставаясь верным началам православной веры <...> постарается быть таким духовным изданием, о котором не могли бы сказать, с одной стороны: «это для богословов, а не для людей светских», а с другой, чтобы не сказали: «это для простых, а не для нас, людей мыслящих». В состав «Православного обозрения» будут входить:

1. Статьи догматического, нравственного, церковно-исторического и вообще назидательного содержания (проповеди, исследования, размышления, очерки, рассказы, письма);

2. Историко-критическое обозрение систем неверия, инославных религий <...>;

3. Критика и библиография: обозрение книг духовного содержания, русских <...> а также иностранных, касающихся как веры и церкви вообще, так и особенностей русской церкви и русского общества, в его религиозном и нравственном состоянии;

4. Современные заметки по поводу вопросов о быте духовенства и его воспитании, о быте народа и о распространении в нем нравственно-религиозного образования».

— Наконец, в январской книжке «Странника» за 1862 год было напечатано объявление об издании с 1 января 1862 года в Харькове журнала «Духовный вестник». Программа последнего для нас особенно интересна, поскольку «Духовный вестник», как и «Странник», был не просто духовным, но еще и *«учено-литературным»* изданием. Кроме того, в этом объявлении мы находим оценку роли журналов в деле христианской проповеди: «...В настоящее время журнал представляет для христианской проповеди такое орудие, которым она не могла не воспользоваться для удобнейшего своего распространения. Умножение духовных журналов в последнее время нисколько не делает излишним появление нового учено-литературного органа духовной мысли; обще-

ственные потребности в этом отношении так велики и разнообразны, что естественно вызывает деятелей <...> Расширяя таким образом круг своего непосредственного действия, христианская проповедь нисколько не изменяет своего характера <...> а только принимает качества, налагаемые условиями литературной действительности». Отделы предполагались следующие:

1. Христианское учение (богословские статьи);
2. История христианской Церкви, в особенности Русской;
3. Современные известия (новости церковной жизни);
4. Критическое обозрение духовной литературы;
5. Материалы по истории Русской Церкви и духовного просвещения; памятники древней духовной литературы.

Несомненно, и в упомянутых изданиях публиковались тексты, значимые для объективной оценки литературной мысли той эпохи. Так, в декабрьском номере «Православного обозрения» за 1860 год появился «Очерк из религиозной жизни русского народа» — рассказ о простолюдине Семене Климыче, который вел если не ортодоксально-праведный, то все же примерный для православных христиан образ жизни и всячески способствовал оживлению религиозного чувства в народе. Знание о подобных текстах по-новому заставляет взглянуть на истоки лесковской концепции праведничества. Учитывая это, в контексте именно нашей статьи стоит, однако, добавить, что «Странник» отличался от упомянутых изданий *системностью* в публикации художественных текстов, *регулярностью* их появления на страницах журнала и ощутимым присутствием жанровых, стилистических и других «литературных» критериев при их отборе.

Говоря о тех немногочисленных текстах, где упоминается «Странник», нельзя не сказать о трудах святителя Игнатия Брянчанинова, современника журнала. В одном из епископских писем к брату Петру Александровичу (от 8 января 1864 г.) он отмечает: «<...> “Странник”, журнал вредный для духовенства, как отделяющий его от народа в касту и не только не укрощающий, но и разжигающий ненависть касты к прочим сословиям. Для овец оружие волков неестественно. Овцы покоряли волков любовью и кротостью, а если в дело пошли зубы, то овцам не устоять, особливо при нынешнем охлаждении мирян к религии, а паче к духовенству»²¹.

Резкое заявление и, к сожалению, не объясненное ни самим святителем Игнатием, ни составителем цитируемого издания. Но мы сочли своим долгом указать на него в настоящей работе и прокомментировать. Неприязнь к «Страннику» у святителя

Игнатия вызвал, скорее всего, ряд опубликованных там статей на церковно-научные темы, о чем свидетельствуют его письма (от 5 февраля 1864 г., от 1 и 15 февраля 1865 г.²²). Оправдывать журнал или соглашаться с критикой святителя Игнатия по богословским вопросам может лишь специалист. Мы же с уверенностью скажем только, что «Странник» не отделял духовенства «в касту», а наоборот, имел своей целью способствовать сближению священства и народа на основах взаимопонимания и любви. Что же касается отношения святителя Игнатия к литературе (момент действительно актуальный для нашей публикации), то в своей переписке он предстает хотя и строгим, подчас неумолимым, но ценителем истинного таланта. Вот что он пишет Антонию, игумену Черемнецкому, по поводу присланных ему стихов последнего (11 августа 1864 г.): «...Все дары Бога человеку достойны уважения. Дар слова несомненно принадлежит к величайшим дарам. Им уподобляется человек Богу, имеющему Свое Слово <...> Божественная цель слова в писателях, во всех учителях, а паче в пастырях — наставление и спасение человеков <...> Святой Григорий Богослов писал стихами с возвышенною, глубоко благочестивою целью: доставить христианскому юношеству чтение и образцы в поэзии, сделать для них ненужным изучение языческих поэтов, дышащих сладострастием и прочими страстями, дышащих богохульством. Искренно желаю и для Вас цели Богослова, находя Вас способным в известной степени удовлетворить этой цели, и мзда Ваша будет многа на земле и на небе...»²³.

Критерии отбора и классификация художественных текстов, печатавшихся в «Страннике»

Сначала скажем несколько слов об общем впечатлении, которое «Странник» производил на читателя, открывавшего журнал в первый раз.

На первой странице было отмечено, что материалы, публикуемые в журнале, проверены духовной цензурой. Под названием «Странник» на титульном листе стояло указание направления журнала и его издателя: «духовный учено-литературный журнал, издаваемый священником, магистром (богословия. — Д. П.) Василием Гречулевым». Сведений о будущем архимандрите, в монашестве Виталии (Гречулевиче) в научной литературе содержится еще меньше, чем о «Страннике», в издании которого

он участвовал до 1876 года. Единственным справочником, где нам посчастливилось их найти, был библиографический указатель Г. Л. Андреева «Христианская периодическая печать на русском языке: 1801-1917»²⁴. Из него мы узнаем, что Василий Васильевич Гречулевич родился в 1822 г. на Украине (в Подольской губернии) в семье протоиерея. Впоследствии он стал епископом Могилевским и Мстиславским и скончался в 1885 году, в Киево-Печерской лавре (либо в Могилеве, в Печерском монастыре)²⁵. Из упомянутого указателя мы узнаем и то, что «Странник» несколько раз менял свое типовое название: с 1880 года он выходил как просто «духовный журнал», в 1900-1917 годах — как «духовный журнал современной жизни, науки и литературы».

На титульном листе помещался также эпиграф к журналу, его «девиз» — цитата из Послания к евреям (13:14) на церковнославянском языке. В переводе она звучит так: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего». В церковнославянском варианте цитата присутствует в программном для журнала стихотворении священника Моисея Соколова²⁶, текст которого приводится ниже.

Странник

Бездомный скиталец в юдоли земной!
Ты пал на колени, ты молишь Творца,
Да даст тебе силы дойти до конца
Тропою житейской, тернистой тропой.
Да! Труден твой путь. Берегись!
Паденьем страшит тебя мрачный гранит,
А здесь, из-под розы, змей-демон шипит —
Грозит тебе жалом. О путник, молись!
Твой Ангел-хранитель крылом благодатным
Тебя на пути охранит от скорбей,
От бурь и тревог, и от злобы людей:
И ноша при нем будет игом приятным.
Поверь, прикоснется он к ноше твоей,
Щадя истомленные силы твои,
Расправит он мощные крылья свои
И с ношей твоей возлетит над землей...
Так с Богом туда, где нет слез, человек!
Где в блеске негаснущем Божеской славы,
Как солнца, сияют Сионские главы,
Где свет не вечерний сияет вовек.
Да! Там, а не здесь, тебе, путник, награда,
Мы здесь лишь пришельцы, страдаем, тоскуем,
Не имамы зде пребывающа града,
Грядущего в этой юдоли взыскуем.

Мы не случайно привели это стихотворение полностью. Оно важно для нас потому, что оно, как и еще несколько произведений, где непосредственно фигурирует образ странника, составляют в совокупности со всеми остальными художественными текстами «Странника» *единое смысловое целое*. Жанровые, стилистические, тематические различия текстов в духовном журнале второстепенны, по сравнению с их функцией облагораживать, просвещать, воодушевлять читателя. В этом смысле художественные тексты «Странника» строго *функциональны*, а поскольку функция у них одна, они постоянно корреспондируют друг с другом и с сочинениями научного и публицистического характера, тоже публиковавшимися в «Страннике». Так, стихи, написанные по поводу православных праздников (о них мы еще будем говорить), соотносимы с появлявшимися в тех же номерах «словами» священников «На Новый год», «На Пасху», «В день Богоявления» и т.д. Тему полуочерка-полурассказа «Бедственная участь сквернословца» священника Иоанна Бережкова²⁷ продолжают примеры «замечательных кончин»²⁸ православных людей в жанре журнальных заметок — описания реальных событий с указанием имен и дат.

Дадим краткое описание «Странника» по отделам.

Отдел I, «Повествовательный», занимали в основном длинные жизнеописания архиереев или жития святых. Изредка там появлялись рассказы о реальных событиях, если эти рассказы не носили ярко выраженную литературную окраску и были слишком подробны для раздела хроники.

Отдел II, «Учебно-литературный», неизменно заканчивался подборкой стихов; наряду с оригинальными произведениями в начале 1860-х годов там печаталось большое количество переводов шведских церковных песнопений. Помимо поэзии, во II отдел помещалась проза (но лишь некоторое время: примерно с 1861 года она полностью перешла в «Смесь») и сочинения смешанных жанров: статьи, размышления нравственного содержания, упомянутые «слова»²⁹.

III и IV отделы «Странника» («Библиографический» и «Современная хроника») ничем не отличались от соответствующих отделов в других духовных журналах 1860-х годов, что, впрочем, не должно стать поводом для невнимательного к ним отношения. Библиографические обзоры содержат информацию по нашей теме: например, в майской книжке «Странника» за 1863 год, в III отделе были опубликованы выдержки из «Обзора русской духовной литературы, 1720-1858 (умерших писателей)» архиеписко-

па Черниговского и Нежинского Филарета (книга II, издание 2-е, дополненное; Чернигов, 1836)³⁰.

В V отделе («Смесь»), как следует из названия, невозможно определить общую тему или жанр. В основном это прозаические тексты небольшого объема — рассказы, очерки, «картины из быта сельского священника», путевые заметки³¹. Кроме того, сюда помещались статьи, не имевшие прямого отношения к церковной жизни, но отражавшие приемлемую для Русской Православной Церкви точку зрения по различным социальным проблемам современности. В качестве примера назовем статьи архиепископа Анатолия «Гласность»³² и М. Кояловича «Споры об эмансипации женщины»³³; последнюю открывают примечательные слова: «Вероятно, многие из читателей духовных журналов прислушивались к недавно происходившему в светской литературе неистовому спору о значении и правах женщины...». Отметим, что в «Страннике» тексты публицистического характера можно было найти и в других отделах: например, во II отделе номера 9 за 1860 год были напечатаны «наставления поселянам» «О пользе грамотности».

Если бы понадобилось сделать древовидную классификацию художественных текстов, печатавшихся в «Страннике», строго соблюдая при этом все жанровые критерии, на которые указывает теоретическая поэтика, то для каждого нового произведения пришлось бы заводить новую «ветку»: настолько плохо ложится литература духовного содержания (особенно поэзия) в категории светской науки. Поэтому наша классификация остается *относительно* полной и последовательной, поскольку в ней, помимо жанра, учтено и то, что описывает текст, его тема (в элементарно-содержательном смысле этого слова).

Группы, на которые можно разделить поэтические тексты «Странника»

1. Стихотворения, посвященные великим церковным праздникам, дням памяти православных святых и другим отмечаемым Церковью календарным событиям. Пример — приведенное ниже стихотворение В. Головина³⁴.

Преображение Господне

Сын Ливана каменистого,
Крупный перл священных гор,
Видел Господа пречистого
Ты сияние, Фавор!

В светлый день Преображения,
Царь небес, Господь миров,
Он был здесь в сопровождении
Трех своих учеников.

Вдруг — и небо лучезарное
Опустилось на Него,
Будто риза светозарная
На Владыку своего.

И явились пред Спасителем.
В славе ангельской своей
Два святые небожителя:
Илия и Моисей...

Видел ты, как ослепительный
Лик Господень просиял,
Как хитон его целительный
Ярче снега заблестал!

Видел славу Икупителя,
Видел лик Его святой,
Слышал слово Вседержителя:
«Сын возлюбленный он Мой!» <...>

Вся природа тихим лепетом
Славословила Творца,
Лобызая с детским лепетом
Ризы горнего Отца!

Лобызала — и молилася³⁵
Вместе с сонмом райских сил;
Все воскресло, открылилося:
Камень чувствовал и жил!..

О мой Бог и упование,
Не оставь меня, молю:
Озари своим сиянием
Душу грешную мою!

Дай мне сердце безмятежное:
Чтоб Тобой было полно
И, как птичка белоснежная,
Чисто было бы оно!

Чтоб свои законы вечные
Мог на нем Ты начертать,
Чтоб святая, бесконечная
В нем витала благодать!

Дай мне твердость небожителя,
Веру Ангела мне дай:
Да увижу Икупителя,
Да вселюсь в надзвездный рай!

Да явлюся, где блистаешь Ты
Чудным светом Божества,
Где веками управляешь Ты
И течением естества —
Где в трех светах, в трех сияниях
Слава Вышнего горит,
Где нет плача, воздыхания,
Где любовь Твоя парит!

Привести это и остальные стихотворения полностью представляется необходимым, поскольку в «Страннике» они рассеяны по разным номерам, а для сравнения текстов одной группы их требуется поставить рядом.

К этой же группе относятся: «На праздник честного Креста»³⁶ И. Кулжинского, «Песнь в день Покрова Пресвятой Богородицы»³⁷ священника К. Высоцкого, «На Рождество Христово»³⁸ крестьянина И. Ширенина, «Христос Воскресе!»³⁹ и «Богоявление Господне»⁴⁰ В. Бажанова, «Мироносицы у гроба Христова» и «Весть Христова Воскресения»⁴¹ М. Еленева, «Светлая утренняя»⁴² Е. Шаховой. Сюда же можно отнести и «Первое января»⁴³ А. Ключарева:

В полночный час торжественный,
Как колокол, пробьет,
Отметит перст Божественный
Еще протекший год.
Пробило!.. Беспокойное —
Чье сердце не замрет?
Как капля в глубь бездонную,
Так в вечность канул год.
И времени течение
Холодною волной
Отживших поколение
Уносит за собой.

Перечисленные тексты неоднородны. Так, часть из них представляет собой стихотворный пересказ евангельских событий или поэтическое описание чудес, в честь которых был установлен тот или иной церковный праздник. У подобных текстов есть одна общая черта: чаще всего они заканчиваются строфой, где появляется лирическое «я» или «мы». Например, последние строки «Богоявления Господня» В. Бажанова: «О дай для нас воде купели / Быть Иорданскою волной!». Автору необходимо установить живую связь между событиями Евангелия и днем сегод-

нышим, когда эти события вспоминаются и словно происходят заново; это придает стихотворению особый пафос и лиризм.

Другая часть текстов — праздничные гимны, признаком которых является использование лексики и многочисленных цитат из церковных песнопений. Яркий пример — очень длинное (9 частей) сочинение Е. Шаховой «Светлая утренняя». Приведем его фрагменты.

...Воскресения день! Люди, просветимся,
Пасхою Господней ныне освятимся!
Плотносец Господь
Смертью в жизнь нас привел,
Нашу бrenную плоть он на небо возвел!
День нареченный святой и великий,
Праздников праздник, суббот торжество,
Царски сзывающий светлые лики
Светло прославить Христа божество!..

2. Следующую группу составляют произведения, содержащие стихотворное повествование. Вслед за Б. В. Томашевским мы отнесем их к жанру поэмы⁴⁴. Они содержат пересказ событий Ветхого и Нового Заветов, за которым, как и в примерах, приведенных выше, следует «привязка» к современности, к личному переживанию автора и читателей. Иллюстрацией к нашим словам послужит поэма А. Скрябина «Агарь в пустыне»⁴⁵, написанная величественным 4-стопным ямбом:

В пустыне чахлой и сухой,
Держа малютку Измаила,
Агарь, изгнанница, бродила
И проклинала жребий свой...

Эпической поэмой является «Опыт изображения главных событий земной жизни Пресвятой Богородицы» А. Огильви⁴⁶. Он начинается с характерного обращения эпического поэта к вдохновляющему его божеству, в данном случае — к Богоматери:

Святая Роза Палестины,
Цветок возлюбленный небес,
Позволь мне, в очерках картины,
Явить дела Твоих чудес!
Позволь мне, слабому поэту,
С сознаньем немощей моих,
Святую повесть дней Твоих
Предать благоговейно свету.

3. Третья группа текстов — хвалебные песни Богородице и ее иконам, Кресту, святым; в них отсутствует повествовательный момент и развито лирическое, личное начало, характерное для молитвенных песнопений. В основном их публикация, как и публикация текстов первой группы, была приурочена к дням празднования иконам и святым; однако дата появления текста на страницах журнала не представляется здесь главным критерием. Интересно проследить в данных песнях сочетание чисто поэтических приемов с лексикой православных церковных текстов. Так, рефреном в стихотворении «Всех скорбящих Радости»⁴⁷ И. Кулжинского служат слова акафиста Пресвятой Богородице:

Участь наша горько-неизвестная:
В жизни скорби, а по смерти — страх!..
Но у нас есть Мать на небесах:
Радуйся, Невесто Неневестная!
Всех скорбящих радость и покров!
Благодати тайну испытую,
Не находим мы достойных слов,
Только песнь приносим: аллилуйя!..

«Святому архангелу Михаилу»⁴⁸ А. Огильви — классический пример оды:

Хвала тебе, Архангел Михаил,
Военачальник Божьих сил,
Каратель зла, ревнитель Бога,
Жилец небесного чертога!
Любовью к Господу палим,
Ты первый, в подвиг испытанья,
Перед Создателем своим
Явил признательность созданья <...>
Небесный воин! поспеши
Во глубину моей души, —
И там, с оружием духовным,
Сразись с врагом — исчадьем темным,
Его гордыню побори,
Как прах рассыпь греха оковы
И блеском утренней зари
Зажги светильник жизни новой!..

Сразу три текста рассматриваемой группы появились в декабрьском номере «Странника» за 1860 год: «Победная песнь Божией Матери» («Тебе, Воительнице бранной...») и «О Всепетая Мати!» И. Вальнева, а так же «Хвалите Бога» («Хвалите Всевышнего, силы небесные...») Д. П. (указаны лишь инициалы автора). Стихотворение «О Всепетая Мати» является перелом-

жением одноименного кондака (краткого песнопения в честь церковного праздника). У читателя может возникнуть вопрос: допустимо ли подобное обращение со священными текстами и какую цель оно преследует? Отвечая, скажем, что в идеале, облакая церковные тексты в стихотворную форму, авторы духовной поэзии, во-первых, не претендуют на признание их личного творческого таланта, а во-вторых, должны совершать свой сочинительский труд благоговейно, с добрым сердцем и чистой душой. Кроме того, их произведения публикуются в духовных журналах, чьи материалы объединены общей установкой редакции: укреплять искреннее благочестие в читательской среде, развивать достойную православного христианина чуткость к слову, красивому и возвышенному — именно благодаря воплощаемым на нем святым убразам.

4. Тексты следующей группы можно условно определить как «духовные песни житейского опыта», по названию следующего стихотворения И. Милопадова⁴⁹:

Вот бьют часы полночные,
Таинственно урочные,
И вторят мне о вечности
Символом скоротечности...
И я слышу срочный бой —
Призыв Отца божественный,
Последний час — торжественный,
Спаситель мой, Спаситель мой!
У крестного подножия,
Пред ликом Сына Божия,
В часы благоговения,
С слезою умиления,
Молюсь Ему в тиши ночной:
О дай с душою радостной
Узреть мне рай Твой сладостный,
Спаситель мой, Спаситель мой!

Композиция этого стихотворения типична для большинства текстов данной группы: сначала идет описание душевного состояния лирического героя; обычно это смятение, тоска, отчаяние; далее душа героя проясняется: он обращается с молитвой к Богу. Прояснение может наступить и от чудесного явления герою Богоматери, Ангела. Тексты данной группы разнообразны и по размеру, и по способу организации темы. Сравни короткое «Вспоминая Ангела»⁵⁰ Г. Кузминского:

Душа моя в тягчайшем сне,
Была как бы во мраке ночи;
Но Ангел вспомнил обо мне, -
И вот души открылись очи;
И, воспрянув, она парит
Туда, где взор его горит!

В «Самопознании»⁵¹ В. Тихомирова нет слов молитвы героя, но сохранена двухчастная структура перехода души от смятения к свету:

Как заглянешь в душу грешную
Беспристрастно и внимательно,
Как вспомняешь тьму кромешную
И представишь, хоть гадательно, —
Содрогнется, испугается
Вся душа, душа беспечная,
И неволею сознается,
Что за гробом есть жизнь вечная!
И слезами покаяния
Вдруг зальется как-то сладостно;
От земли, от обаяния
Понесется в вечность радостно!..

В некоторых произведениях описания уныния и разочарования несут в себе черты романтической традиции, например в «Горьких минутах»⁵² А. Ключарева:

Да, бывают минуты унынья бесплодного,
Жизнь становится мне так трудна, тяжела,
И высокая мысль не осветит чела,
Нет и жара в душе благородного...

К этой же группе текстов следует отнести стихотворения, написанные целиком, если так можно выразиться, в жанре молитвы (лучшие образцы этого жанра мы находим, к примеру, у Пушкина и Лермонтова). В их первых строках тоже могут упоминаться страх и отчаяние, но лишь в качестве указания на ситуацию, в которой лирический герой обращается к молитве. Здесь мы назовем «Молитву юноши к Творцу»⁵³ И. Гришатного, «Воздыхания пред Богом»⁵⁴ иеродиакона Арсения, «Сердечные вопли к Богу»⁵⁵ В. Тихомирова, «Думу»⁵⁶ гр. А. Толстого («Зачем не в то рожден я время...»), «Молитву на 3-е февраля»⁵⁷ А. Панютиной.

5. Пятую группу составляют философские размышления о смысле и цели человеческой жизни, об испытаниях, выпадающих на долю человека, о понятиях дружбы, одиночества и о должном

отношении к последним верующего человека (см., в частности, «Друзья — на небесах»⁵⁸ И. Кулжинского). Раскрытие темы здесь может быть оформлено по-разному. Например, в стихотворении «Цель жизни»⁵⁹ В. Бажанова дана простая констатация факта и его объяснение:

Много горя и кручины,
Много тягостных тревог
Посылает смертным Бог
С колыбели до кончины <...>
Посылает для того,
Чтоб из благ непрочных мира
Мы не сделали кумира, —
Чтоб мы помнили Его!

В «Двух дорогах»⁶⁰ В. Бажанова описание ситуации человеческого выбора идет через спор «духа лукавого» и незримого, «тайного» голоса. Его же стихотворение «Пловец»⁶¹ представляет собой в первой части развернутую метафору человеческой жизни как опасного плавания. Объединяет все эти тексты их финал: они заканчиваются либо молитвой лирического героя, где он смиренно просит у Бога помощи («Цель жизни» и «Две дороги»), либо выражением надежды и уверенности в том, что у Бога никто не забыт. Сравните в «Пловце»:

...Жизнь наша земная
Не бездна ль морская?
Все боремся мы,
Как челны с волнами,
Душ наших с врагами,
С исчадием тьмы!
<...> Но канет из глаз
Слеза сокрушенья,
И вмиг искушенья
Умчатся из нас, —
И берег желанный,
За далью туманной,
Предстанет очам!
Пред нами дорога
К обители Бога,
К родным небесам!..

Говоря об изобразительно-выразительных средствах, тропах, используемых как в светской, так и в духовной литературе, следует помнить о единстве их происхождения и ни в коем случае не воспринимать появление тропов в духовной поэзии

как заимствование приема: им вполне может оказаться возвращение образа в родную среду, ведь православная словесность является особым источником поэтических метафор и параллелей русского языка. На подобные размышления наводит четверостишие А. Ключарева «Луч»⁶²:

Солнце из тучки бросает свой луч ослепительный, —
В капельке каждой дождя он лучом разноцветным является.
Так с высоты неприступной, исполненной силы живительной,
Богопознания луч в каждой душе отражается.

6. В отдельную группу можно выделить пожелания в стихах, советы, наставления, в частности: «Напутствие»⁶³ А. С. Стурдзы, «Совет моим крестницам»⁶⁴ А. Панютиной, «Грозу»⁶⁵ В. Бажанова. Читая эти и указанные выше произведения, нужно помнить, что для адекватного восприятия их нельзя оценивать с позиций «искусства для искусства». Достоинства этих текстов определяются именно их нравственной *ориентацией на читателя*. Кроме того, многие стихи из «Учебно-литературного отдела» не принадлежали профессиональным литераторам: их присылали в редакцию «Странника» его читатели — люди из самых разных слоев общества.

7. Последнюю группу стихотворений составляют тексты поэтических призывов к людям начать новую жизнь согласно Божьим заповедям. Их можно соотнести с жанром проповеди или притчи, поскольку призыву всегда сопутствует пример-ситуация или напоминание о конкретных строках Евангелия. Пример — одно из лучших стихотворений, опубликованных журналом «Странник», «Иди за Мной»⁶⁶ А. Ключарева (см. его же «Бог подаст»⁶⁷ и «Проснитесь!»⁶⁸).

Иди за мной

«Иди за Мной!» — услышал глас Матфей.
Он встал и следовал безмолвно за Христом,
Оставив все: и деньги, и друзей,
Семью и сродников, имущество и дом.

«Иди за Мной!» — Андрею рек Христос.
Андрей, не думая, пошел за Ним вослед;
Он бросил сеть, без горя и без слез
Оставив тотчас все, что знал он с юных лет.

«Иди за Мной!» — вещает и теперь
Тебе, христианин, все тот же кроткий глас.
Он ждет тебя: отверзта рая дверь;
«Иди, иди за Мной!» — зовет он каждый час.

Не слышишь ты? Ужели мира шум
Не даст тебе узнать небесный глас Христа?
Ужели мир сковал на век твой ум?
Ужель, как пленника, связала суета?

Иль птичка ты, увязшая в сетях,
И силы нет в тебе расторгнуть сеть страстей?
Ты слаб, тебя томит сомнение и страх...
О вспомни же, как бросил сеть Андрей!

Беги во храм от шума суеты,
Там веет благодать, там царствует покой;
Молись и плачь... Услышишь ты
Небесный, тихий глас: «Иди за Мной!»

Тогда спеши последовать Христу...
Забудь, что знатен был, и славен, и богат,
Забудь весь мир, мирскую суету, -
И, как дитя, будь чист, невинен, кроток, свят.

Когда в душе зажег священный глас
Огонь любви, спеши! Она любовью дышит,
Пока огонь навеки не погас...
Имей уши слышати, да слышит!..

Итак, основную массу поэтических текстов «Странника» можно разделить на относительно четкие группы. Некоторые произведения остались за рамками нашей классификации в силу того, что вообще поэзии в «Страннике» печаталось очень мало, и им не нашлось аналогов. Так, особняком стоит «Молитва русского за Царя»⁶⁹ «простолюдина Ник. Зверева».

В заключение отметим, что анализ приведенных выше стихотворений дает ценные сведения о поэтическом языке середины XIX века: об экспериментах в области рифмы, размера, стиля (интересный пример: «Песни в день Воздвижения честного и животворящего Креста Господня»⁷⁰ и «Песнь в день Покрова Пресвятой Богородицы» священника К. Высоцкого написаны былинным слогом). Говоря о стиле и использовании церковнославянизмов в упомянутых текстах хотелось бы отметить, что применение лексики религиозных книг для создания впечатления библейского стиля стало традицией еще в XVIII веке⁷¹. Ранее же церковнославянский язык был единственным языком литературы в России, и его лексика «лишь постепенно отступала в употреблении перед русскими формами»⁷². Кроме того, «по силе звучания, возвышенному характеру церковнославянский язык является наиболее совершенным средством для выражения религиозного чувства. Четкое противопоставление двух рядов и

словосочетаний, обозначающих обыденное, бытовое более возвышенному, противопоставление литургического языка повседневной речи обеспечивает молитвенный настрой, влечение в высокий мир возвышенного созерцания, предохраняет от приземления молитвы»⁷³.

В поэтическом языке происходит преображение христианских образов: ритм стиха, «единство и теснота стихового ряда»⁷⁴ делают их по-новому выразительными. В свою очередь, художественное слово в духовном журнале с его особой задачей влиять на души читателей приобретает дополнительный смысл.

Классификация художественной прозы «Странника»

К первой и самой обширной группе рассказов (кроме небольших рассказов, в «Страннике» ничего из прозы не печаталось) относятся описания «путей Божия Промысла в разных случаях обыкновенной человеческой жизни» (цитата из названия оригинального произведения священника А. Невского⁷⁵). Это могут быть как иллюстрации непосредственно слов Евангелия, так и рассказы о чудесных случаях спасения, исцеления, наказания в виде примеров Божественного участия в судьбе человека. У этих текстов «Странника» существует тысячелетняя традиция, выработавшаяся в сфере христианской словесности. Еще в Средние века в Европе создавались «нравоучительные сборники — собрания примеров (exempla), иллюстрировавших церковные проповеди, богословские, морализаторские, педагогические сочинения»; «внехудожественная функция поддерживала нарицательный, обобщающий, нравоучительный смысл» этих историй о чудесах⁷⁶. Последней функцией обладают и рассказы «Странника»: в некоторых из них говорится об «одном плотнике», «одном почтенном священнике», в других, хотя и указывается конкретное имя героя и даже дата, когда с ним что-то произошло, акцент сделан именно на типичности ситуации, на том, что так может случиться с каждым. Чисто литературными, художественными моментами в подобных рассказах являются описания пейзажа, различных деталей, лирические отступления. Примеры: «Беда от разбойников (истинное происшествие)»⁷⁷ священника Подольской епархии Никандра Михневича, «Сила веры»⁷⁸ протоиерея Стефана Дубровского, «Отставной солдат»⁷⁹ студента Г. Полисадова, «Следствие материнского проклятия»⁸⁰ В. Гончарова, «Божие наказание (рассказ старичка)»⁸¹ и «Нера-

зумная веселость (рассказ старичка)»⁸² диакона Александра Лебедева, «Непонятный недуг, и благодатное его исцеление»⁸³ протоиерея Алексия Лебедева.

Ко второй группе относятся рассказы, описывающие повседневную жизнь крестьян; в диалогах персонажей этих рассказов (обычно это беседы приходского священника со своими близкими или с крестьянами-прихожанами, во время обхода домов после праздничных и воскресных служб) «озвучивается» церковная точка зрения на семейную жизнь, различные грехи или, наоборот, добрые обычаи; дается правильное истолкование православных обрядов и названий, имеющих отношение к церковной жизни; осуждаются языческие предрассудки (приметы, гадания), распространенные в крестьянской среде. Таким образом, мы видим, что тексты данной группы так же имеют особую, «внехудожественную» функцию. Примеры: «Зимний вечер (картина из семейного быта сельского священника»⁸⁴ (без автора), «Светлое Воскресенье в селе»⁸⁵ Г. Полисадова.

В качестве заключения скажем несколько слов о примечательном для «Странника» рассказе — «Посещение прихожанина на Пасху»⁸⁶ священника Иоанна Шекина. Он начинается с того, как в первый день Пасхи к священнику заходит прихожанин и видит на столе номер «Странника». На вопрос о журнале священник отвечает: «Это книга точно духовная и душеполезная. Это “Странник”, духовный журнал, в котором найдешь обильную и полезную пищу для души и сердца. Видишь, она руководствует человека-странника из земной юдоли к горнему Иерусалиму, в обитель Отца Небесного, как вот на рисунке⁸⁷ изображено и написано: “не имамы зде пребывающа града, но грядущего зыскуем”. Эта книга особенно тем хороша, что доступна всем желающим читать ее».

Примечания

¹ Козлов М., протоиерей. 400 вопросов о вере, Церкви и христианской жизни. М., 2001. С. 116.

² Там же. С. 113-114.

³ Бухаркин П. Е. Православная церковь и светская литература в новое время // Христианство и русская литература: Сб. 2. СПб., 1996. С. 32 и далее.

⁴ Там же. Здесь, я думаю, П. Е. Бухаркин имеет в виду рассмотренную выше проблему выбора христианским художником собственных творческих ориентиров.

⁵ Бухаркин П. Е. Указ. соч. С. 59.

⁶ Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995.

⁷ Знаменский П. В. Богословская полемика 1860-х гг. об отношении Православия к современной жизни. Казань, 1902. Цитата следующая: «Наша богословская наука и всеобщее церковное учительство держалось до сих пор очень изолированно от движения светской науки и от явлений действительной мирской жизни» // Розанов В. В. Указ. соч. С. 242.

⁸ Розанов В. В. Указ. соч. С. 244.

⁹ Русское православие: вехи истории / Науч. ред. А. И. Клибанов. М., 1989. С. 479.

¹⁰ Освальт Ю. Духовенство и реформа приходской жизни 1861 — 1862 гг. // Вопросы истории. 11-12. С. 140 и далее. Считаю необходимым привести длинные выдержки из нее, поскольку они необходимы для понимания нашей работы в контексте.

¹¹ Цит. по: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1931.

¹² Цит. по: Православное обозрение. 1861, 4. С. 348. Дословную цитату статьи Ю. Освальт (без указания на источник) я встретила в учебнике по истории религий в России. Радостно то, что в последнем издании учебника, в отличие от предыдущего, содержится подробный рассказ о церковной периодике 1860-х гг., который начинается показательными словами: «В “освободительную эпоху” был поставлен вопрос о живом участии духовенства в общественной жизни, об отношении Церкви к светской культуре, вероучения — к проблемам современности. На 60-е гг. приходится начало русской церковной прессы». // История религий в России: Учебник / Под общ. ред. Н. А. Трофимчука. М., 2001. С. 155.

¹³ Подробнее об этом и о церковной реформе 1860-х гг. см.: Римский С. В. Церковная реформа 60 — 70-х годов XIX века // Отечественная история. 1995, 2. С. 166 — 175.; Его же. Российская Церковь в эпоху великих реформ. М., 1999. А также: Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство. XVIII — XIX вв. // Православная энциклопедия. Т. «Русская Православная Церковь». М., 2000. С. 272-275.

¹⁴ Стефанович П. С. Указ. соч. С. 273.

¹⁵ Освальт Ю. Указ. соч. С. 140-141. Данные о «Христианском чтении» и других журналах мы находим и в томе «Русская Православная Церковь» «Православной энциклопедии»: «В начале 1820-х гг. Санкт-Петербургскую Духовную академию возглавлял <...> выпускник ее первого курса архим. Григорий (Постников) <...> Особой заслугой будущего митрополита явилось основание при академии богословского журнала «Христианское чтение» (с 1821), публиковавшего статьи по богословию, каноническому праву, церковной истории, а также переводы избранных творений святых отцов» (Козлов М., свящ. Духовное образование в России. XVII — XX вв. // Православная энциклопедия. Т. «Русская Православная Церковь». М., 2000. С. 417.

¹⁶ Козлов М. Указ. соч. С. 419.

¹⁷ Цит. по: Дух христианина. 1. С. 13.

¹⁸ Странник. 1. С. 1-11. Цит. по: Освальт Ю. Указ. соч. С. 141. Далее Ю. Освальт рассказывает о начавшемся в 1860 г. споре по поводу выступлений архим. Феодора Бухарева, печатавшегося, в частности, на страницах «Странника». Журнал поддержал протесты архим. Феодора против понимания христианства как «некой мечтательности», отрешенной от насущных социальных проблем.

¹⁹ История религий в России. С. 155.

²⁰ Здесь и далее цитаты приводятся с измененной в соответствии с современными правилами орфографии и пунктуации.

²¹ Игнатий (Брянчанинов), святитель. Собрание сочинений / Сост. игумен Марк (Лозинский). В 7 тт. М., 2001. Т. 7. С. 626.

²² Там же. С. 459-460; 505; 631-632.

²³ Там же. С. 71.

²⁴ Андреев Г. Л. Христианская периодическая печать на русском языке: 1801-1917. Библиографический указатель в 2 тт. / Отв. ред. А.Н.Троицкий. New York, 1998.

²⁵ На страницах «Странника» нередко появлялись сочинения его издателя. Так, в 1861 г. (7-12) были опубликованы «Собеседования» свящ. В. Гречулевича о Всенощном бдении, объяснявшие внутренний смысл богослужения, символическое значение элементов церковной службы и священных предметов. В 1850-х гг. были изданы проповеди будущего архим. Виталия на украинском языке (см.: Из истории русской культуры. Т. V (XIX век). М., 2000. С. 493.

²⁶ Странник. 1860, 10 (II). Страницы в подобного рода ссылках на «Странник» указывать, к сожалению, затруднительно: журналы по отделам переплетены непоследовательно и номера страниц в поиске произведения мало помогают. Гораздо полезнее знать номер отдела, где напечатано произведение: его мы указываем здесь и далее в скобках.

²⁷ Странник. 1861, 9 (I). Рассказ ведется от первого лица: «Однажды, занимаясь в своем садике, я услышал, как недалеко от меня 68-летний старик страшно сквернословит...» Далее говорится о том, что старик некоторое время спустя попадает под соху и, умирая, раскаивается.

²⁸ Слово «замечательный» имело в середине XIX в. отличный от современного смысл и означало в данном контексте «достойный внимания», «образцовый».

²⁹ Так, во II отделе августовского номера «Странника» за 1860 г. стихам предшествуют: статья архим. Герасима «Об отношении между верой и добрыми делами», «Собеседования с протестантом в Берлине» прот. В. Полисадова, доклад «О способах содержания духовных училищ в России» И. Покровского, «Разговор священника с молоканом» (в жанре диалога) прот. Евфимия Остроумовского и «Поучения о пути ко спасению» Феофана, еп. Тамбовского и Шацкого. Ровно через год во II отделе появились: «Глава об украшении суетном» и «Краткое наставление, как подобает себя в христианской должности

содержать» святителя Тихона, епископа Воронежского.

³⁰ Приведем одну из таких выдержек: «Со времени Петра светская литература отделилась от духовной. После этого многие и очень многие из светских писателей как бы стыдились писать о духовных предметах, упустив из виду, что без христианства не возможно плодотворное образование, а возможно только впадение в языческое неустройство. Некоторые писатели отделялись от Церкви и составляли себе свое христианство, свою веру».

³¹ К примеру: «Католическое представление страстей Господних в Баварии (из воспоминаний очевидца)» прот. И. Базарова // Странник. 1862, 4 (V).

³² Странник. 1862, 2 (V).

³³ Странник. 1861, 10 (V). Статья начинается с примечательных слов: «Вероятно, многие из читателей духовных журналов прислушались к недавно происходившему в светской литературе неистовому спору о значении и правах женщины...»

³⁴ Странник. 1860, 8 (II). Стихотворению предпослан эпиграф из Евангелия от Луки.

³⁵ При подробном анализе духовной поэзии, печатавшейся в «Страннике», следует обратить внимание на частое использование в ней наряду со словами высокого стиля просторечной лексики и диалектизмов при стилизации под народную и народно-поэтическую речь. В данном случае мы имеем дело с т. н. морфологическим диалектизмом — не свойственной литературному языку формой словоизменения.

³⁶ Странник. 1860, 9 (II). Посвящено великому двенадцатому празднику Воздвижения Креста Господня (27 сент. н.с.).

³⁷ Странник. 1860, 10 (II). Посвящено великому празднику Покрова Пресвятой Богородицы (14 окт. н.с.).

³⁸ Странник. 1860, 12 (II).

³⁹ Странник. 1861, 4 (II).

⁴⁰ Странник. 1862, 1 (II).

⁴¹ Странник. 1861, 5 (II).

⁴² Странник. 1862, 4 (II).

⁴³ Странник. 1863, 1 (II).

⁴⁴ *Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика: Учеб. пособие. М., 1999. С. 257.

⁴⁵ Странник. 1861, 7 (II). Пересказ соответствующей (21-й) главы Бытия.

⁴⁶ Странник. 1861, 10 (II).

⁴⁷ Странник. 1860, 10 (II).

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Странник. 1860, 12 (II).

⁵⁰ Странник. 1861, 5 (II).

⁵¹ Странник. 1861, 9 (II).

⁵² Странник. 1863, 1 (II).

⁵³ Странник. 1860, 9 (II).

- ⁵⁴ Странник. 1863, 4 (II). Это стихотворение есть, очевидно, исправленная и дополненная версия «Молитвы» И. И. Козлова.
- ⁵⁵ Странник. 1861, 9 (II).
- ⁵⁶ Странник. 1863, 3 (II).
- ⁵⁷ Странник. 1862, 2 (II). 3 февраля по ст. ст. совершается празднование святой пророчице Анне.
- ⁵⁸ Странник. 1860, 11 (II).
- ⁵⁹ Странник. 1861, 1 (II).
- ⁶⁰ Странник. 1862, 3 (II).
- ⁶¹ Странник. 1861, 11 (II).
- ⁶² Странник. 1863, 6 (II).
- ⁶³ Странник. 1861, 1 (II). Подробную статью Г. М. Домниковой об Александре Скарлатовиче Стурдзе (1795-1884) см. в сборнике: Христианство и русская литература: Сб. 4. СПб., 2002. С. 250-278.
- ⁶⁴ Странник. 1862, 2 (II).
- ⁶⁵ Странник. 1863, 6 (II).
- ⁶⁶ Странник. 1861, 6 (II).
- ⁶⁷ Странник. 1863, 1 (II).
- ⁶⁸ Странник. 1863, 5 (II).
- ⁶⁹ Странник. 1863, 8 (II).
- ⁷⁰ Странник. 1860, 9 (II).
- ⁷¹ Томашевский Б. В. Указ. соч. С. 45.
- ⁷² Там же. С. 44.
- ⁷³ Журавлев В. К. Духовные истоки русского литературного языка // Исторический вестник: издание историко-правовой комиссии Русской Православной Церкви. 2000, 5. С. 95.
- ⁷⁴ Термины Ю. Н. Тынянова. См.: Тынянов Ю. Н. Проблема стихотворного языка. Статьи. М., 1965. С. 66-67.
- ⁷⁵ Странник. 1861, 7 (I).
- ⁷⁶ Мелетинский Е. М. Историческая поэтика новеллы. М., 1990. С. 50-51.
- ⁷⁷ Странник. 1860, 8 (V).
- ⁷⁸ Странник. 1860, 10 (V).
- ⁷⁹ Странник. 1861, 6 (V).
- ⁸⁰ Странник. 1861, 7 (I).
- ⁸¹ Странник. 1861, 7 (V).
- ⁸² Странник. 1863, 4 (V).
- ⁸³ Странник. 1862, 1 (V). Это рассказ (от первого лица) о чудесном исцелении богоявленской водой появился в «Страннике» в январе рядом со стихотворением «Богоявление Господне» В. Бажанова и «Словом в день Богоявления» — один из примеров тематического единства текстов журнала.
- ⁸⁴ Странник. 1861, 1 (V).
- ⁸⁵ Странник. 1861, 4 (V).
- ⁸⁶ Там же.
- ⁸⁷ На обложке «Странника».

БИБЛИОГРАФИЯ

И. В. СОЛОВЬЕВ

НОВЫЕ КНИГИ О ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ 1917—1918 годов

По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Издательство Крутицкого Патриаршего подворья при Синодальном отделе по делам молодежи, возглавляемом Архиепископом Костромским и Галицским Александром (Могилевым), совместно с Обществом любителей церковной истории завершило многолетнюю работу по подготовке и выпуску в свет трехтомного издания «Обзора Деяний Священного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 годов»¹.

Собор Православной Российской Церкви явился главным событием полной драматизма церковной жизни XX столетия. Особое значение его решения приобретают ввиду того, что в его работе принимала участие вся Полнота Церкви — епископы, клирики и миряне.

При многолетней научной работе над обзором Деяний исследовательская группа (возглавлявшаяся германским ученым — профессором Гюнтером Шульцем, с участием Гизелы-Афанасии Шредер, а также российских ученых А. Г. Кравецкого и А. А. Плетневой), ставила перед собой задачу подготовить общий обзор работы Собора по опубликованным и архивным материалам, дать краткую историческую экспозицию

¹ Священный Собор Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Обзор Деяний. Первая сессия. М., 2002; Священный Собор Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Обзор Деяний. Вторая сессия. М., 2001; Священный Собор Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Обзор Деяний. Третья сессия. М., 2000.

событий, происходивших на пленарных заседаниях. При помощи этого издания можно легко выяснить, что именно обсуждалось на том или ином заседании Собора, а также установить, какие конкретно мнения и по каким вопросам высказывались на Соборе тем или иным его членом. Таким образом, настоящий обзор Соборных Деяний позволяет выявить и сопоставить точки зрения членов Собора по широкому комплексу общецерковных, церковно-государственных или церковно-общественных проблем, нередко сохраняющих свою актуальность до сего дня.

Наличие в «Обзоре Деяний» подробных именных, биографических и библиографических указателей делает это издание фундаментальным научным справочником по Собору 1917–1918 годов.

В отличие от иных издательских проектов, связанных с публикацией материалов Собора 1917–1918 годов, издание Крутицкого Патриаршего подворья впервые вводит в научный оборот рукописные материалы Собора, хранящиеся не только в Московском Государственном архиве Российской Федерации, но также и из более полной коллекции документов Собора, имеющихся в фондах Российского Государственного исторического архива (РГИА) в Петербурге.

При этом заново проведена большая текстологическая работа, позволившая выявить и восполнить неточности и пробелы предшествующих публикаций Деяний. Свидетельством строго научного подхода составителей к своей работе и уважения к читателю является обозначение издательских купюр в тексте, что также делается впервые.

Авторы и составители настоящего «Обзора Деяний» видели свою цель в том, чтобы дать возможность исследователям и всем интересующимся историей Русского Православия легко обнаружить необходимую информацию по Собору 1917–1918 годов и указать наиболее полные и аутентичные источники для дальнейшей работы.

Вышедший в свет «Обзор Деяний» Собора 1917–1918 годов станет незаменимым подспорьем для читателей научных, и духовно-учебных и приходских библиотек, учащих и уча-

щихся Духовных школ, для исследователей, занимающихся историей Российской Церкви XIX – XX веков, для всех интересующихся генезисом русской церковно-богословской мысли XX столетия.

Остается добавить, что трехтомник «Обзора Деяний» вышел в свет в издающейся с 1991 года серии «Материалы по истории Церкви», насчитывающей в настоящее время более 30 томов.

