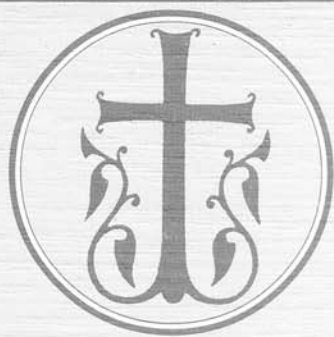


№ 4 (29) 2004



Церковь и время

научно-богословский и церковно-общественный журнал

К 75-летию со дня рождения
митрополита НИКОДИМА (РОТОВА)

• *Митрополит НИКОДИМ*

**СЛОВА, ВЫСТУПЛЕНИЯ И РЕЧИ
РАЗНЫХ ЛЕТ**

• *Епископ Венский и Австрийский ИЛАРИОН*

**ПРИМАТ И СОБОРНОСТЬ
В ПРАВОСЛАВНОМ ПОНИМАНИИ**

• *С. Н. ГОВОРУН*

К ИСТОРИИ ТЕРМИНА *ἐνυπόστατον*

• *В. В. БУРЕГА*

**ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛУЖЕБНОЙ
ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В ЧЕШСКИХ ЗЕМЛЯХ**

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 4 (29) 2004

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:
Протоиерей 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:
Диакон Илия Соловьев

Адрес редакции:

115191, РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22

Отдел внешних церковных связей

Редакция журнала «Церковь и время»

Телефон +7-095-955-6753

Телефакс +7-095-230-2619

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

СОДЕРЖАНИЕ

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

к 75-летию со дня рождения
митрополита Никодима (Ротова)

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i> «Лучше гореть, чем тлеть».....	6
<i>Митрополит Никодим (Ротов)</i> Слова, выступления и речи разных лет Речь при наречении во епископа.....	11
Речь при вручении епископу Таллинскому и Эстонскому Алексию архиерейского жезла.....	14
Речь при вручении епископу Тихвинскому Филарету архиерейского жезла.....	17
Речь при вручении епископу Зарайскому Ювеналию архиерейского жезла.....	22
Речь при вручении епископу Выборгскому Кириллу архиерейского жезла.....	28
О путях к общехристианскому единству.....	34
Речь на III Богословском собеседовании между представителями Русской Православной и Римско-католической Церквей.....	45
Приветственное слово участникам Заседания молодежной комиссии Христианской мирной конференции.....	51
Проповедь на праздник Сретения Господня.....	56
Слово после Вечерни в Прощеное воскресенье.....	61
Слово в канун праздника Благовещения.....	66

Проповедь в 22-ю неделю по Пятидесятнице.....	72
Слово за Вечерней.....	77
Слово за Божественной литургией.....	82
О задачах современного богословия.....	90
Слово на Годичном акте в Ленинградских духовных школах.....	102
Слово на Торжественном акте посвященном 30-летию Ленинградской духовной академии.....	117

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>А. В. Ситников</i> Политическая культура России и православие.....	127
<i>К. С. Карпачев</i> Православие и либеральная культура в России. Неужели вражда?!.....	149

БОГОСЛОВИЕ

<i>Епископ Венский и Австрийский Иларион</i> Примат и соборность в православном понимании.....	161
<i>Протоиерей Димитрий Григорьев</i> О церковной традиции и языке.....	173
<i>В. М. Кириллин</i> Тайнозрительство преподобного Серафима Саровского и христианская визионерская традиция.....	185
<i>А. С. Мельков</i> Литургический элемент в Апокалипсисе святого апостола Иоанна Богослова.....	192
<i>А. А. Зайцев</i> Евхаристическое преложение.....	208

<i>С. Н. Говорун</i> К истории термина ἐνυπόστατος.....	227
--	-----

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>В. Ю. Венедиктов</i> Православный Восток в трудах общественных и церковных деятелей России XIX века.....	240
<i>В. В. Бурега</i> Особенности богослужебной жизни Православной Церкви в Чешских землях.....	240

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

«ЛУЧШЕ ГОРЕТЬ, ЧЕМ ТЛЕТЬ»*

Сегодня мы молитвенно чтим память митрополита Никодима (Ротова) — замечательного иерарха XX столетия, оставившего яркий след в истории Русской Православной Церкви. Жизненному пути и церковному служению приснопамятного Владыки Никодима посвящены многие публикации, как в религиозных, так и в светских изданиях. Мне же, как человеку, хорошо знавшему его лично, хотелось бы сказать о главном, что всегда поражало в его личности.

Митрополит Никодим был подвижником в полном смысле этого слова, ибо подвижник — этот тот, кто отдает всего себя Богу и людям. Господь даровал Владыке Никодиму огромные силы — и физические, и духовные. Те, кто его помнят, — а таких уже, наверное, мало с нами, — никогда не забудут его интеллектуальный облик. Он обладал феноменальной памятью, с легкостью овладевал иностранными языками, даже не обучаясь им специально.

Талантами хвалиться нельзя, ибо они от Бога. Но нельзя забывать о том, что все таланты, которыми Господь щедро наделил Владыку Никодима, он отдал на служение Церкви Христовой, народу Божию.

Тот факт, что приснопамятный митрополит Никодим скончался на 48-м году жизни от шестого инфаркта, лучше всего свидетельствует о том, что он всецело посвятил свою жизнь служению Церкви, ничего не оставляя для себя.

* Слово было произнесено 15 октября 2004 года перед панихидой в Свято-Троицком соборе московского Свято-Данилова монастыря, в 75-ю годовщину со дня рождения митрополита Никодима (Ротова).

Если бы он жил по-другому, то, возможно, годы жизни митрополита Никодима были бы более продолжительными. Про Владыку говорили, что он «сгорает», исполняя свое служение. Когда ему говорили об этом откровенно, он всегда с улыбкой отвечал: «Лучше гореть, чем тлеть». Никакие аргументы не могли остановить его стремление вперед, его пламенный порыв служить Богу и людям.

Доныне ясно различим и значим след, оставленный им. В те времена, когда по стране бушевали хрущевские гонения на веру Христову, он заложил основу того епископата, который в настоящее время является ядром, сердцевиной иерархии Русской Православной Церкви. И потому мы не вправе рассматривать нынешний период новейшей истории нашей Церкви в отрыве от деяний, вклада и самой личности Владыки Никодима. Ибо значительную роль в жизни Русского Православия наших дней играют те люди, которых Владыка Никодим в свое время благословил и поставил на путь иерархического служения. И первым среди таких людей мы должны вспомнить Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.

О жизни Владыки Никодима, о его трудах нельзя говорить как о наследии прошлого. Это также достояние нынешнего времени, и, думаю, времени будущего. Уйдут люди, которые знали его лично, но этот человек Церкви наверняка сохранится в памяти народа Божия, в анналах отечественной истории. И, может быть, как это часто бывает с деятельными людьми, которые опережают свое время, будущие поколения станут относиться к нему с большей любовью и уважением, чем современники.

Сегодня в Санкт-Петербурге совершаются заупокойные богослужения над могилой Владыки Никодима. И здесь, в Москве, мы также имеем возможность помолиться о его упокоении в Селениях праведных.

Для Владыки Никодима Отдел внешних церковных связей был любимым детищем, поскольку, приняв в управление маленькую канцелярию, он со временем создал из нее высокоорганизованное церковное учреждение, у которого в те трудные годы была невероятно сложная миссия: взаимодействовать с государством и таким образом защищать Церковь всеми доступными средствами, включая внешние церковные связи.

Поэтому я призываю всех помолиться о митрополите Никодиме, дабы Господь упокоил душу его в Небесных Своих обителях и сотворил в наших сердцах вечную молитвенную память о нем».

Владыка Никодим (Борис Георгиевич Ротов) родился 15 октября 1929 года в деревне Фролове Кораблинского района Рязанской области, куда семья переехала из Рязани, чтобы провести лето. Отец его, Георгий Иванович, работал инженером-землеустроителем. Мать, Елизавета Михайловна, была учительницей. После окончания школы Борис Ротов два года проучился в Рязанском педагогическом институте. Но рано проявившееся призвание к духовному служению определило его дальнейшую жизнь. 17 августа 1947 года архиепископ Ярославский и Ростовский Димитрий (Градусов) рукоположил Бориса Ротова во диакона. А два дня спустя архиепископ Димитрий совершил его пострижение в монашество с именем Никодим (впоследствии свое иноческое имя он оформил и как гражданское).

20 ноября 1949 года иеродиакон Никодим был рукоположен во иеромонаха. Служение его последовательно проходило в небольшом селе Давыдове Толбухинского района, в Переяславле-Залесском и в древнем Угличе. С января 1952 года он был назначен клириком кафедрального собора в Ярославле и секретарем архиепископа Ярославского и Ростовского.

Пастырское служение иеромонах Никодим сочетал с духовным образованием. В 1953 году он завершил заочное обучение в Ленинградской Духовной семинарии, а двумя годами позже окончил курс Академии по первому разряду. В 1956–1958 годах архимандрит Никодим служил в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, начальником которой он стал в сентябре 1957 года.

10 июля 1960 года в Троицком соборе Свято-Троицкой Сергиевой Лавры хиротонисан во епископа Подольского, викария Московской епархии с назначением председателем Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата.

Как председатель ОВСЦ МП епископ Никодим вступил в управление приходами Русской Православной Церкви в Венгрии, Финляндии и Японии.

В том же году назначен членом комиссии по межхристианским связям, а с 19 сентября того же года руководил Издательским отделом Московской Патриархии.

С 23 ноября 1960 года — епископ Ярославский и Ростовский.

С 16 марта 1961 года — Постоянный член Священного Синода.

10 июня 1961 года Владыка Никодим был возведен в сан архиепископа. 11 мая 1963 года награжден правом ношения креста на клобуке.

3 июля 1963 назначен председателем Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства. 3 августа того же года возведен в сан митрополита. Назначен на Минскую и Белорусскую кафедру.

В том же году, 9 октября, Высокопреосвященнейший Никодим становится митрополитом Ленинградским и Ладужским.

7 октября 1967 года был назначен управляющим Новгородской епархией с титулом «Ленинградский и Новгородский».

Заслуги митрополита Никодима перед Русской Православной Церковью были высоко оценены. Он награжден высшим церковным орденом святого равноапостольного князя Владимира 3-х степеней; 12 апреля 1970 года удостоен права ношения второй панагии; в 1971 году награжден правом служения с предносным крестом. Кроме того, он награжден также многими орденами Поместных Православных Церквей, ряда других Церквей и государственными орденами: Греции — орденом Феникса; Ливана — орденом Ливанского Кедра; Югославии — орденом Югославского знамени.

Митрополит Никодим был почетным членом Ленинградской и Московской духовных академий.

Митрополит Никодим — выдающаяся личность своего времени. Он отличался кипучей энергией и обширной разносторонней и многообразной деятельностью. Трудился он не щадя своих сил и здоровья. Труды Владыки были посвящены распространению идей христианства. Митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим активно принимал участие в работе светских миротворческих организаций.

В 1972 году с ним случился первый инфаркт, после чего он подал прошение об освобождении его от должности председателя ОВЦС МП. Прощение это было удовлетворено. Но состояние здоровья митрополита продолжало ухудшаться. Несмотря на это, в 1974 году согласно постановлению Священного Синода он принял на себя пост Патриаршего Экзарха Западной Европы. В октябре 1975 года во время заседания рабочего комитета ХМК в Бад-Саарове (ГДР) он перенес пятый инфаркт. Врачи категорически потребовали от больного решительно изменить жизненный ритм, резко сократить объем работы. Эти требования врачей частично были выполнены, но созидательная деятельность митрополита Никодима на благо Русской Православной Церкви не прекращалась. Он продолжал, преодолевая телесные недуги, вести общецерковную работу и заботиться о духовном окормлении приходов своей епархии. Будучи уже тяжело больным человеком, он служил Божественную литургию, считая, что лучшим лекарством является молитва.

Скончался он 5 сентября 1978 года за пределами своей Родины во время исполнения им церковного послушания, порученного ему Священноначалием нашей Церкви.

20-летию со дня смерти и 70-летию со дня рождения митрополита Никодима (Ротова) была посвящена книга «Человек Церкви», изданная 1998 году и содержащая воспоминания Патриарха Московского и всея Руси Пимена, митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима, митрополита Нижегородского и Арзамасского Николая, митрополита Ставропольского и Бакинского Гedeона, протоиерея Виталия Борового и многих иных видных деятелей Русского Православия.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II предпослал книге воспоминаний такие слова о митрополите Никодиме: «Он жил и совершал свое служение, дерзновенно свидетельствуя о жизнеспособности Православной Церкви после страшных перенесенных Церковью репрессий и перед лицом новых испытаний».

Митрополит НИКОДИМ (РОТОВ)

**СЛОВА, ВЫСТУПЛЕНИЯ И РЕЧИ
РАЗНЫХ ЛЕТ**

РЕЧЬ ПРИ НАРЕЧЕНИИ ВО ЕПИСКОПА*

Ваше Святейшество, богомудрые архипастыри и отцы! Ныне, в этот великий день в моей жизни, с сердечным трепетом я предстаю сему Освященному Собору и слышу глас Божественного Промышления, повелевающий через вас быть мне епископом Православной Церкви.

Я глубоко смутился, когда узнал о таком благоизволении Божиим о мне, и ныне душа моя ощущает трепетное благоговение перед величием благодати архиерейской и тем высоким послушанием, которое возложено на меня,

Мне хотелось бы воскликнуть вместе со святым пророком Божиим Иеремией, когда было к нему слово Господне и он призван был на пророческое служение: «Господи, я не умею говорить, ибо я еще молод». Но я помню, что в ответ на это воздыхание Господь сказал: «Не говори “я молод”; ибо ко всем, к кому пошлю тебя, пойдешь, и все, что повелю тебе, скажешь. Не бойся... ибо Я с тобою...» (Иерем. 1, 6, 7, 8). Велико служение пророческое, а епископское выше его, ибо епископ — служитель благодати Нового Завета.

Размышляя над этим и вспоминая евангельские слова Господни о жатве и жателях, я с благодарением приемлю повеление ваше и нимало вопреки глаголю, дабы не нарушить обета святого послушания, и уже с другим пророком, святым ветхозаветным евангелистом, взываю: Господи, «вот я, пошли меня» (Ис. 6, 8).

* Произнесена 9 июля 1960 года.

На служение Святой Церкви я вступил тринадцать лет назад, когда приснопоминаемый мною схиархиепископ Лазарь облек меня в иночество. Вся моя сознательная жизнь принадлежит Церкви, но, взирая внутрь себя, я с сокрушением должен сказать, что Богу моему «дара приятна не принесох когда, ни деяния божественна, ни жертвы чистыя, ни жития непорочного» (из канона святого Андрея Критского). Однако, надеясь на милосердие Божие, уповаю на помощь Господню, верю, что сила Божия будет совершаться и через мою немощь. «Вся могу о укрепляющем мя Иисусе» (Филип. 4, 13), — дерзновенно скажу с апостолом Павлом.

Служение епископское тяжело и ответственно. Епископу, по слову пророка, надлежит потерявшуюся и угнанную овцу возвратить, пораненную перевязать, больную укрепить, буйную истребить из стада (Иезек. 34, 16). Епископ должен помнить, что от его рук взыщется кровь беззаконника, умершего в беззаконии своем, если он не будет вразумлять и остерегать его от пути его (Иезек. 3, 18).

Епископ в своем служении должен уподобиться великому в апостолах Павлу, который сказал: «бых немощным, яко немощен, на немощныя приобрящу. Всем бых вся, да всяко некия спасу» (1 Кор. 9, 22). Епископу, как служителю Божию, — а Бог наш есть любовь (1 Ин. 4, 16), — подобает иметь сердце, исполненное ко всем той любовью, которая долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется только истине (1 Кор. 13, 4–6).

Воистину невозможно человеку понести такое служение, если Божественная благодать не восполнит оскудевающие силы и не уврачуется немощствующее человеческое естество!

Чувствуя, с одной стороны, тяготу и высоту этого служения и сознавая в то же время свое недостойство, я повергаю себя перед вами, Святители Божий, и усердно прошу вас в предстоящий великий день моей Пятидесятницы, когда через возложение ваших рук снизойдет на меня Благодать Святого Духа, когда я получу величайший дар, равный служению апостолов, получивших его в разделяющихся огненных языках, вознесите молитвы о мне,

да поглотит эта Божественная благодать огнем нечестивым грехи мои и да утвердит и укрепит меня, чтобы быть мне на ниве Христовой делателем непостыдным.

Я прошу вас вспоминать меня и потом в ваших святых молитвах, ибо только в молитвах Церкви моя сила и крепость. Только Церковь для меня — столп и утверждение, покров и прибежище.

И еще раз усердно прошу вас, богомудрые иерархи, сотворите о мне молитву, да изобильно вселится в меня сила Христова. Аминь.

**РЕЧЬ ПРИ ВРУЧЕНИИ ЕПИСКОПУ
ТАЛЛИНСКОМУ И ЭСТОНСКОМУ АЛЕКСИЮ*
АРХИЕРЕЙСКОГО ЖЕЗЛА****

Преосвященный епископ Алексей, возлюбленный во Христе брат!

Благодатию, и действием, и наитием Святого Духа, чрез молитву и возложение рук соепископов ты поставлен ныне на высоком свещнике церковном и облечен благодатию и властью апостольскою. Ты принял благодатный дар Святого Духа и поставлен в Церкви Христовой для совершения божественного священнодействия, церковного правления и евангельского учительства паствы твоей. Отныне надлежит тебе усердно поучать церковные чада твоей епархии, но сейчас ты предстоишь сему освященному собору, чтобы услышать напутственные слова и братские пожелания в предлежащем тебе пути архипастырского служения.

Прежде всего на память приходят слова великого апостола Павла, сказанные поставленному в апостольское достоинство Тимофею: «Возгревай дар Божий, который в тебе чрез... рукоположение» (2 Тим. 1, 6). Возгревай этот дар благодати и ты, «потому что, — как говорит святой Златоуст, — от нас зависит, и погашать, и воспламенять этот дар. От внимания и усердия он воспламеняется... он есть в тебе, но ты доставляй ему больше силы, то есть исполняй его крепости, радости, веселия; стой мужественно».

Возгревай этот дар сердечной молитвой как в Церкви, так и в келлии твоей, возгревай его приношением Бескровной и Божественной Евхаристии и совершением других таинств церковных. Через священные тайнодействия ты и сам укрепишься и освящать будешь чада церковные, кото-

* Ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II.

** Произнесена в Александро-Невском соборе г. Таллина 3 сентября 1961 года.

рые с большой любовью и усердием притекают ко храму Божию, получая в нем и благодатное освящение и духовное утешение, назидаясь и утверждаясь в Святом Православии.

Тебе, епископу Церкви Христовой, подобает усердно нести труд и заботу об устройении жизни церковной, помня, что великая ответственность за это лежит на нас, епископах, и перед Пастыреначальником Господом, и перед Церковью Православной. Ты исповедал сегодня и обещался, что эта сторона твоей деятельности будет проходить только по канонам святых апостолов и отцов и согласно установлениям церковным. Особенно осторожен будь, преподавая благодать в таинственном рукоположении хотящим быть в клире церковном. «Руки скоро невозлагай ни на кого, не приобщаясь чужим грехам» (1 Тим. 5, 22). Только когда убедишься, что истинное призвание, а не честь священства, не низменные желания, но осознаваемое служение Святой Церкви, устремляет христианина к алтарю Господню, только тогда давай благодать священства через возложение рук твоих просящим этой благодати.

Уместно здесь вспомнить пример святого Льва Великого, которому после усердной молитвы об отпущении грехов его предстал святой апостол Петр и возвестил, что все грехи прощены ему милосердным Господом, кроме греха рукоположения недостойных, за который на страшном судище Христовом воздаст он ответ. Храня в чистоте святую Господню, в то же время не будь жестокосердным блюстителем буквы закона. Помня, что Господь милости хочет, а не жертвы, совершай служение твое, устроая разумное церковное домостроительство для славы Божией.

Всем нам, служителям Христовым, надлежит продолжать благовестие апостольского учения: «проповедуй слово, — обращается и к тебе святой Павел, — настой благовременно и безвременне, обличи, запрети, умоли со всяким долготерпением и учением» (2 Тим. 4, 2). Но, назидая словом других, постоянно и неленостно «вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно, ибо, так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя» (1 Тим. 4, 16).

Проповедание слова Божия — необходимая составная часть нашего служения, но это сеяние евангельского семени тогда только будет плодоносным, когда мы сами дадим добрый пример жизни во Христе. Если твой свет, воз-

любленный брат, «просветится пред человека», если пастыри твоего стада будут подобны горящим светильникам, то, несомненно, будут зримы и плоды трудов твоих, а люди будут познавать и славить Отца нашего Небесного.

«Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий» (1 Кор. 13, 1) — это наставление и предостережение апостольское мы должны всегда помнить, благовествуя миру о Божественной Любви, воплотившейся и восшедшей на крест нашего ради спасения.

Любовь — основа христианской жизни. Любовь никогда не перестает, долготерпит, милосердствует, не превозносится, не гордится, никогда не ищет своего и всегда сорадуется только истине. Такую любовь мы, христиане, не можем не иметь ко всем людям, а наипаче ко всем носящим имя Христово, иначе мы будем недостойными учениками нашего Божественного Учителя Любви. Он завещал нам: «да вси едино будут» (Ин. 17, 21), и мы сейчас можем наблюдать в мире, как знамение времени, стремление всех христиан к взаимообщению на пути к единству. Как весенние холода не могут остановить таяния снегов под лучами живительного солнца, так и человеческая воля, имеющая склонность к греху, не может поставить в этом преграды Божественному Промыслению, которое всякому добру вспомоществует и все устрояет во благое. Этому благому желанию всех христиан и народов знать лучше друг друга, чтобы приблизить вожделенное время будущего единения во Христе, чтобы способствовать лучшему устройению и упрочению мира на земле, мы должны послужить и внести в это святое дело и свою посильную лепту. А к христианскому братскому общению много сейчас имеется возможностей, как здесь у тебя в епархий, так и в общем церковном делании.

Итак, возлюбленный брат, с радостью и упованием на силу Божию приступай к вверенному тебе служению и неси это легкое и благое евангельское иго до последнего твоего издыхания. Мы верим, что благодать Божия, яже в тебе, не тща будет, но принесет благие плоды во времена своя.

А теперь прими сей жезл святителей Церкви Таллинской, взыди на это высокое место и первым твоим архиерейским благословением благослови люди паствы твоей, ныне

**РЕЧЬ ПРИ ВРУЧЕНИИ ЕПИСКОПУ
ТИХВИНСКОМУ ФИЛАРЕТУ*
АРХИЕРЕЙСКОГО ЖЕЗЛА****

Преосвященный епископ Филарет, возлюбленный брат и сорботник на ниве Христовой!

Некогда в доме Пресвятой Троицы, в великой Лавре Преподобного Сергия, ты принес Триединому Богу священные обеты, выражавшие твою веру, твою любовь, твое призвание — служить безраздельно Христу Спасителю и Его Святой Церкви. И ныне в храме, посвященном Живоначальному Триипостасному Божеству, услышав церковный глас, зовущий тебя стать в ряды преемников святых апостолов для продолжения апостольской проповеди и служения, ты ясно исповедал пред Церковью православную веру твою и твердо засвидетельствовал преданность установлениям церковным. Божественная благодать Животворящего Духа через рукоположение и молитву изобильно излилась на тебя и, коснувшись твоего сердца, даровала тебе потребную в предстоящем служении силу Божию, которая совершается в немощи человеческой.

Освященный небесной благодатью, ты стоишь перед нами, братьями твоими, ожидая от нас наставления и назидания последний раз в твоей жизни, ибо в силу благодатного дара, воспринятого тобой в рукоположении, нет на земле большей власти, могущей преподавать благословение и учительство наместнику святых апостолов, которым является каждый епископ.

Предлежащий тебе подвиг по установлению Божественному в существе своем есть служение благослове-

* Ныне митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси, председатель Богословской синодальной комиссии.

** Произнесена в храме Ленинградской духовной академии 23 октября 1965 года.

ния и учительства. Господь Иисус Христос, посылая Своих учеников возвещать Евангелие Царствия Божия, благую весть о Любви Божией, пришедшей на землю в лице Его Самого, Бога — Слова Воплощенного, указывает им и нам, наследникам их, предварять благовестие это призыванием мира.

И, восходя от земли на небо, Сын Божий воздвигает руки Свои, благословляя учеников, и повелевает научить все народы, соблюдая все, что Он заповедал, и крестить их во имя Отца и Сына и Святого Духа. Апостолы Христовы, веруя, что Господь с ними и с Церковью — до скончания века, проповедовали всюду при Господнем содействии, и всеянное через них в сердца человеческие семя слова Божия обильно произросло и плодоносит даже до сего дня, возвращая, по слову притчи, из зерна горчичного великое древо.

Ты будешь возвещать о Божественной любви, подвигшей Сына Божия воспринять естество наше, взойти на крест, вознести на Него человеческий грех и даровать всему миру прощение и радость вечной жизни. Проповедуй это Слово Божие, «настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием» (2 Тим. 4, 2), «чтобы слово учения, по крайней мере, непрерывностью своею могло укрепиться в слушателях»¹. В проповеди же с обличением и увещеванием помни о беспредельном милосердии Божиим к роду человеческому и не уподобляйся пророку Ионе, который, ведая как пророк беспредельное благоутробие Всеблагого Вседержителя, побежал от лица Господня, ибо ревновал о сбытии пророческого слова и нерадел о Божественном милосердии и любви.

Зная об органической связи веры и жизни, будь светильником в мире, высоко стоящим на свещнике, к тому призывай и сопастырей и всех верных Христу.

«Первое, чего бояться должно, — богословствует вселенский учитель святитель Григорий, пастырское слово которого звучало сильнее риторских труб, — чтобы нам не оказаться худыми живописцами чудной добродетели, особенно же негодным подлинником для других живописцев, может быть и не худых, но многих, или чтобы нам не

подойти под пословицу: беремся лечить других, а сами покрыты струпьями. Во-вторых, если бы кто из нас сохранил себя даже сколько можно более чистым от всякого греха, то не знаю еще, — вопрошает он, — достаточно ли и сего готовящемуся учить других добродетели? Кому вверено сие, тот не только не должен быть порочным (сим гнушаются и многие из подчиненных ему), но должен отличаться добродетелью, по заповеди, повелевающей уклониться от зла и сотворить благо (Пс. 36, 27)»².

В своем подвиге епископ, «принявший на себя подвиг учительства, — предостерегает златоустый святитель Иоанн, — должен не внимать похвалам посторонних людей и не ослабевать своею душою без них; но составляя поучения так, чтобы угодить Богу (ибо это должно быть у него правилом и единственной целью тщательнейшего составления поучений...), если будет хвалим людьми, пусть не отвергает похвал, если же не получает их от слушателей, пусть не ищет и не сетует; потому что для него достаточное и наилучшее утешение в трудах есть то, если он может сознавать в самом себе, что он составлял и направлял свои поучения на благоугождение Богу»³.

Не расслабляйся же в усердии и ты, возлюбленный брат, но занимайся сим постоянно.

Свет мира Христос возвестил апостолам, что и они суть свет мира, ибо сияют светом Его невечерним, и преемнику их подобает «иметь душу чище самых лучей солнечных, чтобы никогда не оставлял его без Себя Дух Святой, и чтобы он мог сказать: “живу же не ктому аз, но живет во мне Христос” (Гал. 2, 20)»⁴. При этом необходимо, чтобы епископ был не только чист, «как удостоившийся столь великого служения, но и весьма благоразумен и опытен во многом, знать все житейское не менее обращающихся в мире»⁵. Ему необходимо «быть многосторонним, говорю — многосторонним, — подчеркивает святой Златоуст, — но не лукавым, не льстецом, не лицемером, но исполненным великой свободы и смелости и, однако, умеющим и уступать с пользою, когда потребует этого положение дел, быть кротким и вместе строгим. Нельзя со всеми подвластными обращаться одинаковым образом, так же, как врачам нельзя лечить всех больных

одним способом, и кормчему — знать одно только средство для борьбы с ветрами. И корабль Церкви волнуют постоянные бури; эти бури не только вторгаются извне, но зарождаются и внутри, и требуют... великой внимательности и тщательности»⁶.

Таков образ епископа, архипастыря Церкви, таким ему быть повелевает Пастыреначальник Христос, так живописуют его отцы и учителя церковные, таким хочет видеть его православный народ. Таким он должен и может быть, если с верой и страхом Божиим совершает свой подвиг, взирая на Мздовоздаятеля Господа Иисуса. Тогда он в правости сердца возносит и молитву свою, освящая себя и людей Божиих. Этот его труд и подвиг есть одновременно и обязанность пред Богом и Церковью.

В молитве же, по свидетельству Златоустову, епископ простирается «к Богу, как бы ему вверен был весь мир и сам он был отцом всех, прося и умоляя о прекращении повсюду войн... о мире и благоденствии, о скором избавлении от всех... бедствий частных и общественных. Посему он сам должен столько во всем превосходить всех, за кого он молится, сколько предстоятелю следует превосходить находящихся под его покровительством. А когда он призывает Святого Духа и совершает страшную жертву и часто прикасается к общему всем Владыке, тогда... с кем на ряду мы поставим его? Какой потребуем от него чистоты и какого благочестия? ...Какими должны быть руки, совершающие эту службу, каким должен быть язык, произносящий такие слова, кого чище и святее должна быть душа, приемлющая такую благодать Духа?»⁷.

И твоим первейшим долгом как архиерея Божия да будет молитва о соединении земного с небесным и призывание от Бога на паству твою благословения, освящающего всю ее жизнь.

Ты, возлюбленный брат, сопричтен ныне архиерейскому собору, православному епископству Христовой Церкви.

Святой и богоносный Игнатий поучает, что епископ — в Церкви и Церковь — в епископе. Какое дивное сочетание! Какая нерасторжимая связь! Не может быть преемства апостольского вне Церкви, а где это живое преемство, там Церковь Христова, и живительный ток благодати

орошает каждую часть этого тела Господня, делает ее способной к плодоношению духовному и возвращает чад ее в меру возраста Христова.

Все епископы церковные, союзом любви связуемые и братолюбия держащиеся, хранят истину Христову в Церкви Бога Жива.

Блюди же единомыслие с братьями твоими, в этом единомыслии, живом и действенном, есть сила Христова и слава Церкви. Об этом и молился Великий Архиерей вовеки Господь Иисус, как слышали мы сегодня в евангельском чтении.

Так, возлюбленный брат, наставляемый нашими, соепископов твоих, пожеланиями, укрепленный молитвами Церкви и облагодатствованный Духом Святым, приступай к трудам в вертограде Христовом без боязни и страха, без скорби и печали, но с радостью и в мире душевном.

Пречистая Богоматерь, изобильно являвшая милость Свою ко граду твоему Тихвину, да будет твоей усердной Заступницей, и покров Ее державный да простирается над тобой, укрепляя твои силы, подавая мудрость и полагая мысль благу на сердце в часы недоумений и тревог.

Вступай же на указанную тебе от Всеблагого Промыслителя Бога стезю и иди в путь твой, радуясь о Христе Иисусе, Господе нашем.

А теперь по чину священнодействия прими архипастырский жезл и благослови предстоящих людей нашего богоспасаемого града, которые усердно молились о благодатном твоём освящении.

Примечания

- ¹ *Святитель Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. С. 461.*
- ² *Святитель Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 28.*
- ³ *Святитель Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. С. 457.*
- ⁴ Там же. С. 460.
- ⁵ Там же. С. 463.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Там же. С. 462.

**РЕЧЬ ПРИ ВРУЧЕНИИ ЕПИСКОПУ
ЗАРАЙСКОМУ ЮВЕНАЛИЮ*
АРХИЕРЕЙСКОГО ЖЕЗЛА****

Преосвященный епископ Ювеналий, сотаинник благодати Святого Духа, сопричастник в служении апостольском и возлюбленный брат!

Действием всемогущества Божия в совершенном над тобой священном рукоположении во епископа ты принял небесную благодать, исполнился Духа Святого, отныне сугубо почившего на тебе через молитву церковную и возложение рук нас, недостойных zde присутствующих соепископов, которым, как и всем преемникам святых апостолов, по бесконечной милости Бога нашего, несмотря и даже вопреки человеческому несовершенству и немощи каждого из них, во исполнение обетования Христова о пребывании Его с Церковью до скончания века, дана власть преподавать другдругоприимательно этот божественный дар и освящать избранников Святой Церкви.

Отселе ты стал звеном той бесконечной цепи преемства, которая началась со святых апостолов и будет продолжаться до скончания века.

Неповторимый в своем событии день Пятидесятницы, когда апостолы во всей полноте восприняли Святого Духа, сошедшего на них в виде огненных языков, повторяется снова и снова в своем действии и значении каждый раз, когда, изволением того же Вседействующего Утешителя, Святая Церковь поставляет апостольских преемников. И хотя мы не видим сходящих с неба огненных языков, мы тем не менее знаем, ибо верую ходим,

* Ныне митрополит Крутицкий и Коломенский, председатель Синодальной комиссии по канонизации святых.

** Произнесена в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры г. Ленинграда 6 ноября 1966 года.

а не видением (2 Кор. 5, 7), что всегда при этом является то же всеосвящающее действие Божественной всемошной благодати, что Дух Божий изливается и почитает на епископах и научает их право править слово Христовой истины.

Наша Святая Церковь — Церковь апостольская. Она именуется так потому, что неповрежденно хранит веру, переданную ей апостолами, и учение, полученное ими от Самого Бога-Слова.

Она именуется так потому, что преемство благодати священства от святых апостолов пребывает в ней.

Она именуется так потому, что и сама она, Христова Церковь, продолжает апостольское служение, простирая свой глас к человеческому роду и призывая и убеждая людей Божиих со всех житейских путей прийти под ее материнский кров и наполнить дом Отца Небесного (Лк. 14, 23), чтобы вкушать Божественную трапезу, дающую жизнь вечную. Церковь Христова, имея свое посланничество от Бога, и сама посылает своих избранных сынов быть провозвестниками благой вести о спасении мира и милосердии Божиим.

Многочастне и многообразне, и под сенью закона, и в дни благодати Завета Нового Господь посылал Своих избранных, чтобы явить через них людям милость Свою.

Так, повинаясь вышней воле, сказавшей «иди», Авраам оставил землю отечества (Быт. 12, 4), и по прошествии многих лет он снова внял голосу Божию и пошел в путь, чтобы исполнить реченное о сыне своем — Исааке, и воспринял сугубое благословение не только себе, но и всем народам земли (Быт. 22, 16–18). С трепетным благоговением, получив откровение при купине, Моисей повиновался повелению Божию идти в землю рабства и послужить избавлению и свободе избранного народа.

Сам Господь послал Иисуса Навина для служения людям, сказав: «Встань, перейди через Иордан сей, ты и весь народ сей, в землю, которую Я даю им» (Нав. 1, 2).

Чтобы избавить народ свой от рук супостатов, пророчица Девора воззвала к Вараку, сказав, что Господь Бог Израилев повелевает ему пойти, взойти на гору Фавор и ополчиться на противных (Суд. 4, 6–7).

Когда сынам израилевым снова потребна была помощь свыше через избранника Божия, Ангел предстал

Гедену и сказал: «Господь с тобою, муж сильный!.. Иди... и спаси Израиля»... (Суд. 6, 12, 14).

Так вся история спасения человеческого рода повествует нам о том, что Господь, Который мертвит и живит, посылает во времена свои и Иеффая, непотребного для современных ему людей, и назорея Божия от чрева матери — Сампсона, и посвященного Богу прежде рождения Самуила.

А как не оказать о братолюбии Ионафана и Давида, которое было прообразом любви евангельской, той любви, которая не ищет своего, никогда не перестает и заставляет его полагать душу за друзей своих.

Таково было призвание пророков и сильных духом мужей, о них же ныне память творит Святая Церковь. Они — и подобные им — верою побеждали царства, творили правду, получали обетования, заграждали уста львов, угашали силу огня... Те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли (Евр. 11, 33, 35, 38).

Когда же Единородный Сын Божий пришел на землю, чтобы сокрушить грех и спасти человека, мы снова видим, как Он избирает тех, кого хочет (Иоан. 13, 18), и посылает их творить Его волю: рыбаки призываются быть ловцами человеков, мытарь становится евангелистом и великим купцом человеческих душ, дышащий угрозами Савл, приняв избрание не от человек, но званный свыше, по указанию Божию в Дамаске приемлет Духа Святого и становится апостолам народов. Так и до наших дней перст Божий указывает тех, кто должен идти и служить ему.

Через все века звучит слово Христово, обращенное к апостолам, ко всему преемству их и к тебе, возлюбленный брат: «Вот, я посылаю вас» (Мф. 10, 16). Златые же уста великого святителя Иоанна так объясняют это: «Не смущайтесь, — говорил Господь, — что Я вас посылаю, как овец среди волков, и повелеваю, чтобы вы были, как голуби. Я мог поступить иначе: Я мог не попустить претерпевать вам какое-либо зло и не предавать вас, как овец волкам; Я мог сделать вас страшнее львов. Но лучше этому быть так: это и вам приносит более славы, и Мою возвещает силу»¹.

Твоя душа, услышав божественное звание, как только прошли детские годы твои и наступила юность, влекла

тебя, чтобы идти и служить Святой Церкви. Поучаясь богословской мудрости, ты принес монашеские обеты Создателю и усердно трудился там, куда направляло тебя священноначалие твое. Ныне, в день твоей Пятидесятницы, восприими в сердце твое слова Христа Спасителя, сказанные апостолам перед вознесением на небеса: «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый, и будете Мне свидетелями... даже до края земли» (Деян. 1, 8). Ныне ты получил освящение свыше, ныне ты исполнился божественной благодати Духа, Который сошел на тебя, и отселе ты — свидетель Христов.

Мы знаем, что свидетель — это тот человек, который утверждает правду, ибо он знает только ее и ей одной служит. Свидетельствуя же о Христе, помни, что противоречие между словами, возвещающими Его, и делом, не соответствующим Евангелию Его, не будет уже верным свидетельством, но лжесвидетельством, которое есть преступление пред людьми и мерзко пред Богом, как грех.

Свидетельствуй же доброй совестью твоей Живого Бога, в Троице славимого, и Единородного Сына Божия, Своей волей воспринявшего человеческую плоть и ставшего Сыном Девы, совершенным Богочеловеком, чтобы воссоздать падшего человека.

Размышляя о Боговоплощении и всестороннем значении его для человеческого рода, познавай сам и других научи, что Господь Иисус Христос воистину есть путь, истина и жизнь и что к Отцу Небесному можно прийти только через Него, через сопричастие к Его Богочеловеческому Телу — Святой Церкви.

Возвещение о Сыне Божием, во плоти пришедшем в мир для спасения мира, да будет средоточием твоего благовестия в предстоящем служении и апостольстве, а для успеха твоего служения и апостольства нужны «великая и совершенная вера, в большей мере Божие содействие, но не в малой также, как убежден я, — утверждает богомудрый пастырь святитель Григорий Богослов, — собственная наша ревность, выражаемая и действительно оказываемая словом и делом»².

Ты возвестил нам, что ум и душу твою в предстоящих трудах особо влекут единство и мир. Соединенные

вместе, они образуют одно предсмертное завещание Бого-человека Христа Спасителя, Господа нашего, Который заповедует их и молится о свершении изреченного им. Мы знаем, сколь велика скорбь, когда последователи Христовы, ближние и братья, вместо пребывания в любви разделены и разобщены или враждуют друг с другом. С горечью хочется воскликнуть тогда с апостолом Павлом: «Разве разделился Христос?!»

Стремление к единству всего стада Христова, всего наследия Божия, искание путей к этому единству благословенны, и тот становится сыном Божиим, кто ищет братьев своих во Христе, ибо созидает тем глубокий мир, который простирается далеко и за пределы церковные.

А мир! Сколь возжелен он для всех людей, сколь благословенны подвиги утверждающих мир в человеческих сердцах, во взаимном общении близких и среди всех людей, живущих на земле! Мир! «Ничего нет равного ему, поэтому мы молимся и всюду просим мира в церквях, мира в молитвах, в прошениях, в приветствиях... Почему? Потому, что он — мать всех благ и основание радости»³.

В предстоящем твоём епископском делании, в служении строению тайн Божиих часто обращай твою мысль к твоему духовному стаду, пастырем которого ты будешь являться, и имей пред собой образ Церкви апостольской, где было одно сердце и одна душа (Деян. 4, 32). Епископ — предстоятель своей церковной общины, которую составляет народ Божий и благочестивый клир, и когда вся такая малая поместная Церковь являет собой воистину один организм, тогда любовь Божия торжествует и утверждает-ся. А когда епископы в Церкви хранят нерушимый союз единокровия и любви, тогда бывает настоящее единство исповедания веры и прославляется Единый Бог, в Нераздельной Троице славимый.

Пусть же, возлюбленный брат, эти слова, обращенные к тебе, сохранит твое сердце. Ты же сотвори так, как обещал это сделать, «как исповедал пред нами свои мысли и стремления, как и научен был в училище богословского ведения этого града. Назидай себя примером многих и советом их, обогащай себя опытом жизни, собирая от мира, как пчела, сокровище духовное.

Не смущайся тем, что ты молод. Всякий возраст призывает Господь на служение Свое. Среди Божиих пророков видим мы почтенных летами Исаяю, и Илию, и Елисея, а также юных Иеремию и Даниила и трех отроков; Божественный Учитель Господь Иисус Христос призвал в зрелом возрасте Петра и Андрея, и Он же повелел идти за Ним и начинающим жизнь Филиппу и возлюбленному ученику Иоанну.

«Будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте... Не неради о пребывающем в тебе даровании» (1 Тим. 4, 12, 14), и тогда, как говорил великий апостол юному епископу-ученику, «никто да не пренебрегает юностью твоею» (1 Тим. 4, 12).

Приняв ныне возложенное на тебя бремя учительства в Церкви, неси его легко, будь священнодействитель дома Божия, исполняя Евангелие Христово, а в правлении твоём церковном да сочетаются милость, и истина, и мудрость соборного рассуждения.

Теперь же, возлюбленный брат, прими этот жезл, знаменующий власть и служение епископа, являющий также и образ неоскудевающей благодатной помощи Божией, которая немощное исцеляет, а оскудевающее восполняет и делает совершенным, и благослови предстоящий народ, который вместе с нами возносил молитву о схождение на тебя благодати Божественного Духа и о предстоящем служении твоём в Церкви Христовой.

Примечания

¹ *Святитель Иоанн Златоуст. Беседа XXXIII на Евангелие от Матфея.*

² Слово 3, в котором святитель Григорий Богослов оправдывает удаление свое в Понт, по рукоположении в пресвитера, и потом возвращение оттуда, также учит, как важен сан священства и каков должен быть епископ.

³ *Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на II Послание св. ап. Петра. Глава 1.*

**РЕЧЬ ПРИ ВРУЧЕНИИ ЕПИСКОПУ
ВЫБОРГСКОМУ КИРИЛЛУ*
АРХИЕРЕЙСКОГО ЖЕЗЛА****

Преосвященный епископ Кирилл, наш возлюбленный брат, сослужитель и сорботник в строении Тайн Божиих, хранении веры евангельской.

Пастыреначальник, Спаситель мира, при земной жизни Своей избравший тех, кого Сам хотел, для соблюдения Его истины, возвещения ее в мире и для освящения людей, которые принимают эту истину в свое сердце и разум, призвал тебя последовать примеру апостолов и святителей, чтобы созидать и пасти Церковь Христову, которую Он приобрел Себе Своею Пречистою Кровию (Деян. 20, 28).

А чтобы служение твое было исполнено силы и истины, Он и тебе, как и тем ученикам, даровал тот же Божественный дар Духа Святого. Не в сильном шуме как бы от несущегося ветра, не в явлении разделяющихся огненных языков произошло освящение твое, в котором та же, что и у апостолов, Божественная благодать через посредство нас, недостойных преемников их, через нашу скромную молитву и возложение наших немощных рук коснулась тебя, осватила и запечатлела навеки. Этот дар благодати один и тот же во все времена, та же сила его, то же значение и действие, как и Сам Господь Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же (Евр. 13, 8).

Дух Святой снизошел на тебя, почил на тебе и будет пребывать с тобою, если с этого момента великодействия Божия ты будешь возгревать полученный тобою дар напряжением воли твоей, избирающей добро, исторгающей зло из

* Ныне митрополит Смоленский и Калининградский, председатель Отдела внешних церковных связей.

** Произнесена в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры г. Ленинграда 14 марта 1976 года.

сердца и не допускающей его в поступках, а также сердечной молитвой, любовью, горящей к Богу и людям, и желанием всего себя отдать Спасителю мира, Его служению, Его благовестию. Особое действие промыслительной и освящающей Десницы Троицкого Бога усматривается относительно тех, кого избрал Господь для служения спасению людей Своих.

Небесный Отец Сам привлекает тех (Ин. 6, 44), кого избрал Единородный Его Сын (Ин. 15, 16), а Дух Святой освящает их и подает им благодатную силу, которая умножает их собственные дарования, возвышает их, исцеляет от человеческой немощи, восполняет недостающее в них и направляет их к осуществлению Небесной воли.

Божие промысление стремится привлечь всех людей земли к жизни вечной, а жизнь вечная в том, чтобы они знали Единого Истинного Бога и посланного Им Иисуса Христа (Ин. 17, 3), Который сказал: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14, 6).

И потому воля Господа Иисуса Христа такова, чтобы знание о Нем, а затем и благодатная жизнь с Ним и в Нем как можно больше распространились среди людей. Для этого избрал Он Своих учеников и посылает их возвещать о Нем людям и при этом говорит; слушающий вас Меня слушает, принимающий вас Меня принимает, а принимающий Меня принимает посланного Меня Отца (Мф. 10, 40), а отвергающий вас Меня отвергает, а Меня отвергающий отвергает посланного Меня (Лк. 10, 16).

Воля Господа Иисуса Христа такова, чтобы служение благовестническое, служение апостольское, служение пастырское, продолжаясь до скончания века, сохраняло бы с Ним особую связь; Он обещает постоянное пребывание с теми, кто возвещает в мире Его слово, а они, укрепляемые силою свыше, должны присутствие Христова распространять бесконечно за пределы их круга до края земли.

И по мере умножения спасающихся и приложения их к Церкви, начиная с Матфия, указанного Богом, все более и более расширялось число тех, кто становился свидетелем о Распятом и Воскресшем Спасителе мира, принимая жребий посланничества через посредство Его учеников, чтобы по возможности все люди приняли имя Христово и призвали, и прославили Небесного Бога Отца сердцем и жизнью своей.

Но «как призывать Того, в Кого не уверовали? — восклицает святой апостол Павел. — Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы?» (Рим. 10, 14–15),

И Божественному смотрению было угодно, чтобы ученики и апостолы Христовы, посланники Богочеловека, Кому дана всякая власть на небе и на земле (Мф. 28, 18), оставляли после себя преемников, которые, будучи названы епископами, смотрителями и блюстителями в Святой Церкви, воспринимали бы всю полноту посланничества, освящения, служения и власти для довершения неоконченного (Тит. 1, 5).

Таким преемником и наместником апостольским поставил сегодня тебя Пастыреначальник и Божественный Глава Церкви Господь Иисус Христос. Отныне тебе предстоит служение епископское в подражание Доброму Пастырю, а пастырь, как знаем мы, это тот, кто заботится о вверенных ему и защищает их, кто находит для них наиболее безопасные пути, кто идет впереди и ведет, вместе с тем пастырь — тот, кто доступен и близок.

Пастырь охраняет врученных ему от хищников, для нахождения слабых и затерявшихся он готов положить свою душу. У такого пастыря авторитет неоспорим и велик, его источник — любовь, преданность и доверие. Пастыри церковные в заботе о спасении врученных им являются блюстителями Божественного откровения, которое Церковь Христова хранит и передает из века в век в целостности и не-поврежденности, что обеспечивается единомыслием и союзом любви, которыми связуются все епископы Церкви во Вселенной. По примеру Господа, сказавшего Своим ученикам: «Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня» (Ин. 7, 16), апостолы, а затем их преемники возвещают слово не свое, но Христово, и они верно хранят это слово. Сам Воскресший Христос действительно оставался и пребывал с апостолами в дни жизни их, Он остается и пребывает с их преемниками, чтобы учить их всему (Ин. 14, 26) и наставлять на всякую истину (Ин. 16, 13), которая возвещается ими в Церкви во всей полноте.

Отныне и ты участник хранения этой истины, тщательно же храни преданное тебе (1 Тим. 6, 20), повторяем мы сегодня апостольские слова, храни древнее и нестаре-

ющее богатство евангельской веры и все современное в жизни церковной проверяй тем, как то было в минувших веках, когда Церковь была Едина и Нераздельна, когда доблестный сонм святых отцов и учителей словом и жизнью осуществлял Евангелие.

Как верили искони везде, все и повсюду, так все должно быть и сейчас неизменно в основах веры и благочестия, но вместе с тем в каждое время необходима открытость к современной жизни, нужно осмысливать и освещать светом веры все, что происходит в мире. Доброжелательное внимание должно иметь и при наблюдении течения богословской мысли сегодня, отмечая все новое, доброе, раскрывающее вечную правду, данную откровением Бога для всех народов. И в наше время, как и всегда, мы должны уяснять для себя и для паствы, что у нас вечно и неизменно, а что принадлежит к преданиям временным и носит местный характер. Об этом особенно говорю я тебе, ректору академии — духовной школы, где не только формируются и получают образование будущие служители Церкви, но где развивается богословие — наука, посредствующая между Богооткровенным учением и человеческим разумом, наука, помогающая утверждать и раскрывать в сознании людей всех времен Богочеловеческий образ Христа — источник спасения всего мира, основание настоящей и будущей жизни.

Епископ — хранитель мира церковного. Он должен быть миролюбивым, незлобивым, с кротостью наставляющим противников (2 Тим. 2, 24–25), примиряющим и соглашающим спорящих. Епископ в своей малой Церкви Поместной является центром жизни, и без него, как учит Богоносный священномученик Игнатий, ничто нельзя делать: ни составлять собрание, ни возносить молитву.

И если качества епископа высоки, если он воистину пастьрь, если он право правит слово евангельской истины, тогда созируется вокруг него мир, кругом него нет разделений и разномыслий. Единодушные же всех епископов между собой — основа спокойной, нормальной жизни церковной в любви и единстве.

Таким епископом должен ты быть, если хочешь причастия жизни Небесной, ибо Господь дает венец жизни

вечной горящему верою и любовью к Нему. Таким епископом помощью Божией сможешь ты быть.

Я так говорю потому, что мне ведомы сила призвания твоего, настроения и желания твои, мне известен тот внутренний пламень, с которым ты служишь Спасителю мира.

Таким пришел ты в духовную школу, таким стал ты священномонахом, таким был ты на всех послушаниях, куда направляла тебя Десница смотра Божия. Послушания, которые ты проходил, и для людей с годами и жизненным опытом были бы серьезны, и трудны, и сложны, нелегки они были и для тебя в юные годы твои, но силы твоего существа, отданные навсегда Святой Церкви, ты посвящал без остатка порученному тебе делу и был верный сын послушания. Будь таким до конца твоих дней, совершай Божие дело, врученное твоему попечению, в искренней простоте и с сердечным усердием. Служи Богу твоему так, как служили Ему все избранные Им.

О ком скажу сейчас я тебе?! Чей пример приведу?! Вот некоторые из множества их: Ной — непорочный и праведный; Авраам — твердый в вере и любви своей к Богу; Моисей — изводящий из рабства избранный народ на свободу; Давид — взятый от овец отца своего (Пс. 151, 4), помазанный елеем помазания Господня и проходящий служение вождя, пророка и псалмопевца; юный Иеремия — не умеющий говорить, пророчествует и служит спасению людей.

И ты, возлюбленный, уподобляйся в непорочности Ное, в верности Богу подражай Аврааму, всегда будь с людьми Божиими, как Моисей, до последних дней твоих верно служи Господу по примеру Давида, ищи в мире Божией славы, подобно Фесвитянину Илии. Не бойся и не говори: я молод, — обращает к тебе слово Господь, как некогда к Иеремии, — ибо ко всем, к кому пошлю тебя, — говорит Он, — пойдешь, и все, что повелю тебе, скажешь. Не бойся, ибо Я с тобою, чтобы избавлять тебя... (Иер. 1, 7–8). Я привел тебе примеры преданного служения Богу из ветхозаветных писаний, я сказал тебе и о Христовых апостолах, но что скажем мы о примерах из истории Церкви?

Сегодня с особой силой звучат эти примеры; сегодня с особой яркостью красок пред нашим мысленным взором живописуется множество образов корифеев духа; сегодня, в праздник Вселенского Православия, когда мы воспомина-

ли всех, кто подвизался за чистоту веры и жизни церковной словами, писаниями, учениями, страданиями; сегодня, когда мы, по слову апостола Павла, вспоминаем всех тех, кого недостоин весь мир; тех, кто, терпя недостатки и скорби, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли, но Которые верою побеждали царства, ожидая получить лучшее воскресение (Евр. 11, 33–38). И ты, имея вокруг себя такое облако свидетелей, проходи предлежащий тебе подвиг, взирая на Начальника и Совершителя веры Иисуса (Евр. 12, 1–2).

Стой на Божественной страже виноградника Христова и, подобно Аввакуму, слушай, что будет говорить Господь тебе через собственный внутренний твой голос, через знамения времени, через опыт минувшего в Церкви Вселенской, через опыт минувшего в нашей Церкви, Русской Поместной. Помни, что успешно служить делу Божию можно только тогда, когда хорошо понимаешь народ, когда хорошо знаешь его нужды и чаяния.

Послужи же, возлюбленный брат, усердно в родной земле твоей, послужи народу твоему, служи, пока будет биться сердце твое, ибо нет большей любви, чем отдача себя для других, для их блага, спасения и мира.

Сегодня, возложив наши руки на твою главу, мы так молились о тебе: «Ты, Господи, и сего явленного строителя архиерейския благодати сотвори быти подражателя Тебе, истинного пастыря... да совершив души, вверенныя ему в настоящей жизни, предстанет Престолу Твоему непостыдно и великую мзду примет, юже уготовал еси пострадавшим за проповедь Евангелия Твоего». Да сохранит же тебя Господь в мире цела, честна, здрава, долгоденствующа, право правяща слово вечной евангельской истины.

А теперь взойди на это высокое место в храме Троидино́го Бога, с которым связан ты множеством священных воспоминаний, прими архипастырский жезл и призови благословение апостольское на город твой Выборг и на родной тебе Ленинград, в котором возрос ты и воспитался, благослови сограждан твоих и весь предстоящий народ, молившийся с усердием и любовью о твоём освящении и о даровании тебе благодатной силы Духа Святого.

О ПУТЯХ К ОБЩЕХРИСТИАНСКОМУ ЕДИНСТВУ*

Богословствующий ум христианина в недоумении останавливается перед поразительным фактом явного непослушания, а иногда и упорного противления воле Божией, проявляющихся с первых дней христианства и доныне в действиях христиан, направленных к нарушению церковного единства.

Если можно понять, что во «времена неведения» (Деян. 17, 30), до пришествия на землю Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, мы были «врагами (Богу), по расположению к злым делам» (Кол. 1, 21), и противились Ему как пленники диавола, которых он уловил в свою волю (2 Тим. 2, 26), то как можно уразуметь и объяснить противление воле Божией, благой, угодной (т.е. приятной, радостной для самого исполнителя) и совершенной (Рим. 12, 2), теперь, когда в Воплотившемся Слове Божиим открылся нам неисчерпаемый источник благодати и истины (Ин. 1, 17), когда мы получили подлинную свободу детей Божиих (Рим. 8, 21) и «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 6, 5)?!

Как постоянный укор нашей совести, звучат кроткие слова первосвященнической молитвы Христовой: «Отче Святей! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17, 11, 21).

Как постоянное напоминание о нашем священном долге, которого мы не выполнили, обращено к нам полное мольбы и нежного сострадания апостольское увещание:

* Доклад, прочитанный 20 сентября 1965 г. на богословском факультете Хельсинкского университета.

«Дополните мою радость... будьте единомысленны и единомысленны» (Флп. 2, 2).

Наконец, как горький плод наших разделений, мы со скорбью сознаем невозможность с полной и должной силой выполнять наше многостороннее служение человечеству и, в частности, святое послушание миротворчества, ибо наши внутренние разногласия неизбежно дают отзвуки и в нашей внешней деятельности, — отзвуки, ослабляющие благотворное влияние христианского учения на человечество и подрывающие, в известной степени, нравственный авторитет христианства.

И если мы не хотим быть «сынами противления» (Еф. 5, 6), если сердце наше горит желанием, чтобы имя Божие прославлялось, а не хулилось по нашей вине, если мы стремимся быть добрыми и верными строителями Таин Божиих и созидателями Царства Христова, то постоянной заботой каждого христианина должно стать искание путей и средств к наиболее тесному и живому братскому общению, которое наивысшей своей степени достигнет тогда, когда все последователи Христовы придут «в единство веры и познания Сына Божия» (Еф. 4, 13).

Чтобы бороться с болезнью, необходимо прежде всего определить ее и выяснить порождающее ее начало. Чтобы найти пути к преодолению вероисповедных разногласий, нужно указать основные причины их возникновения.

Не буду утруждать ваше внимание детальным исследованием сложного комплекса исторических, психологических и иных причин, вызвавших к жизни то явление, которое обычно принято называть «разделением Церквей». Думаю, что вполне достаточно указать *две* главные причины, которые с древнейших времен лежали в основе всех внутрицерковных распрей, расколов и разделений.

Первой причиной нарушения церковного единомыслия было *непослушание истине*, бравшее свое начало в еще не изжитом греховном образе мышления. Вкусив от сладости богооткровенного учения, человек, еще не укоренившийся в духовной жизни, был склонен «безрассудно надмеваться плотским своим умом» (Кол. 2, 18) и становиться непризванным учителем, проповедующим «в премудрости слова» (1 Кор. 1, 17), уклоняясь «от простоты во

Христе» (2 Кор. 11, 3). В апостольские времена таковы были «потерпевшие кораблекрушение в вере Именей и Александр», доведшие свое богословствование до богохульства (1 Тим. 1, 19–20). Таков был и Диотреф, «любивший первенствовать» и дерзавший противиться самому апостолу любви (3 Ин. 9).

В меньшей степени человек, у которого плоть преобладает над духом, причинял вред, когда дело не доходило до явного противления авторитету Церкви и ограничивалось «умствованиями», которые хотя и не украшали христианского учения, но к которым Церковь относилась терпимо, поскольку они не претендовали на равенство с подлинно церковным учением. Таковы, видимо, были богословы, еще в апостольское время строившие хотя и на истинном основании, но из таких малоценных материалов, как сено и солома (1 Кор. 3, 12). Таковы умозрения некоторых оригенистов. Таковы, наконец, многие излишества так называемой богословской схоластики на Западе и отчасти на Востоке.

Итак, первой из двух главных причин церковных разномыслий и разделений были непослушание истине, вверенной Церкви Христом чрез апостолов для бережного хранения и непогрешимого истолкования. Это непослушание доходило иногда до прямого неповиновения авторитету Церкви, нередко оно заключалось просто в «немощи» человеческого разума, склонного смешивать результаты своих умозаключений с существом богооткровенной истины. Это последнее не было, собственно, противлением истине, но объективно оно все же означало недолжное отношение к истине, непослушание ей, пусть даже и бессознательное.

Второй причиной нарушения церковного единомыслия был *недостаток любви*. Вследствие нравственного несовершенства многих христиан они нередко погрешали против истинного братолюбия, ставя свое мнение на первый план и унижая мнение других. Такие взаимоотношения и являлись той благоприятной почвой, на которой любое естественное расхождение в мнениях легко превращалось в разрушительный пожар ожесточенных споров, в разгаре которых личные ошибки и заблуждения быстро превращались в настоящие еретические доктрины или в закоренелые предрассудки определенных на-

правлений и школ. Свободное восприятие истины и даже некоторые разномыслия во второстепенных вопросах полезны для нормальной жизни Церкви при единстве взглядов в существенном и главном, при сохранении живой и действенной любви во всем, дабы открылись между чадами Церкви искусные (1 Кор. 11, 19), но недостаток братской любви обращает эти необходимые явления в «страсть к состязаниям» и в «пустые споры между людьми... чуждыми истины» (1 Тим. 6, 4–5).

Итак, вторая главная причина церковных соблазнов и разделений заключается в отсутствии *нелицемерного братолюбия*, вследствие чего происходит глубокое извращение процесса развития духовной жизни христиан, утрачивается истинная свобода, подрывается законный авторитет, укореняются возникшие заблуждения и церковная почва засеивается семенами далеко идущих разделений.

Послушание истине и искреннее братолюбие одинаково необходимы для христианского единомыслия и тесно связаны одно с другим. Святой апостол Петр научает нас, что через послушание истине наши души очищаются к нелицемерному братолюбию (1 Пет. 1, 22), и он же в другом своем послании предупреждает нас, что только при наличии братолюбия мы «не останемся без успеха и плода в познании Господа нашего Иисуса Христа» (2 Пет. 1, 7–8), а, следовательно, пребудем в должном и спасительном послушании истине.

Братолюбие без послушания истине легко может обратиться в сентиментальную наклонность к беспринципным компромиссам в области вероучения, основанным на богословском догматическом минимализме и даже полном адогматизме. Напротив, стремление оказывать послушание истине при забвении братолюбия часто обращается в сухой и бессердечный ригоризм, мелочное «оцеживание комара» (Мф. 23, 24) и самодовольное богословствующее фарисейство.

Перейдем теперь к поискам способов лечения болезней нашего христианского разделения.

В православной литургии перед самым началом ее важнейшей части, которая называется «евхаристическим канон», все верные — христиане, стоящие в храме, поют Вселенский Никео-Цареградский Символ веры, свидетель-

ствуя тем самым свое полное единомыслие друг с другом и со всей Вселенской Христовой Церковью в вопросах веры. Непосредственно же перед пением Символа диакон возглашает замечательное обращение ко всем присутствующим: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы», которое тотчас хор заканчивает словами: «Отца, и Сына, и Святого Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную!»

Это обращение, ежедневно повторяемое во множестве православных храмов на протяжении многих веков, является священным заветом Церкви Христовой и в то же время ее глубочайшим убеждением в исключительно важном значении братолюбия для созидания и поддержания христианского единомыслия и единства в вере. «Возлюбим», то есть через постоянное нравственное усилие побудим себя все глубже и глубже входить в состояние непрестанной деятельной братской любви. Приблизимся к Богу не сами по себе, не в одиночку, не ради своего только личного спасения, а как соединенные неразрывной любовью друг к другу дети одного Небесного Отца. Пробудим в себе жажду спасения не индивидуального только, но всецерковного, всехристианского, в меру наших сил подражая той любви, которая выражена в словах апостола Павла: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих» (Рим. 9, 3).

Если «во всяком народе боящийся Бога и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10, 35), то неужели можно допустить мысль о том, будто в народе Божием, в среде христиан, чья-либо душа теряет свою великую ценность в очах Божиих, если даже представим себе, что она идет не самым благонадежным путем в силу условий своего рождения и воспитания в недрах того или иного конфессионального общества?!

Мы признаем свою Святую Церковь наиболее истинной. Но не должен ли каждый из нас помнить и ясно сознавать, что истина, которой мы обладаем, или — лучше сказать — которая обладает нами, досталась нам не в результате какой-либо нашей заслуги и принадлежит не столько нам, сколько нашим братьям, нашим ближним, которые ее не знают или не вполне знают, но которые могут познать ее через посредство нашего смиренного и самоотверженного служения им?

Далее. Разве не должны мы сознавать, что та *частичная* истина, которой владеют христиане других исповеданий, имеет огромное значение для всего христианства в целом? Точно так же, признавая истинным священство только своей Святой Церкви, имеем ли мы какое-либо моральное право признавать ничтожными иные способы и средства, хотя бы частичного благодатствования, находящиеся в распоряжении других христианских обществ, — такие, как всеобщее священство, о котором говорит святой апостол Петр (1 Пет. 2, 5, 9), основанное на личном благочестии, общении со Христом и т.п.? Разве можно забывать о том, что «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8)?

Размышляя о тех событиях, которые, как обычно считают, привели к разделению Церквей (события 1054 года в Константинополе, события Реформации), не должны ли мы принять в расчет то обстоятельство, что исторические пути Церкви Христовой находятся под неусыпным промыслительным воздействием Божиим? Думается, что разрушить церковное единство не столь легко, как это может показаться на первый взгляд. Ведь взаимные отлучения этого мрачного периода — это еще не суд Божий и не окончательное рассечение Церкви и не окончательный разрыв ее частей... И кто решился бы категорически утверждать, что в различных путях, которыми Господь попустил идти христианам разных конфессий, есть только один грех и противление воле Божией? Не должны ли мы, скорее, думать, что, помимо несомненного греха, с провиденциальной точки зрения, в этом хождении различными путями *до времени* заключено и некоторое благо, которое откроется в свое время, по окончании разделений?

Исходя из всех этих соображений, не должны ли мы всемерно стремиться к тому, чтобы изо дня в день возрастало в нас ощущение неразрушимого братства между всеми христианами; чтобы посредством взаимной молитвы, встреч, собеседований и иных форм нашего взаимообщения неуклонно совершалось улучшение всех без исключения межконфессиональных отношений и чтобы все более и более возрастало в нас желание взаимно служить друг другу и взаимно обогащаться духовным опытом наших Церквей.

Большое значение в деле приближения к вероисповедному единству имеет богословский «диалог». Дух искреннего братолюбия должен доминировать и в этой области. Этому учит нас пример великих учителей и святителей древней Вселенской, неразделенной Церкви.

Святитель Василий Великий, как известно, действуя в духе мудрой уступчивости, не порывал общения с теми богословами, которые в общем стояли на православных позициях, признавая Божеское достоинство Святого Духа, но вместе с тем не решались словесно исповедать Его «Богом» на том лишь основании, что вербально такое исповедание не содержится ни в Священном Писании, ни в тексте Никейского Символа веры. И хотя такое поведение святого Василия вызывало нарекания некоторых ригористов, в действительности оно гораздо успешнее привлекало к истинной вере колебавшихся, чем это могли бы сделать все блестящие приемы богословской диалектики того времени. Святитель Василий любил мир во всем, в том числе и в богословских дискуссиях. Он говорил: «Я порешил не пренебрегать никаким трудом и не бояться пользоваться никаким смиренным словом и делом и потому не уклонюсь ни от какого бремени, чтобы только мне достигнуть награды, обещанной миротворцам».

Так же смотрел на богословские дискуссии и златословесный учитель Церкви святитель Иоанн. Он считал, что эти дискуссии должны быть не взаимно ожесточающими встречами, а целеустремленным братским собеседованием, как мы теперь сказали бы, «диалогом», основанным на искренности и любви, на глубокой и совершенной верности апостольскому преданию. «Я, — говорил святой Иоанн Златоуст в своей вступительной речи по возведении его на архиепископскую кафедру Константинополя, — ненавижу ожесточение в богословских спорах... Я готов, скорее, подвергнуться невежественной клевете, которую взводили на Великого Василия, будто его учение подобно реке, сбегавшей со скал, чтобы укрыться в песках, чем допустить раздражительные разногласия. Богословские споры оказываются несравненно более слабым доказательством Православия, чем простая беззаветная преданность вере»¹.

Я уже говорил о том, что одним из видов непослушания истине еще с древних времен было основанное на «немощи»

человеческого разума смешение собственных умозаключений с существом богооткровенной истины. Так возникали и утверждались учения, которых не знала древняя Вселенская Церковь и которые не имеют бесспорного основания ни в Священном Писании, ни в Священном Предании. Так извращались и затем отвергались некоторые, несомненно, все-ленские и существенные догматы Церкви.

Уже в глубокой древности отцы Восточной и Западной Церкви проводили и подчеркивали разницу между догматом и богословским мнением. Если, по выражению Викентия Лиринского, «догматам не свойственно подвергаться какому-либо изменению, усечению или уродованию»² и, по утверждению святого Василия Великого, «догматы непреложны»³, то относительно богословских мнений святитель Григорий Назианзин говорит: «Здесь и удачно высказаться небесполезно, и промах сделать безвредно»⁴.

Вполне естественным и единственно возможным путем к воссоединению христиан различных исповеданий в единстве веры является возвращение к догматическому учению древней, неразделенной Церкви эпохи Вселенских Соборов. В самом деле, ведь если Церкви вверено хранение Божественного Откровения и поручено проповедовать Евангелие всей твари, то несомненно, что ей дана и способность правильно понимать и непогрешимо истолковывать это Откровение. Именно в этом смысле Церковь и именуется «столпом и утверждением истины» (1 Тим. 3, 15). Если, далее, нет возможности прийти к соглашению относительно того, где пребывает дар непогрешимости после разделения Церквей, то, напротив, общее признание в качестве непогрешимой хранильницы и истолковательницы Божественного Откровения древней, неразделенной Церкви является не только естественным, но и совершенно необходимым, так как в противном случае пришлось бы стать на позицию неверия в обетования Христа Спасителя о пребывании Его с Церковью до скончания века и о даровании ей Духа Истины.

Признание за критерий вероучительного единства догматического наследия древней, неразделенной Церкви налагает, конечно, на всех без исключения христиан, признающих этот критерий, следующие два обязательства:

- *первое*: в случае, если будет доказано, что их Церковь в период после разделения Церквей уклонилась от догмати-

ческой почвы древней, неразделенной Церкви чрез провозглашение «новых» учений или чрез отрицание истин веры, несомненно признававшихся за догматы в неразделенной Церкви, они должны иметь мужество исправить свою ошибку.

- *второе*: все без исключения Церкви в интересах достижения вероисповедного единства должны быть готовы к объективной проверке своих символических книг, школьно-богословских доктрин и укоренившихся представлений с тем, чтобы отделить несомненные догматы от богословских мнений, хотя бы даже и весьма благочестивых и полезных. Не отказываясь от последних, любая Церковь в основу братских дискуссий, имеющих целью прийти к соглашению в вопросах веры, в качестве необходимого единства должна полагать только бесспорные догматы, признававшиеся неразделенной Церковью.

Чтобы пояснить позицию Православной Церкви в отношении этих обязательств, я хочу теперь привести высказывания православных церковных деятелей и богословов.

В 1872 году один из видных русских богословов, принимавших непосредственное участие в попытках сближения со Старокатолической Церковью, профессор И. Т. Осинин, выступая в заседании «Общества любителей духовного просвещения», говорил: «Мы должны приветствовать наши сношения с Старокатолической Церковью, так как члены ее приглашают нас к богословской работе высокой важности. Прежде всего они приглашают нас отдать себе отчет в том, что в наших верованиях мы должны признать неизменным, составляющим, в качестве обязательного закона, достояние Вселенской Церкви, и в том, что имеет лишь временное и местное значение... Весьма важно установить границы этих двух сфер; это разграничение укажет нам... основы для объединения между нами и другими христианскими вероисповеданиями»⁵.

О взглядах на тот же предмет других Православных Церквей достаточно ярко свидетельствуют высказывания, содержащиеся в известном «Окружном патриаршем и синодальном послании Константинопольской Церкви по поводу энциклики папы Льва XIII о соединении Церквей» от 20 июня 1894 года. «Для осуществления благочестивого желания единения Церквей прежде всего нужно, чтобы определено было одно общее начало и основание, а тако-

вым твердым общим началом и основанием может быть не что другое, как учение Евангелия и семи Вселенских Соборов. Восходя, следовательно, к этому учению, общему Церквам Востока и Запада до разделения, мы должны исследовать, с искренним желанием узнать истину, во что веровала тогда неразделенная на Востоке и Западе Единая, Святая, Кафолическая и Православная Апостольская Церковь Христова, и должны содержать это неповрежденным и неизменным. Все же то, что в последующие времена прибавлено или убавлено, каждый имеет священный и непременный долг, если искренне желает славы Божией, а не своей собственной, в духе благочестия *исправить*, имея в виду, что, надменно упорствуя в повреждении истины, он принимает тяжелую ответственность пред нелицеприятным престолом Христа. Говоря это, мы отнюдь не разумеем различий, относящихся к чину священных последований и касающихся песнопений или священных одежд и т.п., что и при своих отличиях, как в древности, всего менее нарушает существо и единство веры; но разумеем те существенные различия, которые относятся к богопреданным догматам веры и богоучрежденному каноническому устройству управления Церкви...

И ради этой священной цели единения Православная Восточная Кафолическая Христова Церковь готова принять всецело, если что-нибудь случайно исказила или не сохранила, все то, что до девятого века исповедовала единогласно Восточная и Западная Церковь»⁶.

Конечно, работа по пересмотру всего огромного богословского наследия древней, неразделенной Единой Церкви весьма трудна и требует немалого времени. Однако то, что действительно вызывалось жизнью и потребностью облегчить достижение единомыслия и создать благоприятную атмосферу во взаимоотношениях с христианами других исповеданий, Русская Православная Церковь в меру своих возможностей выполняла и продолжает выполнять. Не останавливаясь подробно на этом вопросе, упомяну лишь о фундаментальных работах всемирно известного русского ученого профессора В. В. Болотова, а также о сношениях русских богословов и отчасти самой Русской Православной Церкви со старокатоликами, англиканами и немецкими лютеранами.

Хотя сношения между Церквами и не привели пока к какому-либо формальному соглашению, тем не менее они были весьма полезны как в смысле укрепления братских чувств и симпатий между этими Церквами, так и в деле созидания твердых основ для плодотворного диалога и ожидаемых в будущем плодотворных официальных переговоров относительно реальных путей к желаемому обеими сторонами восстановлению единства веры.

Мне хотелось бы еще сказать несколько слов о весьма важном практическом аспекте в межцерковной деятельности, что дает возможность усиливать наши экуменические устремления. Я имею ввиду подвиг миротворчества, служение примирению человечества. Когда христиане разных Церквей и разных традиций встречаются вместе, чтобы обсудить насущную проблему современности — сохранение мира на земле, эта их деятельность, основанная на Христовом Евангелии, имеющая своим источником повеление и заповеди Господа Иисуса Христа, дает большие возможности к плодотворному сотрудничеству и, несомненно, созидает атмосферу дружелюбия и братства. А мы не должны пренебрегать ни одной возможностью, которая способствует в любой степени развитию устремления к братству и единству во Христе.

В заключение я хотел бы выразить пожелание, чтобы наши встречи с возлюбленными братьями — членами Финляндской Евангелическо-Лютеранской Церкви положили начало сердечным и братским взаимоотношениям между нашими Церквами, которые со временем вылились бы также в реальное обсуждение путей и средств к достижению единомыслия в вопросах веры на основе нелицемерного братолюбия и всецелого послушания Божественной истине.

Примечания

¹ См. статью «Из жизни Иоанна Златоуста» в журнале «Христианин», 1908, январь. С. 216.

² «Коммониториум» I, 22.

³ Толкования на псалом 44, 4.

⁴ *Остроумов*. Письма о христианском благочестии. С. 22.

⁵ См.: Христианин, 1907, апрель. С. 822–823.

⁶ См.: Церковный вестник, 1895, № 44. С. 1387–1388.

РЕЧЬ НА III БОГОСЛОВСКОМ СОБЕСЕДОВАНИИ МЕЖДУ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВЕЙ*

Ваши Высокопреосвященства, возлюбленные братья, участники настоящего богословского собеседования!

Третий раз благословением Божиим происходят официальные встречи богословов — представителей Московского Патриархата и Римско-католической Церкви в Ленинграде, который всегда был городом, отмеченным межконфессиональным сотрудничеством, а затем в Бари, где мироточивые мощи святителя и чудотворца Николая являют миру как бы символ единения в молитве Востока и Запада, и, наконец, здесь, в лавре преподобного Сергия, — месте, посвященном Троице Богу, в благодатном мистическом средоточии молитвы можно видеть нарастание поиска взаимопонимания двух Церквей, поиска единого служения во имя Христово на благо человечеству и для созидания мира.

Ныне вам предстоит вести беседу о положении и роли Церкви в изменяющемся мире: о спасении, о народе Божиим и о пастырском попечении в современной нам обстановке можно видеть, что от исторических анализов мы в наших собеседованиях пришли к обобщениям богословского и церковно-практического характера, чтобы далее перенестись в сферу конкретного бытия Церкви и жизни человека-христианина в современном мире. При этом постоянно имелись в виду не просто академические исследования, но, с одной стороны, взаимный поиск общности и согласия в целях христианского единства, а с другой — стремление совместно служить по заповеди Господней о любви (Мф. 22, 37–40) к ближним

* Произнесена в г. Ленинграде 4 июня 1973 года.

нашим, находящимся вокруг нас. В таком развитии соборований, без сомнения, замечается рост и все большая целеустремленность, что приятно отметить в надежде на дальнейшие добрые плоды встреч подобного рода.

Мне не хотелось бы предвосхищать дискуссии, которые будут иметь место здесь. Тем не менее, коснусь некоторых положений, представляющих интерес для богословского размышления русского православия.

В условиях ежедневных событий перед христианином постоянно возникает вопрос, как поступать, чтобы неизменно следовать Христу, то есть веровать, молиться и действовать так, чтобы со Христом и во Христе собирать, а не расточать (Мф. 12, 30). Для ответа на подобный вопрос недостаточно формальной принадлежности к Церкви, одного лишь словесного исповедания Господа Иисуса Христа, отвержения суеты и греха мира; нужны вера, надежда, любовь в силе духа Христова, обнимающие собою решительно все категории и частные проявления того, что нас окружает, и с чем мы, христиане, соприкасаемся; нужна молитва всеобъемлющая; нужен аскетизм особого рода, проявляющийся, как в борьбе со злом и в созидании Царствия Божия внутри нас, так и в служении ближним. Иными словами, необходим деятельный христианский ответ в каждом обычном и частном проявлении нашего бытия и отношения в этом мире, ответ, проникнутый сознанием нерасторжимой связи со Христом — Творцом, Промыслителем и Спасителем мира. Святитель Тихон Задонский говорит об этом так: «Насколько тесен союз и общение истинных христиан со Христом! Он есть лоза, они же — ветви. Как велико их блаженство... и насколько бедным оказывается состояние тех христиан, которые беззаконной жизнью отторглись от Христа!.. Всякому, кто хочет спастись, должно чистым сердцем обратиться ко Гооподу, покаянием и слезами омыть себя и сочетаться Христу — лозе истинной. Христос есть жизнь и свет... Размышляй об этом, христианин, и покаянием, и слезами омой грехи твои, дабы вновь соединиться со Христом — жизнью»¹. Быть христианином делом и истиною — вот ответ, обеспечивающий исполнение христианской миссии в современном мире.

Будучи христоцентричным в основе и в самом сердце, христианское размышление и действие требуют от человека-христианина собственного совершенства, однако не в отрыве от окружающего его мира и от ближних, но с обязательным включением в него для служения в Духе Христовом. В эпиграфе к упомянутому сочинению святитель Тихон говорит: «Как купец от различных стран собирает различные товары и в дом свой привозит, и скрывает их, так христианину нужно от мира сего собирать душеполезные мысли и слагать их в клетки сердца своего, и теми душу свою созидать»². Связь с ближними, живущими в мире, в служении христианском открывается и в суждении, принадлежащем преподобному Серафиму Саровскому, который советовал одному из вопрошавших его священников сеять пшеницу Божию и при пути, и в тернии, и на камне, а не только на доброй почве, в надежде, что где-нибудь семя да и произрастет и плод сотворит. Таким образом, наш ближний, кем бы он ни был и каких бы взглядов ни держался, общество и народ, среди которых находится Церковь, народы Земли и все человечество, природа с ее животным, растительным и минеральным богатством, наша планета как часть Космоса, науки о вселенной, о мире и человеке не только не чужды христианскому самосознанию и действию, но, наоборот, самым непосредственным и необходимым образом к тому и другому имеют отношение. Путь Христов для каждого человека лежит через мир, составляющий вызов к совершенствованию и требующий совершенствования личности и общества для эволюции на более высокие ступени развития, что находит свое обоснование в промыслительных деяниях Божиих. Тернии и камни на пути не должны составлять непреодолимого препятствия для сеяния семян вечной жизни, в конечном результате концентрирующейся во Христе — Альфе и Омеге всего (Откр. 1, 10).

Отсюда можно попытаться ответить на вопросы, поднятые в Бари: как быть истинным христианином, бесконечно преданным своим принципам, и одновременно соработником тех, которые также посвящают свои труды созиданию более совершенного общества, хотя и не разделяют христианского взгляда на мир? Как содействовать

большей гуманизации мира, употребляя совместные усилия христиан? Каким образом достичь активного соучастия человека в процессе творения Божия? Как направить христианский аскетизм, особенно монашество, на служение в современном мире?

Как монах, руководствующийся восточными традициями, я высоко ценю опыт удаления от мира для умирения премирного, для мистического погружения в несозданное, для воспитания себя к восприятию Божественных энергий, опыт препобеждения в себе всего греховного, часто пробуждаемого телесным и мирским³. В западном монашестве с его глубокой и богатой мистикой имеются опыты и более практического вовлечения в жизнь окружающего мира, хотя бы в орденах, занимающихся миссией, милосердием или наукой. С точки зрения монашества восточного для второй половины XX века, кажется особенно ценен опыт монашества, во-первых, общежительного, во-вторых, неразрывного с пастырским душепопечением в старчестве, в духовничестве, в концентрации общей молитвы и церковной жизни, когда участвуют в ней и монашествующие, и мирские. Это поистине приобретает значение соли земли. В акафисте преподобному Серафиму Саровскому говорится: «Радуйся, в пустыню вселившийся, да добродетели приобрящеши. Радуйся, из пустыни во обитель возвратившийся, во еже добродетели семена сеяти. Радуйся, притекавшим к тебе отец чадолюбивый. Радуйся, в словесех любви ободрение и утешение им подававший»⁴. Пожалуй, в этих строфах заключается подлинное содержание русского монашеского подвига, особенно необходимого теперь. Монашеское удаление в «пустыню» — это отнюдь не поиск почти недостижимого ныне внешнего уединения, но погружение во внутренние глубины духа и сердца среди волн житейского мира, это постоянная молитва и воздыханиями сердца, и активностью ума и воли, это ощущение присутствия Божественного и несозданного в самых обычных условиях и обстоятельствах жизни. Монашеская жизнь может наблюдаться или в обителях, или при приходском храме, или просто в миру, где самоуглубление само по себе подвиг и где особенно необ-

ходимо «сеяние семян добродетели», «чадолюбное отцовство», «ободрение и утешение в словах любви». В монастырях, на приходах и в «домашних церквях» достижимо столь необходимое углубление в молитву, соединяющее со Христом и обеспечивающее пастырское душепопечение. Монашеская аскеза, удовлетворяющая такому самоуглублению и одновременно пастырскому душепопечению, поистине может быть «светом миру», о чем Господь говорил в Своих притчах (Мф. 5, 13–16, 13, 33); она необходима для поддержания всеобщей христианской аскезы, без которой немыслимо совершенствование. В миру, в контакте с ним и людьми, живущими в нем, для христианских аскетов могут быть области и точки приложения для воспитания и умножения добродетели. Отсюда становится простым переход к служению в современном мире.

Современный подвижник видит мир не только в динамике борьбы добра со злом, но и в движении к совершенству. Отсюда подвиг приобретает новое качественное измерение; необходимо содействовать прогрессу совершенства мира и человека, иными словами, совершенствовать научные знания, употреблять технический прогресс на пользу мирового развития, разумно использовать природные богатства, содействовать созиданию мира, сотрудничеству народов, здоровью, благополучию человечества, поддерживать и укреплять подлинное достоинство человека и его здоровые связи с обществом, помня, что Христос ради нас воплотился, вочеловечился и стал подобным нам человеком во всем кроме греха, дав нам тем самым образ совершенства. Динамика движения к совершенству в условиях неустанной борьбы со злом ради победы добра дает, как нам кажется, ключ к ответу на поставленные вопросы в Бари и на те, которые предложены настоящей богословской встрече.

Высказывая эти общие замечания, я тем самым хочу отметить глубокий интерес, какой в нашей Церкви имеется в связи с настоящей, третьей, встречей русских православных и римо-католических богословов.

От имени Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена, от имени Русской Православной Церкви я

сердечно приветствую вас, возлюбленные братья, гости, и выражаю пожелание успеха вашей встрече во возвращении добрых плодов христианского единомыслия, в вере и общем служении человечеству, в миротворчестве и сотрудничестве людей и народов для прогресса и блага всех людей на Земле.

Примечания

¹ Сокровище духовное, от мира собираемое, 16. Лоза и розги. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. СПб., б. г. С. 98–99.

² Там же. С. 57.

³ См, напр.: *Игнатий Брянчанинов, еп.* Отчник. Любое изд.

⁴ Акафист, икос 9. СПб., 1904. С. 27–28.

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО УЧАСТНИКАМ ЗАСЕДАНИЯ МОЛОДЕЖНОЙ КОМИССИИ ХРИСТИАНСКОЙ МИРНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ*

Дорогие друзья!

Я рад в Ленинграде, моем кафедральном городе, приветствовать вас, участников очередного заседания Молодежной комиссии Христианской Мирной Конференции, посвященного разработке темы «Христиане в процессе созидания солидарности за более справедливый мир».

Еще в древности знаменитый отец Церкви святой Иоанн Златоуст говорил: «Если даже два человека соединятся и тесно свяжутся между собой, то бывают непоколебимее всякой стены»¹. Эти слова вселяют в нас надежду на то, что ваша встреча и ваше сотрудничество окажутся успешными и полезными для дела общехристианской борьбы за справедливость и мир во всем мире. Ведь, связанные между собой тесными узами дружбы и общностью христианских идеалов, вы посвятите ближайшие дни размышлению о некоторых жизненно важных проблемах современности. При этом вы будете искать ответа на вопросы о возможностях и методах христианского участия в посильном содействии разрешению этих проблем в духе учения о любви к Богу и к людям.

Даже самый общий взгляд на современную нам действительность убеждает нас в том, что, несмотря на могучие импульсы к добру, внесенные в мировую жизнь событиями Воплощения и Искупления, мир продолжает «лежать во зле» (1 Ин. 5, 19). Несмотря на все евангельские призывы к нравственному обновлению, на самоотверженные подвиги великих носителей святости и подлинного благочестия, на многовековые труды искренних

* Произнесено в г. Ленинграде 1 декабря 1977 года.

поборников правды и гуманности, в мире все еще существуют и активно действуют могущественные силы зла, отравляющие жизнь человечества ядом греха, вражды, разделения, насилия, несправедливости.

С одной стороны, мы видим ярко выраженный бурный прогресс научных и технических знаний, быстрое освоение природных ресурсов, накопление колоссальных богатств, воплощенных в виде разнообразных материальных и культурных ценностей. Все это создает предпосылки для поднятия жизненного уровня всех людей и всех народов, для облегчения их трудовой деятельности, для обеспечения возможностей всестороннего развития, для уменьшения суммы человеческих страданий, для создания более совершенных форм человеческой жизни и человеческих отношений.

Но, с другой стороны, очевидна активная деятельность злой воли, стремящейся создать препятствия развитию в этом направлении. Мы видим, как поборники сохранения явно несправедливых общественных отношений не только силятся удержать их, но и пропагандируют их «преимущества». Научный и технический прогресс они обращают не столько на благо человечества, сколько на создание новых, все более и более разрушительных и бесчеловечных видов оружия массового уничтожения. Баснословно богатые и потому политически влиятельные группы населения в некоторых экономически высокоразвитых странах пытаются навязать другим, более слабым и менее развитым странам такие пути экономического развития, которые рассчитаны на увековечение их отсталости и экономической зависимости. Позорными пятнами таких отвратительных явлений, как расовая дискриминация, апартеид и иные формы унижения человеческого достоинства, омрачается еще и поныне облик человеческой жизни в целом ряде районов земного шара.

С христианской точки зрения невозможно найти оправдания тому факту, что, несмотря на огромную концентрацию богатств, во многих странах мира миллионы людей все еще живут в трущобах, в нищете, не имеют гарантированной работы, пребывают в страхе за завтрашний день. Христианин не может со спокойным сердцем, закрывая глаза на действительность, смотреть на самодо-

вольное равнодушие к чужой нужде, к горю детей, не знающих радостей детства, к физическим и нравственным мукам угнетенных и обездоленных, ко всем видам социального зла, прикрываемым формальным равенством всех людей перед законом.

«Горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете» (Лк. 6, 24–25)... «Вот, плата, удержанная вами у работников... вопиет, и вопли (их) дошли до слуха Господа Саваофа» (Иак. 5, 4). И нет твердых оснований предполагать, что грозный и правдивый суд Божий, «суд без милости не оказавшему милости» (Иак. 2, 13), совершится над насильниками и лицемерами только в эсхатологические времена...

С церковных кафедр еще в далеком прошлом раздавались беспощадные обличения таких пороков, как эгоизм, корыстолюбие, равнодушие к бедствиям ближних, попрание человеческого достоинства. «Господь твой ходит алчущим, а ты живешь в роскоши, — обращался святитель Иоанн Златоуст к вельможам и бессердечным богачам, мнившим себя христианами. — Он ходит, цепенея от холода, а ты, одетый в шелковые ткани, не обращаешь на Него внимания, не оказываешь никакого сострадания, но без всякого милосердия проходишь мимо. Какого наказания это достойно?»².

«Я содрогаюсь от гнева: ты пресыщаешься, утучняешь себя, продолжаешь упиваться вином до глубокой ночи, лежишь на мягких ложах, и не думаешь давать отчета в таком незаконном употреблении даров Божиих!.. И ты еще спрашиваешь: для чего существует геенна? Спроси лучше: почему одна только геенна?»³.

Нет и не может быть вопроса о том, с кем должны быть солидарны христиане. Их место — на стороне угнетенных и страждущих. Их задача — неустанно и решительно поддерживать устремления народов и усилия людей доброй воли, направленные на создание новых, более справедливых социальных отношений.

«Ничто так не питает любви, как милостыня», — говорил святитель Иоанн Златоуст в условиях, когда частная благотворительность была единственным средством,

которое могло хоть сколько-нибудь облегчать положение страждущих и обездоленных. Мы живем в иные времена, когда, отнюдь не пренебрегая возможностью и лично оказывать помощь нуждающимся, христианин нравственно обязан поддерживать гораздо более радикальные средства, имеющие целью коренное преобразование общества на началах справедливости и гуманности. Только такое преобразование может упразднить порабощение человека человеком, устранить вопиющее неравенство, обрекающее огромные массы людей на голод, нищету, жалкое прозябание, физическую и нравственную деградацию.

Христиане должны на всех уровнях жизни помогать делу разумного и гуманного преобразования отношений между людьми и между народами, поддерживать каждую добрую инициативу и, напротив, отвергать любые формы несправедливости, какими бы благовидными предложениями их ни старались оправдывать сторонники «статус-кво».

Для христианина не по имени только, но и по жизки всегда сохраняет свою силу апостольское увещание: «Станем любить не словом или языком, но делом и истиной» (1 Ин. 3, 18). Но это увещание, призывая каждого из нас искать возможных для него способов засвидетельствовать свою верность евангельскому учению конкретными практическими действиями, отнюдь не умаляет ценности и действенности общехристианского свидетельства.

Будучи солью земли и живыми распространителями закваски Царства Божия, христиане призваны быть также совестью человечества, бодрствующей на страже справедливости и мира, предостерегающей человечество от опасности, осуждающей эгоизм, вражду, насилие, ненависть, зовущей всех на пути правды, увещающей искать добра, а не зла, дабы сохранить жизнь на земле (Ам. 5, 14) и направить ее к достижимому в земных условиях совершенству и полноте.

Воспитывая в самих себе и среди наших собратьев христиан чувство высокой ответственности за справедливый мир на земле, мы должны помнить и о нашем главном призвании — служить умножению любви, укреплению братства между людьми, обогащению земной жизни единой человеческой семьи нетленными сокровищами духа,

приведению всех, стремящихся к истине, под благое иго закона Христова.

Пусть же воодушевление и энергия вашей молодости, освящаемые совместной молитвой, помогут вам в эти дни найти нужные ответы на вопросы, вытекающие из самого существа главной темы настоящего заседания Молодежной комиссии. Пусть эти ответы станут движущим мотивом вашего христианского свидетельства и войдут в качестве пусть небольшой, но ценной части в общий вклад миротворческого служения, в дело правды и мира. И по мере того, как этот вклад будет все более и более обогащаться и углубляться благодаря непрерывно растущей общехристианской солидарности в борьбе за более справедливые нормы человеческих взаимоотношений, тем более весомыми станут надежды на утверждение на земле подлинного прочного и справедливого мира, одухотворенного высокими идеалами любви, братства и человечности.

Примечания

¹ *Святитель Иоанн Златоуст*. Творения. Т. 1. СПб., 1898. С. 668.

² Там же. Т. 4. СПб., 1898. С. 547.

³ Там же. Т. 10. СПб., 1904. С. 208, 209.

ПРОПОВЕДЬ НА ПРАЗДНИК СРЕТЕНИЯ ГОСПОДНЯ*

*Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко,
по глаголу Твоему, с миром...
Лк. 2, 29*

Во имя Отца и Сына и Святого Духа! Едва смолкла новая, не слышанная от вечности песнь небожителей «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2, 14), как нашему благоговейному взору предстает другое волнующее душу событие: ветхий старец Симеон держит на своих руках сорокадневного Божественного Младенца Иисуса и прощается с земной жизнью, воспевая Бога в бессмертной песни: «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему, с миром». Мы часто слышим за богослужением эти дивные гимны, и они стали для нас близки и привычны. Но задумывались ли мы над тем, почему так созвучны они между собой: почему при воплощении Сына Божия благовестуется мир земле и почему праведный Симеон говорит о мире, с которым он готов переселиться в иной мир?

Ведь не только мир, но и радость исполнения Божиих обетований, избавление от греха и вечной смерти принес Христос роду человеческому Своим пришествием на землю.

И когда святой старец воспринял на свои руки Божественное Дитя. Богочеловека-Спасителя, мир вселился в сердце Богоприимца и с ним чувство Божественного трепета, и неизглаголанной радости, и ликования, и полноты человеческого счастья.

Да, это совпадение не случайное! Хоры Небесных Сил возвещают о самом главном, самом дорогом, самом ценном, что несет человечеству явление Бога во плоти.

* Произнесена в Николо-Богоявленском соборе г. Ленинграда в 1965 году.

И из уст блаженного старца мы слышим не вздох облегчения души, сбросившей тяжкое бремя ожидания и обретшей, наконец, покой смерти, — в ней звучит величественный гимн новой жизни и радость познания Бога, рожденного от Девы. Ему, старому человеку, имеющему жизненный опыт, известно, что есть самое дорогое и главное в жизни, и он исповедует в этот священный миг высочайшее и блаженное состояние своей души: «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему, с миром...»

Скажи нам, летами и добродетелию исполненный старец, как достиг ты такой высоты совершенства, что единственный из земнородных сподобился сегодня в храме Иерусалимском узреть «еже от века таинство сокровенное» и заключить «во объятия, яко Младенца, Господа Славы и мира спасение»?!

Священное Писание в кратких словах широко живописует душу и сердце чудного Симеона: он был «праведный», — это любовь к ближним, — «и благочестивый», — этим показана его любовь к Богу, — «чающий утешения Израилева», — здесь говорится о вере в обетованного Мессию. Но в Симеоне было нечто большее: «И Дух Святый был на Нем» (Лк. 2, 25).

«Ему было предсказано Духом Святым, что он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня» (Лк. 2, 26). Ожидание этой встречи стало целью жизни для старца, пережившего своих современников.

Достигнув преклонного возраста, он остался одиноким представителем ушедших времен среди нового поколения и будущим свидетелем непреложности Божиих обетований.

В телесной немощи старца Симеона укрепляла святая вера и надежда на то, что он встретит на земле обетованного Спасителя мира и только тогда завершится его жизненный путь. Эта вера никогда в нем не колебалась и не оскудевала, — она возрастала в нем и руководила всеми его мыслями, поступками и желаниями.

Этим предпочистил Богоприимец сердце свое к зрению Бога вещественными очами, украсил себя внутренней красотой доброделания, стал праведным и благочестивым, и Святой Дух почил на нем.

И как все Божие внезапно и дивно, просто и неожиданно открывается в жизни человека, так было и со старцем Симеоном. Пришел он по вдохновению в храм и встретил здесь чаемого Мессию, сорокадневного Богомладенца Иисуса, принесенного Пречистой Девой, Матерью Его, для совершения над Ним законного обряда.

«Он взял Его на руки, благословил Бога, и сказал: «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром»» (Лк. 2, 28–29). Кто опишет радость и веселие старческой души, когда его руки прикоснулись к неприкосновенному Богу, когда глаза его узрели Спасителя мира?! Ему теперь не страшна и смерть — он с миром, без страха и боязни идет навстречу вечной жизни! Что ему бояться смерти, когда он держит на своих ослабевших руках Победителя смерти, «Путь и Истину и Жизнь»! (Ин. 14, 6).

Возлюбленные о Господе! Христос Спаситель после Своего преславного воскресения, обращаясь к ученикам, а через них и ко всем нам, обещал: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20).

И ныне, вспоминая сретение старцем Симеоном Господа нашего Иисуса Христа в Иерусалимском храме, мы еще живее ощущаем сердцем своим пребывающего с нами Бога, те благодатные дары, которые явились плодами великой жертвенной любви Отца Небесного, отдавшего на страдание Своего Сына Единородного, «дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16).

Радость старца Симеона может разделить и пережить каждый из нас: тот благодатный мир, который посетил душу Богоприимца, не чужд и нам с вами. Святой апостол Павел говорит, что Христос «есть мир наш» (Ефес. 2, 14), а с Ним мы имеем теснейшее и неизреченное общение в Таинстве Причащения. К любящему этот мир приходит Господь и обитает в сердце этого человека.

В таком сердце нет места вражде и эгоизму. Чистое сердце миротворца зрит духовными очами Бога, такой человек праведен и благочестив, и в час смертный он славословит Господа словами старца Симеона: «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему, с миром».

Богата и обильна духовная трапеза, предлагаемая сегодня для нашего назидания. Но начальные слова бес-

смертной песни дивного старца невольно влекут к себе наше благоговейное внимание, волнуют душу, заставляют глубоко задуматься над ними и оценить тот благословенный мир, о наступлении которого воспели Ангелы Божии и который возвещал святой Богоприимец.

Сын Божий, придя, «благовествовал мир... дальним и близким» (Ефес. 2, 17). «Посредством Креста» (Ефес. 2, 16) Он примирил человечество с Отцом Небесным. А перед Своими спасительными страданиями Господь наш Иисус Христос, как бы оставляя великое завещание и драгоценное наследие на земле, сказал: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам...» (Ин. 14, 27). Мир для христианина — это мир с Богом, мир со своей совестью, мир с ближним.

Всем нам знакомо то тяжелое чувство, когда нарушается душевный мир человека.

А сколько душевных мук приходится перенести членам семьи, когда вместо мира вражда и раздор поселяются среди них! И невольно тогда вспоминаются слова притчи: «Лучше кусок сухого хлеба, и с ним мир, нежели дом, полный заколотого скота, с раздором» (Притч. 17, 1).

Возлюбленные о Господе братья и сестры! Христос Спаситель, обличая современных Ему книжников и фарисеев, этих лицемеров, говорил: «Приближаются ко Мне люди сии устами своими и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня. Но тщетно чтут Меня...» (Мф. 15, 8–9).

Мы с вами усердно посещаем храм Божий, молимся, на устах наших нередко бывает слово Божие, но как часто в своей повседневной жизни мы уподобляемся этим книжникам и фарисеям!

Наши сердца, несмотря на внешнее благочестие, исполняются пороком, грех неизменно сопутствует нашим желаниям, и тогда словами Псалмопевца нам приходится звать: «Нет мира в костях моих от грехов моих» (Пс. 37, 4). Тогда и мы должны слышать обличающий глас Христов: «Не всякий говорящий Мне: Господи, Господи, войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного... Отойдите от Меня делающие беззаконие» (Мф. 7, 21–23).

Да не услышит никто из нас этот страшный приговор Праведного Судии! Будем же хранить в сердцах своих благословенный и вожделенный для всякого земнородного мир, принесенный на землю Христом Спасителем.

А сегодняшний праздник пусть не останется только одним воспоминанием священного события, но живая вера святого старца Симеона пусть воодушевит нас в стремлении к Господу, а встреча с ним всегда бывает радостной, мирной и счастливой. Пусть не будет исполнением лишь обычая наше посещение храма Божия, но тот спасительный мир, который водворяется в наших душах от молитвенного общения и единения с Богом, будем хранить и за стенами Божия жилища и показывать веру от дел своих. «Плавая в волнах житейских попечений», будем помнить о необходимости стяжания духа мирного и потщимся наполнить этим миром жизнь нашу, и деяния, и слова, и помышления, и тогда, по слову великого старца земли русской преподобного Серафима, около нас спасутся тысячи.

Будем в молитвах просить Господа нашего, чтобы Он даровал мир миру, исполнил миром сердца всех людей и сподобил бы нас безболезненной и мирной кончины, чтобы, подобно Богоприимцу Симеону, мы могли бы в час смертный сказать: «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему, с миром». Аминь.

СЛОВО ПОСЛЕ ВЕЧЕРНИ В ПРОЩЕНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ*

Возлюбленные о Господе братья и сестры!

В Послании к евреям святой апостол Павел говорил христианам: «Наставляйте друг друга... ибо мы сделали причастниками Христу, если только начатую жизнь твердо сохраним до конца» (3, 13–14), т.е. убеждайте друг друга в необходимости сохранить верность Христу, призывайте друг друга неотступно следовать за Ним, просите друг друга не ослабевать в подвиге исполнения Его святых заповедей, ибо только таким путем возможно для нас действительно «облечься в Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 13, 14).

Восходя ныне на эту кафедру для благовестия, и я почитаю своим долгом исполнить апостольское завещание и обращаюсь к вам с наставлением о воздержании, как чрезвычайно важном способе возгревать наше усердие в последовании Христу.

Есть две причины, почему я избрал эту тему для моего слова к вам. Одна заключается в том, что для спасительной жизни по духу воздержание столь же необходимо, как и любовь, радость, мир, долготерпение, благость, кротость, милосердие и вера (Гал. 5, 22–23). Вторая состоит в том, что мы готовимся вступить в Святую Четыредесятницу — время внутренней подготовки к празднику Святой Пасхи, которая, согласно древней церковной традиции, требует от нас усиленной молитвы, духовного очищения и разумного воздержания от всего, что может отвлечь от пути Христова.

Славное Воскресение Христа Спасителя открыло нам вход в вечное Его царство (2 Пет. 1, 11). Но невозможно вступить в это царство, не воскреснув духовно, не со-

* Произнесено в Николо-Богоявленском кафедральном соборе г. Ленинграда 12 марта 1967 года.

влекшись ветхого человека с делами его и не облекшись в нового — по образу Создавшего его (Кол. 3, 9–10).

Именно поэтому в самом акте нашего духовного рождения — в таинстве святого крещения неразрывно сочетаются две вещи: благодатный дар новой жизни во Христе и обещание доброй совести Христу, за нас умершему и воскресшему. «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились... Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6, 3–4).

Приняв крещение, человек еще не становится достойным вечной жизни. Правда, в нем восстанавливается расположение души к добру, желание жить для Христа. Богословы называют это изменение человека к лучшему первоначальным оправданием. Но праведность, полученная в крещении, может быть и утрачена человеком, ибо слишком велик соблазн жить по стихиям мира, а не по Христу (Кол. 2, 8). И тот, кто внимателен к себе, кто проверяет свои мысли и поступки, повергая их суду слова Божия и своей совести, тот часто, к прискорбию своему, видит, как далек он от христианского идеала святости и чистоты. «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас», — утверждает святой апостол и евангелист Иоанн Богослов (1 Ин. 1, 8).

Правда, в крещении мы освобождаемся от всякой греховной скверны и получаем благодатную помощь для дальнейшей добродетельной и угодной Богу жизни, но «если нужно получить царствие, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — то недостаточно освободиться от греха, но еще нужно много упражняться и в добродетелях»¹. «Для сохранения чистоты нам недостаточно только креститься и уверовать, но если мы желаем приобрести совершенную святость, то должны вести достойную того жизнь. А это Бог предоставил нам самим»².

Сын Божий Господь Иисус Христос обращается к нам: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое. И Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 23). Изъясняя это место, известный русский подвижник епископ Феофан Затворник писал:

«Исполнивший все заповеди благоукрашает свою душу всякими добродетелями и делает сердце свое храмом, достойным быть обителью Господа. Он и вселяется в него тогда. Он в нем бывает с минуты святого крещения и еще приискреннее приобщается с ним во святом причастии. Но, помогая ему в жизни святой, все еще не всецело успокаивается в нем, потому что, пока не водворятся в душе все добродетели чрез исполнение заповедей, — в ней все еще остаются следы страстей... Он и не успокаивается в нем, как бы не доверяя ему и еще только изготавляя Себе покойную в нем обитель. Когда же душа освятится добродетелями, тогда уже Он благонадежно входит в нее, как в дом, и обитает спокойно, нетревожимый неприятными Ему движениями греха и страстей»³.

Православная Церковь с древнейших времен приготавливает христиан к достойному празднованию Святой Пасхи посредством продолжительного сорокадневного поста. Сама продолжительность его имеет целью напомнить о том духовном подвиге и борении, в котором пребывал в пустыне искушаемый от диавола Господь наш Иисус Христос (Мф. 4, 2).

По учению Православной Церкви, воздержание есть Божественное установление (Мф. 6, 18; 9, 15), соблюдавшееся святыми апостолами (2 Кор. 6, 5) и завещанное Церкви посредством апостольского предания⁴.

Воздержание в пище имеет целью укрепление духовных сил и достижение внутренней сосредоточенности, создание такого внутреннего настроения души, при котором человек, смиряя себя пред Богом и сознавая свою греховность и недостойнство, в то же время делает усилие, чтобы пресечь свою греховную волю и отрешиться от греховных навыков, и хочет решительно пойти навстречу милующей и спасающей благодати Божией.

О целях и значении поста в жизни православного христианина ярко говорят многие церковные песнопения. Вот одно из них: «Всечестное воздержание начнем светло, лучами сияюще святых заповедей Христа Бога нашего, любве светлостью, молитвы блистанием, чистоты очищением, благомужества крепостию: яко да светоносни предварим во святое и тридневное воскресение, осиявающее нетление миру»⁵.

И в самые дни воздержания и молитвы Церковь напоминает постящимся о том, что истинный пост есть не простое воздержание от пищи, но «зла отчуждение, воздержание языка, ярость отложение, отлучение похотей»⁶ и от «всякия вещественныя страсти отчужденне»⁷.

Но с особенной силой глубина чувства православного христианина, проходящего поприще святого поста и покаяния, раскрывается в многократно повторяемой молитве святого Ефрема Сирина, где испрашиваются, как дары милости Божией, плоды покаянного настроения и воздержания.

Возлюбленные о Господе братия и сестры!

Разнообразными способами выражаем мы свое благоговение пред величием Божиим. И в дни, предшествующие Светлому Празднику Воскресения Христова, различным образом совершается подготовка к достойной его встрече. Но за всем этим многообразием форм скрывается одно, для всех святое и обязательное:

— желание проверить нашу верность Господу и испытать свою совесть;

— решимость отказаться от греховных пристрастий, от злых дел, от вражды и неприязни к людям;

— смиренная молитва о нашем внутреннем очищении;

— просьба о помощи свыше в нашем повседневном служении Христу, в исполнении Его заповедей, в борьбе с грехом;

— наконец, смиренное предание себя милосердию Божию в надежде на то, что «Воскресивший Господа Иисуса воскресит чрез Иисуса и нас» (2 Кор. 4, 14).

Да наполняют же эти святыя чувства и желания, стремления и надежды наши сердца в предпасхальные дни и недели! Да возгорится в нас огонь Божественной любви к нашему Искупителю, друг ко другу и ко всем, а оставленный нашим Спасителем мир да приносит свои драгоценные плоды в нашей личной, семейной и общественной жизни и во всем мире! Ведь только пребывая в состоянии глубокого мира, можно наиболее успешно совершать свое спасение.

Поэтому при начале нашего подвига молитвы и воздержания во имя любви нашей к Господу Спасителю и

нашим ближним по заповеди Его простим искренне и нелицемерно всем людям, сотворившим нам какие-либо обиды или огорчения или раздражившим нас, простим им все во имя всепрощающей любви Божией, сами чистосердечно испросим у всех наших ближних прощение и, так подготовив себя к восприятию божественной благодати, вступим в спасительное поприще Великого поста, веруя и надеясь, что упражнение в подвиге для нас будет свято и спасительно.

Бог же, богатый милостию (Еф. 2, 4), да освятит нас (1 Фес. 5, 23), да поможет нам пребыть пред Ним непорочными (2 Пет. 3, 14), соединенными в любви (Кол. 2, 2)! И мир Божий, который превышает всякого ума, да соблюдет сердца и помышления наши во Христе Иисусе (Флп. 4, 7), Господе нашем! Аминь.

Примечания

¹ *Святитель Иоанн Златоуст. Творения.* Т. 11. СПб., 1905. С. 137.

² Там же. Т. 8. СПб., 1904. С. 71.

³ Письма к одному лицу в Петербурге. СПб., 1881. С. 26–27.

⁴ См.: Апостольские Постановления. Кн. 5. Гл. 13.

⁵ Седален по 3-й кафизме, понедельник 1-й седмицы.

⁶ Стихира на стиховне, понедельник вечера 1-й седмицы.

⁷ Стихира на стиховне, вторник вечера 1-й седмицы.

СЛОВО В КАНУН ПРАЗДНИКА БЛАГОВЕЩЕНИЯ*

*Днесь спасения нашего главизна
и еже от века таинства явление
Сын Божий Сын Девы бывает, и
Гавриил благодать благовествует...
Тропарь праздника*

Ныне, возлюбленные о Господе братья и сестры, Святая Церковь наша радуется и торжествует, вспоминая и празднуя великое событие в истории человеческого спасения: Единородный Сын Божий от Духа Святого и Пречистой Девы Марии воплощается и становится Богочеловеком.

Присоединяя ко гласу Архангела Гавриила наши гимны и песни духовные, мы славим великое Божие снисхождение к человеческому роду и величаем Ту, Благословенную в женах, Которая послужила тайне спасения нашего, Которая явилась вратами для входа Первородного во вселенную в человеческой плоти, Которая при спешествующей благодати Божией святостью и чистотой Своей стала выше мира ангельского, Которая честью почитаема более херувимов и славой Своей превзошла серафимов.

Через посредство Пречистой Богоматери Тот, Кто не имеет начала, Превечный Бог, Единородный Сын Божий, составляющий одно существо, единую сущность с Небесным Отцом, начинает Свое земное бытие, чтобы совершить спасение всего человечества, чтобы научить людей земли божественному закону неба, чтобы прославиться в унижении и страдании, чтобы, вкусив смерть, умертвить жало смерти и даровать вечную жизнь, чтобы со славой вознести на небеса человеческую плоть, неизменно, несли-

* Произнесена в московском храме святых апостолов Петра и Павла, что в Лефортове в 1966 году.

янно, нераздельно и неразлучно соединенную с Божеством, и пребывать Богочеловеческим Своим Лицом в вечном блаженстве нераздельного единства Пресвятой Троицы и сотворить тем самым путь всякому человеку к обожению, соединению с Господом, начинающемуся здесь, на земле, и бесконечному в Царстве славы Его, чтобы ниспослать, наконец, в мир Всесвятого Утешителя Духа Святого, научающего истине, пути и жизни и подающего человеку в стремлении к обожению благодатную силу.

Этот праздник и именуем мы «спасения нашего гла-
визной», т.е. началом его и основанием, ибо ныне Святая Церковь вспоминает тот великий день, когда «послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет», и, Совет Превечный открывая, возвестил Пресвятой Деве Марии великую радость о бессеменном зачатии и рождении Ею Сына, Бога-Слова, Спасителя мира. Благовествует святой Архангел о свершении великой благодетия тайны: «Бог явился во плоти» (1 Тим. 3, 16), ибо «Сын Божий Сын Девы бывает».

Святитель Григорий Неокесарийский так богословствует о нынешнем чуде архангельского благовещения: «Призвав для благовестия о великой тайне воплощения Сына Божия Гавриила, одного из первых ангелов, Бог изрек ему: “иди, Архангел, и будь слугою страшного и сокровенного таинства: послужи чуду. Движимый благоутробием Моим, Я спешу разыскать заблудшего Адама. Грех обезобразил созданного по образу Моему, повредил творение рук Моих, помрачил красоту Мою созданную; жилище рая пусто; древо жизни охраняется пламенным оружием, место сладости и блаженства заключено: хочу помиловать бедствующего и связать врага. Но Я хочу сокрыть это таинство от всех Сил Небесных и тебе одному вверяю его”».

Великая радость наполняет сегодня нас, земнородных, она глубока и таинственна, хотя и непостижима в полноте своей. К выражению этой радости и призывает ныне небесных и земных Святая Церковь, возглашая: «Благовествуй, земле, радость велию, хвалите, небеса, Божию славу» (припев праздника Благовещения на 9-й песни канона).

Благая весть Пренепорочной Деве о воплощении и о рождении Ею, по наитию Святого Духа, Сына Божия во

плоти не только причина духовного восторга, когда «небесная срадуется земным», а «земная сликовствуют небесным» (Акафист Пресвятой Богородице, икос 4), но, и это прежде всего, по определению святого апостола Павла, великое и глубокое таинство, которое, по единодушному признанию богомудрых и просвещенных благодатию отцов и учителей Единой Вселенской Церкви, не в состоянии полностью понять и до конца изъяснить человеческий разум. Руководствуемые церковными учителями и отцами, постараемся уяснить себе, в меру нашего восприятия, православную веру о Боговоплощении и его непреходящем значении для всего создания Божия, а значит, и для нас с вами.

Святитель Григорий Богослов учит нас: «Само Божие Слово, Превечное, Невидимое, Непостижимое, Бестелесное, Начало от начала, Свет от света, Источник жизни и бессмертия... Образ неизменяемый, Определение и Слово Отца, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумной душой ради моей души, очищая подобное подобным, делается человеком по всему, кроме греха. Хотя чревоносит Дева, в Которой душа и тело предпочищены Духом (ибо надлежало и рождение почтить и девство предпочесть), однако же, Происшедший есть Бог и с воспринятым от Него — единое из двух противоположных — плоти и Духа, из которых Один обожил, а другая обожена. О, новое смешение! О, чудное растворение! Сый (т.е. Существующий прежде всех веков и прежде самого понятия о времени. — *М. Н.*) начинает бытие; Несозданный созидается; Необъемлемый объемлется чрез разумную душу, посредствующую между Божеством и грубою плотью... Какое богатство благодати! Что это за таинство о мне! Я получил образ Божий и не сохранил его; Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти и плоть обессмертить»¹.

Творец и Создатель человека по Своей великой любви и милосердию не восхотел конечной гибели, к которой человек устремился чрез преслушание, чрез сознательное нарушение воли Божией. Для спасения падшего человека, по вере Церкви, еще в Превечном Совете Божиим, когда не существовало и время в нашем понимании его, было

определено, что на землю придет Единородный Сын Божий, потому что, по словам святителя Афанасия Великого, преложить тленное в нетление не иному кому принадлежало, как Спасителю оно, и в начале Сотворившему вселенную из ничего; потому что в людях снова воссоздать образ не иному кому было свойственно, как Отчему Образу, потому что смертное воскресить бессмертным не иному кому было свойственно, как Источнику жизни — Господу нашему Иисусу Христу, потому что научить об Отце... не иному кому принадлежало, как вселенную Приводящему в благоустройство Слову единому, Единородному, истинному Отчему Сыну².

«И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1, 14).

Восприняв всецелое естество человеческое, «ибо что не воспринято, то не было бы и уврачевано»³, и соединив его с Божественным естеством Своим в едином Лице, во единой Ипостаси, как учит Святая Церковь, воплотившийся Сын Божий — Богочеловек Господь Иисус Христос, став подобным нам во всем, кроме греха, подвигом всей Своей жизни и особенно принесением Себя в жертву за грехи всего мира на Кресте совершил наше спасение. Просветив людей светом истинного богопознания (1 Ин. 5, 20) и возвестив им «глаголы вечной жизни» (Ин. 6, 68), примирив человека с Богом посредством Креста честною Своею Кровию (Ефес. 2, 16), Богочеловек Христос Иисус, как единый Посредник между Богом и людьми, установил Новый Завет Бога с человеком (Евр. 9, 15), даровал людям утраченное ими чрез грехопадение истинное блаженство в богообщении.

«Домостроительство Бога и Спасителя нашего о человеке, — говорит святитель Василий Великий, — есть воззвание из состояния падения и возвращение в общение с Богом из состояния отчуждения, произведенного преслушанием; для того — пришествие Христово во плоти, предначертание евангельских правил жизни; для того — страдания, крест, погребение, воскресение, чтобы человек, спасаемый чрез подражание Христу, воспринял древнее... сыноположение»⁴.

Трудно человеческим словом выразить значение Боговоплощения, и «заслуги Спасителя, совершенные чрез

вочеловечение Его, столь велики и многочисленны, что, — по словам святителя Афанасия Великого, — пожелать изобразить их — значило бы уподобиться человеку, который устремил взор на морскую пучину и хочет пересчитать ее волны»⁵.

Принятием и обожением естества нашего в Боговоплощении Начальник и Совершитель нашей веры (Евр. 12, 2) и спасения вечного (Евр. 5, 9) Господь Иисус Христос примирил, объединил и сроднил все человечество с Богом, а всех людей — между собой, «ибо, — говорит святой апостол Павел, — благоугодно было Отцу... чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив чрез Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Колос. 1, 19–20); «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5, 19).

Потому и мы «уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу» (Ефес. 2, 19), как чрез усыновление нас Богу (Галат. 4, 5), так и чрез единство нашей человеческой природы с природою Богочеловека Христа, воплотившегося Сына Божия. Отсюда понятно, что близкие Богу не могут быть далекими по отношению друг к другу и находящиеся в примирении и в новом союзе с Богом не могут быть врагами между собой. Так в едином союзе мира Воплотившийся нашего ради спасения соединил всех людей, а верующим во имя Его и исполняющим волю Его Он «дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1, 12).

Проникнемся же, возлюбленные, Божиим снисхождением к нам, прочувствуем неизреченную любовь Божию, и священный пламень взаимной любви к Спасителю нашему и нелицемерная любовь ко всем людям, которая не ищет своего, да исполнят не только наши сердца, но и волю и чувства, чтобы в действиях, и в мыслях, и в желаниях наших, насколько это возможно для нас, Божественная любовь являла бы нас истинными чадами Церкви, ходящими во свете Христовом. А этим светом тогда озаримся не только мы сами, но этот свет невечерний узрят и другие люди, которые, видя наши добрые дела, прославят Отца нашего Небесного, благоволившего Своему Сыну Единородному в Себе Самом соединить Божество и человечество и тем самым сотворить путь всякой плоти к воскресению из мертвых и жизни вечной.

Вспоминая же ныне спасительное пришествие Бога Слова во плоти, прославим и Его Преподобную Матерь, чрез Которую «сущим на земли явился Бог в неслитном соединении воплощаемъ» (Богородичен, 4 гласа), Которая «обрела благодать у Бога» (Лк. 1, 30), и удостоилась Своей святостью и чистотой стать Посредницей в Боговоплощении.

В молитве обращая к Ней наши сердца, вместе с церковным витей святым Германом Цареградским воскликнем: «Причастен ли кто богопознанию? Через Тебя, Всесвятая! Спасается ли кто? Через Тебя, Богородице! Избавляется ли кто от опасности? Через Тебя, Дева Матерь! Милуется ли кто туне? Через Тебя, Благодатная»

Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою и Тобою с нами! Аминь.

Примечания

¹ Творения святителя Григория Богослова. Ч. 3. М., 1889. С. 202.

² Творения. Ч. 1. М., 1902. С. 216.

³ *Святой Иоанн Дамаскин*. Полн. собр. творений. Т. 1. СПб., 1913. С. 281.

⁴ Творения. Т. 3. М., 1900. С. 239.

⁵ Творения. Ч. 1. М., 1902. С. 260.

ПРОПОВЕДЬ В НЕДЕЛЮ 22-Ю ПО ПЯТИДЕСЯТНИЦЕ

Дерзай, дочь Вера твоя спасла тебя
Лк. 8, 48.

Не бойся, только веруй
Лк. 8, 50

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Возлюбленные во Христе братья и сестры!

В сегодняшний воскресный день за богослужением Православной Церкви читается Евангелие от Луки (Лк. 8, 41–56), где повествуется об исцелении Господом нашим Иисусом Христом кровоточивой женщины, прикоснувшейся к Нему, и о воскрешении Им дочери Иаира.

Много было народа, среди которого находилась эта женщина, страдающая тяжелой болезнью 12 лет, и многие, несомненно, невольно прикасались ко Христу, но никто не коснулся к Нему с тем душевным состоянием, какое имела эта болящая женщина. Евангелие не говорит, что еще кого-нибудь в это время исцелил Господь. Следовательно, прикосновение с верой в божественную силу Спасителя было сделано одной этой женщиной и вера эта чудесно спасла ее от долговременного недуга. Господь сказал ей: «Дерзай, дочь! Вера твоя спасла тебя; иди с миром» (Лк. 8, 48). О вере же Христос Спаситель говорит и начальнику синагоги Иаиру: «Не бойся, только веруй» (Лк. 8, 50).

К нам, возлюбленные братья и сестры, обращен евангельский призыв с верой притекать к нашему Божественному Учителю и на всем жизненном пути хранить, как драгоценное сокровище, животворную и спасительную веру в Него.

Перед воскрешением дочери Иаира Господь не случайно назвал смерть сном. Над Его словами некоторые

* Произнесена в соборе г. Ковентри (Англия) в 1964 году.

посмеялись, потому что не знали тайны воскресения, но мы, христиане, веруем, что Спаситель мира Своим крестом, и смертью, и воскресением победил смерть, сделав ее только сном и покоем, и даровал верующим в Него вечную жизнь в будущем веке.

Неистошимо милосердие Господа Иисуса! Беспредельна чудотворящая сила Его! Евангелие свидетельствует многократно, что всякие болезни и недуги человеческие прекращали свое течение по единому слову Христову, а в настоящем случае, на, котором мы остановили внимание, — даже от прикосновения к краю ризы Божественного Чудотворца. В Его руках чудесно множились хлебы. Ему повиновались стихии мира: и ветер, и буря утихают по единому слову Христову. Ад трепещет перед Его божественным всемогуществом. Смерть неукоснительно отпускает из своих страшных объятий похищенные жертвы по одному слову Христа Жизнодавца.

Мы живо представляем бесконечно радостную картину земной жизни Спасителя, исполненной чудес, описанных Евангелием. И можем при этом подумать: мы живем в отдаленное время от тех дней, когда проповедовал и чудодействовал Господь. Однако вспомним утешительное обетование Спасителя: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20). Эти слова Он сказал Своим ученикам при расставании с ними, отходя от них на небо, а через апостолов эти слова обращены и всем нам, и мы верим в неложность Христова обетования. А святой Павел, «апостол языков», утверждает в нас веру, что Иисус Христос вчера и сегодня, и во веки тот же самый. С нами Божественный Спаситель, и Он, Всемогущий Христос Бог, хранит и защищает нас от бурь и напастей житейских. Его вседействующая помощь всюду сопутствует нам. Его божественная чудотворная сила в течение ряда веков продолжала проявляться и ныне проявляется в Церкви. Святой апостол Павел, имея благодатное общение со Христом, на глубоком опыте своей жизни и деятельности всем нам возвещает: «Христос — жизнь ваша» (Кол. 3, 4). Здесь всего три слова, но сколько смысла заключается в них. Кратко, сжато, но выразительно сосредотачивают они всю сокровенную сущность Христовой веры, которая воз-

рождает и спасает человека, каждую человеческую душу, как дикую маслину, прививает к плодоносному дереву Христову (Рим. 11, 17), делает ее причастницей всех благодатных сил, потребных для жизни и благочестия (2 Пет. 1, 3). Христос Спаситель в предсмертные часы Своей жизни обращается к Своим ученикам: «Пребудьте во Мне, и Я в вас... Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15, 4–5). Итак, без Христа, страждущего и спасающего, нет христианской жизни. Как свет сосредоточен в солнце, как в видимой физической природе солнце дает всему жизнь и тепло, как оно, изливая на землю животворные лучи, пробуждает природу к жизни, так и в нашей духовной природе только Христос пробуждает наши души к святой и богоугодной жизни, которая сделает нас достойными причастниками вечных благ. Вспомним ту светлую веру и преданность Христу, которая явила духовных апостолов, сонмы мучеников и иных подвижников благочестия, вспомним тех, кого весь мир не был достоин (Евр. 11, 38), по выражению апостола, но кто согрел этот мир своей любовью. Кто воздвиг этих подвижников веры, как не Тот, Кто просвещает всякого человека, грядущего в мир (Ин. 1, 9)?! Поэтому блажен тот, кто обращает свой взор к тихому не вечернему свету Христову и просвещается им, ибо, по словам апостола любви, «имеющий Сына Божия имеет жизнь, не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1 Ин. 5, 12).

В нашей русской религиозной живописи имеется известная картина художника Крамского «Христос в пустыне». Она изображает разбросанные в беспорядке темные, обожженные солнцем камни. На одном из камней в священной и грустной думе сидит Христос. В Его любящем взоре великая скорбь. Он — один среди угрюмой, дикой пустыни. Своим божественным взором Он ясно созерцает, что Его небесная проповедь часто будет звучать в сердцах людей «гласом вопиющего в пустыне». И эти в беспорядке разбросанные камни, эти нагроможденные друг на друга зловещие скалы, — как они напоминают Христу иссохшие, окаменевшие сердца людей... Как часто это одиночество Христово повторялось в дальней-

шие времена, повторяется оно и теперь... Не чувствуем ли мы, что Христова правда часто остается в пустыне и называющие себя христианами бегут от нее? Его проповедь о том, что законами Неба можно изгнать неправду с лица грешной земли, не находит часто отклика в сердцах христиан. Но скажем словами святого Предтечи: «Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф. 3, 9). Будем верить, что и окаменевшие духовно наши сердца Он умягчит при нашей живой вере настолько, что они смогут воспринять благодать Христову и стать храмом Духа Святого. Будем стремиться к познанию Христа и к восприятию Его спасительной благодати, ибо в Нем наша жизнь.

Особенно важно для христиан обратиться к полноте нашей жизни во Христе в современное тревожное время. Христиане являются носителями мира Божия, превосходящего всякий ум (Филл. 4, 7), они призваны утверждать любовь во всем мире, быть провозвестниками и поборниками жизни и мира на земле. Поэтому мне отрадно видеть здесь, в этом святом месте, столько христиан, которые исполнены искреннего желания содействовать достойному выполнению своего высокого призвания следовать за Христом, утверждать на земле братолюбие, справедливость и свободу. На нас, христиан, возложена великая ответственность перед Богом и друг перед другом за успех нашего христианского свидетельства и делания на земле. Святой апостол Павел говорит нам: «Мы... созданы... на добрые дела» (Ефес. 2, 10). Дела любви — наша священная обязанность, долг жизни каждого христианина.

Я нахожусь в стенах вашего прекрасного собора. Этот собор в Ковентри является вечным памятником, напоминающим человечеству об ужасах минувшей войны. Развалины старого собора красноречиво свидетельствуют о необузданной в своем моральном падении злой человеческой воле, о том сатанинском озлоблении, которое в минувшую войну принесло неисчислимые бедствия народам многих стран. Этот памятник непрестанно побуждает нас помнить, какое зло несут в мир сеющие вражду и недоверие. Живая память о тех страшных бедствиях, о том глубочайшем горе, которые причинила лю-

дям минувшая война, призывает нас, христиан, приложить свои усилия для предотвращения новой опасности, угрожающей мирной жизни. Наш христианский вклад в дело установления взаимного доверия и помощи друг другу явится великим средством утверждения любви во всем мире и дальнейшего развития братских, дружественных связей между народами Великобритании и моей страны.

Возлюбленные во Христе братья и сестры! Обратимся же ко Христу Спасителю с непоколебимой верой в Его благодатную помощь по данному нам сегодня Евангелием примеру страждущей, больной женщины и верующего в помощь Христову начальника синагоги Иаира! Нам не будет отказано в божественной милости, если с несомненной верой прибегнем к Нему во всех житейских обстоятельствах. Приблизимся же ко Христу совершением добрых дел по евангельскому закону Его. Обратимся с сердечной молитвой к всеблаговому и человеколюбивому Богу нашему, да умирит Он жизнь нашу, да упразднит наши скорби, да истребит всякую вражду на земле и да умножит в мире любовь, мир и благоволение в человеках.

Да будет так по нашей вере, быть может и малой, но твердой, как горчичное зерно. Наше упование, наша надежда не посрамится, ибо Податель всякого блага, Господь наш, сказал: «Не бойся, только веруй».

В заключение моего слова к вам, возлюбленные братья и сестры, я сердечно приветствую вас и призываю на ваш город Ковентри изобильное благословение Божие. Аминь.

СЛОВО ЗА ВЕЧЕРНЕЙ

«Кто Мне служит, Мне да последует...» (Ин. 12, 26), — говорит Господь.

Каждый раз, когда Святая Православная Церковь молитвенно чествует и торжественно празднует память почитаемых угодников Божиих, истинных служителей и последователей Господа Иисуса Христа, она зовет нас словами вдохновенного псалмопевца: «Служите Господу со страхом и радуйтесь с трепетом!» (Пс. 2, 11).

Верно служить Христу и неуклонно следовать за Ним в славе и в бесчестии, «в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах» (2 Кор. 6, 4) почитали для себя славой и честью и своим самым высоким призванием бесчисленные сонмы благовестников, мучеников, исповедников, ревнителей монашеского жития и многих других дивных подвижников веры и благочестия, которые подвигом добрым подвизались в мире явно и сокровенно от мира, но труды которых не остались тщетными, а украсили Церковь Христову и обогатили ее духовную жизнь.

Человек земных устремлений часто не в силах понять радости и счастья всю жизнь быть служителем Господа Иисуса Христа. Для такого человека угождение Богу — это мучительный труд и непосильное бремя, и он при жизненных неудачах легко доходит до ропота и ожесточения. Еще пророк Божий Малахия со скорбью душевной обличал неразумие своих современников, говоривших: «Тщетно служение Богу, и что пользы, что мы соблюдали постановления Его?... Делающие беззакония лучше устраивают свою жизнь, и хотя искушают Бога, но остаются целы» (Малах. 3, 14–15). От такого состояния — один шаг до безрассудного погружения в порочную жизнь, смысл которой усматривается в

* Произнесено в кафедральном соборе г. Куопио (Финляндия) 22 сентября 1965 года.

удовольствиях, если даже они греховны, и в житейском благополучии, какой бы ценой оно ни приобреталось.

Подлинное служение Богу не в духе трепещущего рабства или завидующего наемничества, а в преданной любви к Богу есть состояние блаженное и радостное, дающее человеку нравственное удовлетворение и счастье. Единородный Сын Божий часто именуется и в Священном Писании, и в творениях святых отцов, и в церковных песнопениях *Господом*, а верующие в Него и исполняющие волю Божию от души — Его слугами (Ин. 12, 26) и рабами (Ефес. 6, 6). Это господство и это рабство понимаются, однако, не столько в смысле власти над всей тварью, принадлежащей Господу Иисусу Христу в силу Его Божества, сколько в смысле тех особых нравственных взаимоотношений, которые установились между Ним, Икупителем человечества, и верующими в Него, которых Он стяжал Кровию Своею (Деян. 20, 28).

Наше спасение стало возможным потому, что Богочеловек Христос Иисус, по Божескому естеству Совеchnый и Единосущный Отцу и Святому Духу Господь и Владыка мира, для спасения мира стал Рабом Иеговы (Ис. 49, 6) и через крестные страдания освободил нас от рабства греху, дав нам возможность стать «рабами праведности на дела святые» (Рим. 6, 19). Звание раба Христова не является ни в какой степени чем-то подобным человеческому пониманию рабства или отношений раба и господина, что унижительно и противоестественно во всяком ином рабском состоянии для самой богосозданной природы; оно, это звание, свято и праведно, и удостоиться этого звания может только тот, кто верою служит Христу Спасителю, тот, кто вступил с Ним в благодатное общение в теле Церкви, тот, кто освящен Его Духом, ибо «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3).

Итак, истинный христианин, живой член Церкви Христовой, может именовать себя «рабом Христовым», как святой апостол Павел с глубоким чувством, твердой убежденностью и честью писал о себе, начиная свое благовестие словами: «Павел, раб Иисуса Христа, призванный апостол, избранный к благовестию Божией» (Рим. 1, 1). Христос Спаситель, приготавливая Своих последователей к

радостям будущей горней жизни, уже здесь, на земле, делает их Своими друзьями. С этой целью, открывая им сущность Своего спасительного дела, Он возвещает им волю Отца Своего, вводит их в тайны домостроительства Царствия Божия и призывает их стать деятельными его участниками. «Я уже не называю вас рабами, — говорил Господь Своим ученикам и апостолам, — раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15, 15).

Служить Господу — значит не только славить Его величие и милосердие, но прежде всего деятельно исполнять Его евангельский закон. «Не всякий, говорящий Мне: “Господи! Господи!”, войдет в Царство Небесное, — говорит Он, — но исполняющий волю Отца Моего» (Мф. 7, 21). Служить Господу — значит возлюбить Его всем сердцем, всей душой и всем разумением, радостно воспринять на себя и терпеливо нести подвиг крестоношения и самоотверженного последования Ему. И в Святом Евангелии мы слышим обращенные к нам слова Самого Господа: «Кто хочет идти за Мной, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мной. Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее. Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мк. 8, 34–37).

«Любовь... не ищет своего» (1 Кор. 13, 5), но ради блага любимого может простираться до полного самозабвения. Так Сам Начальник и Совершитель нашей веры Господь наш Иисус Христос, «до конца возлюбив Своих сущих в мире» (Ин. 13, 1), «вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест» (Евр. 12, 2). Так Пречистая Дева Богоматерь добровольно отказалась от радостей земной жизни и посвятила всю Свою жизнь и всю Себя служению Господу и Сыну Своему и чрез это стала нашей неотступной и милосердой Заступницей пред Ним. В духе глубокого самоотречения служили Богу и ближним своим мученики и исповедники, подвижники и святители, жизнь и труды которых были образцом истинного следования Христу, ярким воплощением Его учения.

А как же мы сможем подражать святым Божиим человекам, будучи немощными, не имеющими той горячей

любви к небесному, которую носили в своих сердцах святые апостолы и многие святые мужи и жены, именуемые друзьями Божиими?..

Пусть же не смущается сердце ваше недостижимой высотой совершенства Отца нашего Небесного, к Которому мы призываемся. Единородный Сын Божий, Господь наш Иисус Христос земной жизнью Своей показал нам пример самоотверженной любви. И Он подает нам силу для ее исполнения. Любовь к Богу мы должны показать нашим братским отношением к ближним. И, совершенствуясь в этом, восходя от силы в силу в исполнении заповедей Христовых, мы будем приближаться к Богу. Самоотверженная любовь к ближним во имя Божие не умаляет достоинства человека, — наоборот, она возвышает человеческую душу и укрепляет волю к добру.

Но кто-то из нас может подумать в смятении сердца, что, нося имя христианина, он тем самым тоже должен быть другом Христовым, а в то же время он не является таковым по делам своим, ибо Господь предупреждает нас: «Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам» (Ин. 15, 14).

Мы, возлюбленные о Господе, должны помнить, что отречение от себя во имя любви к ближнему не означает полного отказа от всех проявлений временной жизни с ее радостями и заботами. Священное Писание убеждает нас в том, что Господь благословляет достойные человека земные радости и разумное пользование потребными не только для духовной, но и для телесной жизни благами. Поэтому «отвергнуть себя» — значит осудить и удалить от себя лишь то, что вредно и пагубно для души, — все безнравственное и несовместимое с чистотой подлинно христианской жизни. Далее, все, что, не будучи греховным само по себе, становится для нас вредным через излишество или неумеренную привязанность. Руководящим указанием в данном случае должен служить для нас мудрый совет св. ап. Павла: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6, 12).

Отречение от греховных привычек, от вредных пристрастий и от себялюбия обычно болезненно переживается человеком, не сочетавшимся существом своим со Христом.

Евангелие живописно изображает это отречение под видом мучительного процесса отсечения членов человеческого тела: «Если рука твоя или нога твоя соблазняет тебя, отсеки их и брось от себя...» (Мф. 18, 8). Хорошо поясняют эту мысль уже приведенные слова евангельского чтения: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?».

За каждого человека — и праведного и тяжкого грешника — пролита на кресте бесценная Кровь Христова, но сам человек, чтобы воспринять этот божественный дар, должен напрячь свои силы в борьбе с грехом, удаляющим его от Христа. Человек же, не бегущий о нравственном исправлении своем, попирает Пречистую Кровь Сына Божия и не почитает святыней «Крови завета, которой освящен» (Евр. 10, 29).

Велик и благословен Богом святой подвиг крестоношения, без которого немыслимо истинное и спасительное последование Христу. Служить ближним, служить человечеству в духе любви Христовой, быть носителем мира, защитником правды, проповедником истины, ревнителем добрых дел, быть «солью земли» и «светом миру» может лишь тот, кто готов сораспяться Христу (Гал. 2, 19) и строить свою жизнь в соответствии с заветами Христа Спасителя, во всем являя пример бескорыстного и самоотверженного труда для блага окружающих, а если нужно, то и полагая душу свою за друзей своих (Ин. 15, 13).

Взирая на Агнца Божия, телом вознесшего на крестное древо грехи наши (1 Пет. 2, 24), на Пречистую Богоматерь, состраждущую Своему Сыну, на бесчисленные сонмы святых угодников Божиих, будем хранить нашу веру, любовью споспешествуемую, достойно нести жизненный крест, чтобы быть верными служителями и последователями Спасителя мира. «Господь же Иисус Христос и Бог и Отец наш, возлюбивший нас и давший утешение вечное и надежду благую во благодати... да управит сердца наши в любовь Божию и в терпение Христово» (2 Сол. 2, 16; 3, 5). Аминь.

СЛОВО ЗА БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИЕЙ*

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа!

«Киими похвальными венцы увенчаем Петра и Павла... богопроповедников первостоятели; оваго убо яко апостолов предначальника, оваго же яко паче потрудившася...»

В канун праздника поклонения веригам первопрестольного среди апостолов камня веры, в этом благолепном соборном храме, посвященном великому учителю и апостолу языков моя мысль восходит к памяти славных мужей, учеников Христовых и Его усердных служителей, первоверховных апостолов Петра и Павла, которых 1900-летний юбилей святой и блаженной кончины благоговейно чествовала и торжественно праздновала Святая Церковь — все христиане Востока и Запада — в минувшем, 1967 году. Воистину они просветили весь мир евангельским учением и концы вселенной привели ко Христу.

Сколько сменилось эпох, сколько прошло по земле поколений, сколь менялся и как изменился наш мир с той поры, а проповедь богозванных учителей веры поныне жива и сильна. И эта сила не в человеческом превосходстве их красноречивого слова и не в земной мудрости их вдохновенных творений, эта сила, а также их слава — Распятый и Воскресший Христос, Сын Божий во плоти, Спаситель мира. Его учение, Его благовестие о Новом Завете, о новом союзе Бога и человека, Его Самого — Христа Иисуса несли и возвещали миру и людям святые апостолы, потрудившиеся больше других собратьев своих по данной им благодати.

И когда смотришь на подвиг этих земных людей, корифеев духа, живших в теле, но побеждавших немощ плотскую, постигаешь слова псалмопевца: «Дивен Бог во святых Своих». Мы величаем святых апостолов и воз-

* Произнесено в Павловском соборе г. Гатчины 28 января 1968 года.

глашаем: «Преизряден Петр, Христов пастырь, стадо прият, Церкви же Павел учитель божествен бысть»¹.

И, воздавая святым апостолам достойную похвалу, но которую достойно не может выразить полно человеческий язык, мы обращаем к святым апостолам благочестивое чувство нашего сердца и молимся к каждому из них: «Верховное основание апостолов, ты, вся оставив, и последовал еси учителю, вопия ему: с Тобою умру, да и живу блаженную жизнь. Рима же ты был еси первый епископ, превеликаго градов слава и похвала, и Церкви, Петре, утверждение, и врата адова не одолеют воистину ея, якоже Христос предрече, Егоже моли спасти и просветити души наша»².

«Иже из чрева материя отлучен, вещнаго величания тяжести всякия избегл еси, вперився рачением воистину божественныя, Павле, любви к высоте божественней... яко некий безплотный, неизреченных глагол обогатився учении, и послался еси сущым во тьме, свет проповедуяй — Христа Бога нашего, Егоже моли спасти и просветити души наша»³.

Перед нами два совершенно различных человека в земном понимании этих слов: один — бесправный в Римской империи галилеянин, другой — полноправный римский гражданин; один — скромный безвестный рыбак, другой — ученик знаменитого Гамалиила — принадлежит к богатым и славным тех дней; один — неученый, некнижный, другой познал своего века весь разум и знание. Но в жизни и характере обоих первоверховных апостолов имеются не только различия и противоположности. Оба они являются свидетелями даже до края земли Господа Иисуса Христа и Его Святое Евангелие благовествуют народам, всей твари.

Оба они призваны к этому свыше: один, на берегу Генисаретского озера оставив лодку и сети — все малое свое достояние, могущее давать скудные средства для жизни его семейству, пошел за учителем, в котором познал Спасителя мира и которого возлюбил больше иных, другой же, осиянный светом с небес на пути в Дамаск, отрясает слепоту души своей, познает Седящего одесную Бога Отца Сына Божия, Христа Богочеловека и стремится к Нему всю жизнь, желая разрешиться и с Ним пребывать. Он, забывая, что имеет от отца свое достояние по праву наследства, много лет трудится, работая своими руками, добывая необходимое для

жизни себе и своим спутникам — ученикам. Оба благовестника научаются божественным истинам не от человека и не через человека, но получают откровение свыше.

Один — святой Петр — исповедует Господа Иисуса Христом, Сыном Бога Живаго, и из уст Самого Образа Ипостаси Отчей слышит вечное обетование, что он — камень и на этом камне создается Церковь, которую не одолеют врата ада, ибо не плоть и кровь открыли ему это великое таинство, но Небесный и Вечный Отец. Другой — святой Павел — несет свет Христов всему миру и проповедует откровение, по свидетельству его самого, полученное от Иисуса Христа (Гал. 1, 12), Который Сам сказал, что он — Его избранный сосуд, чтобы возвещал Христово имя перед народами и царями и сынами Израилевыми (Деян. 9, 15).

Это — два столпа веры. Эта священная двоица, превосшедшая своим подвигом всех остальных, предстоящая в небесной славе Престолу Триипостасного Бога, мы видим, дополняет друг друга, научая всех верных идти за Христом. «Дал еси утверждение Церкви Твоей, Господи, — восклицает в духовном веселии вдохновенный песнотворец, — петрову твердость и павлов разум и светлую мудрость, и обоих богогласие истинное... темже тайноводими от обоих поем Тя, Иисусе Всесильне, Спасе душ наших»⁴. Насладимся же апостольским богогласием, послушаем, что изглаголали просвещаемые от Святаго Духа эти святые и вдохновенные мужи.

Два Соборных послания святого Петра и четырнадцать посланий Святого Павла составляют от лет древних драгоценное достояние и сокровище Церкви Христовой, из которых верные поучаются слову вечной жизни. Младенец в вере найдет здесь спасительное и потребное ему словесное молоко, а возрастающий во спасение (1 Пет. 2, 2) муж разумения найдет себе твердую пищу.

Невозможно в одном поучении подробно изложить наставления, данные святыми апостолами не только их современникам — христианам, но чадам Святой Церкви всех времен, а значит, и нам. Ведь писания святых апостолов — это не просто творение человеческого разума, которое зависит от развития или образования автора. Апостольские послания богодухновенны, они написаны по Божественному наитию, по внушению Духа Святаго, а

потому и все, излагаемое в них относительно веры и христианской жизни, есть истина божественная. И при этом неземное вдохновение, или просвещение от Духа Божия, двигало естественный разум, силы и способности священных писателей и их послания имеют личные особенности, характерные для каждого из них.

И вот в посланиях первоверховных апостолов мы почерпаем наставления в вере, надежде и любви (1 Кор. 13, 13), во всем, что необходимо человеку-христианину знать, чтобы помнить о своем богосыновстве и о своем призвании к нестареющей и нескончаемой жизни. А благовестие их — апостольское учение — является не чем-то совершенно новым, но они продолжают проповедовать Христа Спасителя, они изъясняют Его вечное Евангелие и, оставив Святой Церкви в наследие свои послания, через церковную уже проповедь возвещают слово Христово во всех концах вселенной даже до сего дня.

Оба святые апостолы назидают нас исповеданию Живоначальной и Нераздельной Троицы. И когда один апостол обращает к христианам благословение, говоря: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами» (2 Кор. 13, 13), то другой апостол возвещает всем избранным по предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа (1 Пет. 1, 2): «совершенно уповайте на подаваемую вам благодать в явлении Иисуса Христа как послушные дети... по примеру призавшего вас Святаго и сами будьте святы во всех поступках» (1 Пет. 1, 13, 14, 15).

А для этой святости необходима прежде всего вера, потому что «без веры угодить Богу невозможно, ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть и ищущим Его воздает» (Евр. 11, 6). И наша вера, которая «есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), не замыкается сама в себе, не делает нас невосприимчивыми к жизни или изолированными от нее. Эта вера наша не отчуждает нас от всечеловеческой семьи, но вера во Святую Единосущную Троицу, «вера, действующая любовью» (Гал. 5, 6), обязывает нас жить и «поступать достойно звания, в которое вы призваны, со всяким... долготерпением, снисходя друг ко другу любо-

вию, стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф. 4, 1–3) со всеми людьми.

И всем, принявшим веру Христа Иисуса, Господа нашего, «от Божественной силы Его даровано... все потребное для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и благодатью, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью... Вы, — обращает ко всем верующим в Господа Иисуса Христа апостол Петр свое слово, — прилагая к сему все старание, покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь» (2 Пет. 1, 3–7).

Такова христианская вера, обязующая всех приемлющих ее к святости, т.е. к внутреннему совершенству и чистоте. Она неразрывна связана с всеобъемлющей любовью ко всем людям, ко всему созданию Божию, ибо если мы разделим веру и любовь, т.е. будем говорить о своей принадлежности к Христову учению, но не достигнем обязательных дел любви, вытекающих, как следствие, из веры, то мы упраздим Евангелие Христово и окажемся лжецами.

Христианин противостоит греху, он борется с ним и в этой борьбе совершенствуется духовно. Христианин не может быть рабом греха, на дела святые призван он от купели крещения. «Когда вы, — возвещает апостол Павел, — освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец — жизнь вечная. Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6, 22, 23). Божий раб — христианин не боится всемогущества Божия, ибо с благоговейной радостью знает, что с дерзновением может призывать Бога как своего Небесного Отца. Он со смирением чувствует несовершенство своей человеческой природы, которая может быть всемогущей, если человеческая воля соединяется с божественной благодатью. «Все могу о укрепляющем меня Иисусе Христе», — говорит святой апостол Павел.

Христианское смирение, с которым естественно христианину смотреть на себя, не есть пассивное, расслабляющее человека чувство. Оно не приводит к бездействию

и безразличию в жизни. Напротив, смирение является весьма деятельным, активным началом, когда человеческая совесть раскрывает подлинную картину внутреннего несовершенства, когда полно и беспристрастно человек оценивает себя и свое внутреннее, духовное состояние, далекое от идеала, к которому стремится христианин, и от тех возможностей силы духа, которые христианин почерпает в своем богосыновстве, в неисчерпаемом источнике благодати Святого Духа, немощное врачующей и восполняющей недостающее или оскудевающее. Все христиане имеют обязанность, о которой говорит святой апостол Петр: «Как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом... Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 2, 5, 9).

Когда же чувствуют они свое несовершенство, нужно им, не забывая о высоком призвании, как избранного Божия достояния, помнить апостольское слово святого Павла «преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12, 2) и возрождаться духом и, воспринимая в покаянии новые силы, продолжать свое течение на предлежащий им подвиг, «взирая на начальника и совершителя веры Иисуса» (Евр. 12, 2).

Говоря об обновлении ума и покаянии, должно отметить, что и покаяние во Христе, покаяние перед любящим Небесным Отцом не есть слезливое и беспомощное или расслабляющее душу человека чувство или состояние духа. Нет! Христианское покаяние — созидательное настроение, которое может подвигнуть на совершение великих дел.

Кающийся человек осознает свое духовное оскудение, чувствует и знает, что он оставил благой путь добра из-за того, что на какое-то время он порвал свою связь со Христом и отвратился от Духа Святого, Который — Сокровище благих и Жизнеподатель.

И когда христианин сознает все это, им овладевает раскаяние, т.е. сожаление о содеянном, и желание избавиться от тяжелого прошлого короткого или долгого во времени — все равно. И вот в желании исправить порок и уйти от греха, и заключена сущность покаяния. Поэтому кающийся обновляется духом и приобретает новые внутрен-

ние силы, чтобы жить жизнью, достойной христианина, который является частицей Тела Христова. И желание ходить в обновлении духа неразрывно связано с надеждой на Бога, Который силен и мертвых воскресить, а наша христианская «надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым» (Рим. 5, 5), Который и нас оживотворит, если мы призовем Его.

Мы надеемся не на себя, но на Бога, потому что знаем собственную немощь и благость и всемогущую Божию силу и знаем также, что ради спасения нашего Сын Божий плотию пострадал и воскрес из мертвых и что мы, будучи частью Христа, не должны быть рабами греха или пассивными ожидателями божественного на нас наития, но действительно всеми силами души и тела должны противостоять греху, и тут, образно говоря, с нами Господь на каждом шагу, укрепляющий нас.

Поэтому святой апостол Павел и говорит нам: «Бог же надежды да исполнит вас всякой радости и мира в вере, дабы вы, силою Духа Святаго, обогатились надеждой» (Рим. 15, 13), ибо Бог во Христе «и вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам, ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, чтобы представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою, если только пребываете тверды и непоколебимы в вере и не отпадаете от надежды благовествования, которое вы слышали, которое возвещено всей твари поднебесной» (Кол. 1, 21–23). А чтобы не отпасть от надежды и быть непоколебимыми в вере, христианам подобает пребывать в любви Христовой, потому что, по божественному откровению, среди них должны пребывать «сии три: вера, надежда, любовь, но любовь из них больше» (1 Кор. 13, 13). А что такое любовь во Христе, апостол языков подробно изъяснил нам. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, — пишет он, — а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества и знаю все тайны и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я — ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего,

не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает» (1 Кор. 13, 1–8). Святой же апостол Петр, как бы дополняя этот гимн любви святого Павла, зовет христиан: «Более же всего имейте усердную любовь друг ко другу, потому что любовь покрывает множество грехов» (1 Пет. 4, 8).

Трудно более выразительно оказать о любви, ее сущности и проявлениях, чем это сделали апостолы Христовы, оказать о Христовой любви, которую святые апостолы Петр и Павел не только проповедовали, но которую они осуществили, воплотили в своей жизни. Мы же в благоговении и смирении духа будем просить Христовых апостолов предстательствовать за нас в молитве, чтобы Сам наш Спаситель и Господь умножил в нас веру, усовершенствовал бы нас в надежде и утвердил в любви к Нему и ко всем людям, нашим братьям.

А если мы, повинувшись греховному влечению, отойдем в каких-то наших делах и словах, пожеланиях и мыслях от спасительного пути в вере, надежде и любви и осознаем это, то не будем медлить со своим обращением к Богу и возвращением к Нему, а апостолы Христовы и тогда будут за нас молитвенниками и ходатаями. Ведь не случайно, но с назиданием нам, Святая Церковь Христова в день славной апостольской памяти обращается к своему Божественному Основателю и Небесному Главе: «Дал еси образ обращения согрешающим — оба апостолы Твоя: оваго убо отвергшагося Тебе во время страсти — и покаявшася, оваго же проповеди Твоей сопротивляющася — и веровавша: и обою — собору первостоятельствующих друзей Твоих, Иисусе Всесильне, Спасе душ наших»⁵. Аминь.

Примечания

¹ 7-я песнь канона 30 июня.

² На утрени, стихира на хвалитех, 30 июня.

³ Там же.

⁴ Стихира на «Господи возвах» 2-я, на малой вечерне, 29 июня.

⁵ Стихира на «Господи, возвах», на малой вечерни, 29 июня.

О ЗАДАЧАХ СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВИЯ*

Преосвященные братья-архипастыри, досточтимое собрание!

Сегодня, когда Святой Церковью празднуется память святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, покровителя духовного просвещения, я приветствую ученую корпорацию и студенчество нашей богословской школы, а также и всех тех, кто трудится в этих стенах, иногда незаметно, но в целом существенно, помогая обеспечить здесь нормальную жизнь и общий порядок.

В этом году в день празднования памяти «богословов начальника» я хочу побеседовать с вами о задачах современного богословия. Думаю, что нет надобности говорить, насколько важно в наше время иметь правильное представление о том, каким должно быть сегодня православное богословствование, т.е. какова его целевая направленность и современная исследовательская проблематика.

Но перед тем как говорить о богословских проблемах, я скажу о принципе, который должен лежать в основе богословствования, о принципе, без которого все усилия, даже проистекающие из искреннего желания послужить во благо, будут напрасны и не увенчаются успехом. Богословие призвано служить спасению человека. Богословскую науку нужно рассматривать как средство выяснения и утверждения веры. При этом необходима связь богословия с жизнью, которая удерживает умозрение от удаления в бесполезную для дела спасения область отвлеченных рассуждений. Я не хочу сказать, что это исключает возможность мыслить абстрактными категориями. Абстрактное

* Слово, обращенное к корпорации, студентам и воспитанникам ленинградских духовных школ в день памяти святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова в актовом зале Ленинградской духовной академии 9 октября 1968 года.

мышление — необходимая форма научного мышления вообще, в том числе и богословского. Вопрос заключается в одном: может ли результат такого мышления принести пользу делу Божию или нет? Как показывает история, опасность развития нецерковного, а потому и неспасительного богословия возрастает тогда, когда люди пытаются оторвать «небо» от «земли» или «землю» от «неба». Нередко отвлеченное мышление в этой области теряет связь с Божественным Откровением, дает простор человеческому воображению, а в крайних случаях и фантазии. Принцип истинного богословствования последовательно претворен в богословии святого апостола и евангелиста Иоанна. Я несколько останавлиюсь на этом, ибо возлюбленный ученик Христов, соединивший божественное вдохновение с возвышенным творчеством, навсегда останется для нас непоколебимым авторитетом как богослов.

Святой евангелист Иоанн — эта единственная в своем роде христианская душа, святая, чистая, великая, достойная удивления, полная внутреннего обаяния и неземной духовной мудрости и красоты. Его родной стихией был горный мир, царство бесконечной Истины и Любви. Его взор постоянно был устремлен туда, где стоит Престол этой Истины, где пребывает Сама Предвечная Премудрость. По словам святителя Амвросия Медиоланского, «никто со столь высокою мудростию не созерцал Божественную славу и не выразил нам более приличным словом (как Иоанн. — *М. Н.*). Он вознесся превыше облаков, вознесся превыше сил небесных, превыше ангелов, обрел в начале Слово и зрел Его у Бога»¹. Говоря о богословии святого Иоанна, отец Церкви, святитель Александрийский Кирилл также замечает, что «...блаженный Иоанн... посредством как бы пламенеющего и огненного движения ума решается касаться самых превышающих ум человеческий предметов и дерзает изъяснять неизреченное и несказанное рождение Бога-Слова»².

И, поистине, нельзя не дивиться тому, насколько глубоко, возвышенно, таинственно-отвлеченно богословие апостола. Озаренный Духом Святым человеческий разум его проникает в глубины Божественной онтологии и дарует миру возможное для него ведение Божества. «В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог» (Ин. 1, 1). По словам святого Василия Великого, «в сих немногих

речениях он совмещает все — и бытие от вечности, и бесстрастное рождение, и единство природы со Отцом, и величие естества; а приложением речения бe (т.е. было. — *М. Н.*) возводит к началу, как бы для того, чтобы заградить уста... говорящих: “Его не было”»³.

Профессор Н. Н. Глубоковский, приснопамятный труженик нашей духовной школы, исследуя первую главу Евангелия от Иоанна, отмечает: «Внимательный анализ первого стиха Иоаннова “пролога” дает следующие предикаты Логоса: 1) Он вечен, 2) есть личность и 3) такого же Божеского существа, что и Отец. Таким образом, это истинно Божественная Ипостась, безначальная и равномошная Изрекающему Богу»⁴.

Итак, первая мысль Иоаннова богословия заключает в себе великую Божественную тайну отношения Ипостасей. Богодухновенный автор взлетает на крыльях богословского умозрения в неприступную высь горнего мира. Но покидает ли любомудрый Иоанн то, что называем мы жизнью? Отрывается ли он в духовном восторге от окружавшей его действительности? Нет! Проникая в тайны Божества, он познает в них смысл и основной внутренний закон творения и жизни, — как жизни мира, так и жизни человека. «Все через Него начало быть и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3). Все, живущее в мире, сознательно или бессознательно, движется этим законом, вне которого прекращается само существование.

«В Нем была жизнь, и жизнь была Свет человеков. И Свет во тьме светит, и тьма не объяла Его...» (Ин. 1, 5). «Был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9). Это значит, что нет человека, который как-то не прикоснулся бы к этому Свету, хотя бы в самой глубине души, хотя бы в смутном подсознании своем, иногда даже сам того не ведая. И не может окончательно угаснуть этот Свет, ибо «Свет во тьме светит, и тьма не объяла Его» (Ин. 1, 5).

Неведомые ранее горизонты мировой истории открывает своими писаниями богодухновенный Иоанн. Как учат святые отцы, лучи Логоса Божия, хотя и неярко и не воспринимаемые всеми, коснулись тьмы древнего языческого мира и зажгли на земле многие искры, которые горят и будут гореть до скончания мира. Логос Божий есть основа мироздания. Логос Божий есть внутренний закон

жизни мира. Таково богословие Иоанна, соединившее «небо» и «землю», давшее вечный принцип подлинно христианского спасительного богословствования.

Вспомним его откровение о Божией любви — этой основе подлинно человеческих отношений. Любовь, по апостолу Иоанну, — это жизнь и свет, присущие Богу. В его посланиях говорится: «...Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим» (1 Ин. 3, 14) и еще: «...Кто любит брата своего, тот пребывает во свете» (1 Ин. 2, 10) и, наконец, — «Бог есть Любовь» (1 Ин. 4, 8 и 4, 16). Апостол Иоанн говорит нам о любви, возвращающейся к Богу во Христе и влекущей нас к тому, чтобы со своей стороны вместе с Ним любить Бога той любовью, которой мы любимы в Нем. Вот истинное богословие, познающее Бога, дарующее плоды возвышенного умозрения спасаемому человеческому роду.

Теперь хочу обратить ваше внимание, на развитие богословия в исторической ретроспективе. Причем, давая оценку тому или иному периоду, попытаемся исходить в своих суждениях из принципа единства богословия и жизни.

Итак, период первый, святоотеческий. Богословская мысль формируется под влиянием одного мощного фактора: необходимости защиты христианства, с одной стороны, от натиска языческого мира, с другой — от растлевающего влияния ереси. Таким образом, возникновение богословия соответствовало нуждам Церкви в то время. Жизнь выдвигала перед христианами проблемы, новые вопросы и требовала их немедленного разрешения. Древних отцов не смущало при этом имевшее в связи с этим место постоянное обновление богословской мысли. Христианская мысль развивалась, образуя стройную вероучительную систему, заключающую в себе вечные откровенные истины, объясненные понятным для современников языком, подкрепленные в случае необходимости рассуждениями разума. Величайшее достоинство святоотеческого богословия в том, что оно развивалось, не отрываясь от апостольского Предания, основывалось на Божественном Откровении и соответствовало запросам жизни. Богословствование отцов было плодом не только умственного труда, но и нравственного подвига, который низводил на них сугубые благодатные дары, почему и значение их является непреходящим.

Однако с VIII века наблюдается упадок духовного просвещения. Это печальное явление, как известно, было связано с появлением неблагоприятных для Церкви внешних, а отчасти и внутренних обстоятельств. Христианское богословие претерпевает в этот период внутреннее качественное изменение. Оно перестает быть тем, чем было в век соборных деяний, оно теряет свое прямое назначение — смиренно служить Церкви. Глубокое возвышенно-духовное осмысливание христианства подменяется рассудочным, оторванным от жизни философствованием на темы о христианстве. При этом в богословии, если его можно было назвать таковым, возникло горделивое умствование, основанное не на авторитете Откровения, а на ставшей авторитетом способности формально логически мыслить. Я говорю о том периоде, который в истории богословия называется схоластикой. Богословы того времени игнорировали апостольский и святоотеческий принцип единства богословия с жизнью христианской. Эти недостатки были характерны и для Востока и для Запада христианского.

Перед Церковью стояли тогда проблемы служения в феодально-разобщенном обществе. Неуклонное падение нравов, братоубийственные междоусобицы, возникновение тенденции к развитию нецерковного философствования и связанного с ним суеверия — все это требовало решительных действий со стороны христианских богословов, которые нередко были далеки от жизни. Изохряясь в силлогистике, они устремляли ум на решение ничего не значащих проблем, привнося порой в свои рассуждения элементы языческой философии. Конечно, даже в тот век средневековой схоластики появлялись богословы, которые, несмотря на сковывающие их рамки тогдашней традиции, созидали своим творчеством основы подлинного богословия, возрождавшего сокровище святоотеческой мысли.

Пятнадцатое столетие явилось веком заката схоластики и рождения нового умственного движения, известного под названием гуманизма. Я не буду подробно говорить о том, что принесла с собой эта эпоха в историю развития человеческой мысли, но для богословия она важна тем, что именно тогда окончательно наметились весьма важные качественные изменения как в области метода, так и в общей направленности богословских исследова-

ний. И каждый христианин, знакомый с историей богословия, не может не вспомнить с глубоким почтением и искренним восхищением знаменитого немецкого гуманиста и богослова Эразма Роттердамского, который явился основоположником и нового метода богословствования.

Однако эпоха схоластики не прошла бесследно для Церкви, она вызвала к жизни появление многого отрицательного как в богословии, так и в практике, что, в свою очередь, подготовило наступление Реформации. Здесь мы сталкиваемся с другой крайностью, с возникновением и развитием рационализма, косвенно подготовившего почву для рождения деистической философии. Начав с критики некоторых крайностей Католической Церкви, реформаторы перешли вскоре к отрицанию того, что было в учении Церкви древнего и подлинно христианского. Положив в основу принцип отрицания Предания и свободного толкования Писания, Реформация потеряла свою церковность, превратилась в горделивое умствование по вопросам веры, которое, оторвавшись от живого источника апостольского Предания, обрекло себя на постоянную зависимость от мировоззрения отдельных людей, перестало быть выразителем и авторитетным истолкователем христианского вероучения. Все это привело к тому, что, в конце концов, в сознании многих под сомнение было поставлено христианство как таковое вообще.

Как видно из сказанного, история свидетельствует нам, насколько велико значение основополагающего принципа христианского богословствования. Вот почему перед тем, как излагать стоящие ныне перед нами проблемы, я хочу обратить внимание на то, каковым в принципе должно быть наше современное богословие, дабы не повторились тяжелые для Церкви уроки прошлого. Каждый богослов в первую очередь должен чувствовать свою неразрывную причастность к Церкви со всем богатством ее многовекового опыта. Сознывая величие изучаемого и в то же время ограниченность человеческих способностей, труженики на поприще богословского ведения обязаны помнить: их труды тогда явятся полезными Церкви, когда будут отвечать ее нуждам, а это возможно только при наличии глубокой внутренней связи между богословием и жизнью.

Над чем же нужно думать православным богословам сегодня? Еще в древности святыми Соборами был решен

на основе Откровения и церковного Предания вопрос о соединении Божества и человечества в Богочеловеческой личности Спасителя мира. Однако христологическая проблема волнует сознание многих. На протяжении веков человеческая мысль иногда соблазняется о Христе, ибо многие из тех, кто считает себя христианами, могут думать, что, кроме примера, может дать Человек Иисус? Как следовать этому примеру, если в этом Человеке жил и действовал Бог? Ищущий соединения с Богом должен знать, что нет к Нему иного пути, как через Богочеловека Иисуса.

Иногда возникает соблазн «упростить» Евангелие, превратить его в книгу либо только о Боге, либо только о человеке. И как только мы без лукавства принимаем основу Евангельского благовестия, что «Слово стало плотью», в Богочеловечестве Христа находим мы ответ на все наши недоумения, нам открывается, в чем спасительное жизненное значение Его для каждого человека. Бог есть источник и содержание всякой жизни: «в Нем была жизнь и жизнь была свет человеков» (Ин. 1, 4). Один Бог «имеет, — по свидетельству Иоанна Богослова, — жизнь в Самом Себе» (Ин. 5, 26), один Он есть сама жизнь. И если Человек Иисус — Бог, то Он живет этой Божественной непостижимой жизнью. «Как Отец имеет жизнь в Самом Себе так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5, 26). Жизнь Христова не просто индивидуальная жизнь или одна из многих человеческих жизней. Нет, это воплощение в определенном человеке Иисусе той самой всеобъемлющей Жизни, от Которой рождается и питается жизнь каждого человека и всего мира. В Нем Одном Жизнь Самого Бога стала жизнью человека. Таким образом, Богочеловечность рассматривается в свете Воплощения.

В настоящее время большое внимание в богословии следует уделить также вопросам экклезиологии. Основную проблему в этой области можно сформулировать так: кафоличность и экуменизм. Главная богословская проблема, подлежащая изучению на прошедшей этим летом IV Генеральной Ассамблее Всемирного Совета Церквей и более всего волнующая ныне христианскую экумену, сводится к выяснению общего в понимании кафоличности. Поэтому вполне понятно, что православное

богословие должно уделить этому вопросу особое внимание. Что такое кафоличность, как это свойство Церкви проявляется в ее жизни, что в понимании кафоличности разными конфессиями воспринимается согласно, а что нет, — вот вопросы, в серьезной разработке которых нуждается сегодня Православная Церковь. Трудность настоящей задачи заключается в экуменическом плане ее решения, ибо притязанием каждой деноминации является то, что она представляет собой по меньшей мере часть или ветвь Церкви, основанной Христом для спасения людей. «Ни одна Церковь не склонна пойти на уступки в этом пункте, ни одна Церковь не согласится с тем, что она всего лишь собрание или религиозная ассоциация, вызванная к жизни по человеческой инициативе, и все конфессии утверждают наличие божественного основания, божественного благословения, или божественного назначения». Эта последняя фраза приведена мной из доклада генерального секретаря Всемирного Совета Церквей д-ра Ю. К. Блейка, прочитанного в римском Грегорианском университете. И действительно, д-р Блейк довольно точно сформулировал основную проблему современного экуменизма, которая по вполне понятным причинам имеет, помимо догматического притязания, психологическое основание. Единственный путь для преодоления этого препятствия — спокойное, но основательное исследование и нахождение общего в глубинах богословия древней неразделенной Церкви.

Для богословия, призванного осмысливать современность, объекты исследования заключаются в проявлениях жизни, причем наибольшее внимание христианской науки привлекают те обстоятельства, которые сильнее всего влияют на судьбы людей. Поэтому современного христианина, а наипаче богослова, не может не волновать столь важная ныне для человечества проблема войны и мира. Война — это грех, с которым нужно бороться. Война — грех, но не одного человека, а грех целого общества, Всякая война — грех, ибо в ней самым грубым образом попираются заповеди и богооткровенного и естественного законов.

Но наступит ли время, когда люди перестанут убивать друг друга и перекуют мечи свои на плуги и копья — на серпы?! В тяжелые дни, когда льется кровь во Вьетнаме,

когда сгущены свинцовые тучи на Ближнем Востоке, когда в Африке или в Латинской Америке царят несправедливость и голод, а миру в Европе угрожает возрождающийся фашизм, этот вопрос особенно настойчиво должен стоять перед богословами, как и перед всеми людьми доброй воли. Мы верим, что мир возможен, об этом возвестил нам ветхозаветный псалмопевец, веру в это запечатлел в своем послании первоверховный апостол. Эту надежду выразили собравшиеся весной этого года христианские миротворцы: «Ищи мира и стремись к нему» (1 Пет. 3, 11). «Спасите человека, мир возможен», — обратились они с призывами к христианам мира и ко всем людям. Для осуществления этого каждый христианин, каждый человек должен понимать как категорический императив заботу о сохранении мира во всем мире. Со своей стороны мы, богословы, несем огромную ответственность перед человечеством за то, чтобы Христовы слова о мире воплотились в жизни людей. Богословы должны использовать все случаи жизни, каждый возможный предлог, чтобы усилия людей доброй воли, направленные на предотвращение или ликвидацию войн, приобретали твердое, громкое и постоянное звучание.

Богословие призвано духовно осмысливать жизнь, ибо сказано: «Все испытайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5, 21), — ту самую жизнь, которая течет вокруг нас, которая захватывает нас со всех сторон, волны которой нас несут с собой, жизнь современную, сегодняшнюю, жизнь в разных ее проявлениях, с ее устремлениями, достижениями, разочарованиями и надеждами. Мы живем в век великих достижений, в век качественных и коренных изменений многих вещей. А такие изменения всегда связаны с переоценкой ценностей, что, в свою очередь, сильно меняет образ человеческого мышления. Поэтому вопрос, который встает перед богословами Святой Церкви сегодня, заключается в том, чтобы выражать вечную истину Евангелия в новых и убедительных категориях, которые были бы доступны пониманию современного человека. Опасность, связанная с попытками новых формулировок, во все времена одна и та же; легко исказить или потерять истину, когда пытаются сформулировать ее в соответствии с интеллектуальными вкусами людей переживаемого момен-

та. Но точно так же велика опасность повторять только то, что становится малопонятным. Поэтому для каждого богослова должно быть ясно, что необходима всегда свежесть мысли, как то было в Церкви во время древних великих отцов. Это сознают сегодня все христиане во всем мире. Вот почему IV Генеральная Ассамблея Всемирного Совета Церквей избрала своей темой возведенную возлюбленным Христовым учеником в Апокалипсисе истину — «Се, творю все новое» (Откр. 21, 5).

Теперь я хотел бы несколько остановиться на последней из тех проблем, которые намеревался изложить вам сегодня, — на проблеме экуменизма. Экуменизм необходимо рассматривать в первую очередь как чрезвычайно важное и сильное духовное движение современных христиан, которое предполагает и требует подлинного присоединения себя ко Христу. Отсюда проблема верности слову Господню и Его любви, Его наследию, которое Он нам оставил. Это показывает, что экуменизм — дело важное, но оно вместе с тем сложное и деликатное, особенно по причине того, что выразил некогда блаженный Августин: «...христианская любовь может быть сохранена только в единстве Церкви».

На экуменизм нужно смотреть не как на упрощенчество, не как на поверхностное и беззаботное безразличие к требованиям истины Христовой. Экуменизм предполагает постепенное сближение разделенных братьев с большим уважением и с большим пониманием тех истинно христианских ценностей, которыми они обладают. Экуменизм необходимо должен поддерживать желание лучше узнать то, что могут дать нам наши братья доброго и полезного. Однако такое стремление не должно происходить за счет целостности православной веры и нашей церковной дисциплины. Православные богословы должны препятствовать возникновению поверхностных стремлений подражать тому, что имеют другие, даже, если это, возможно, хорошие и достойные вещи.

Для успеха экуменизма необходимо совершенствовать догматические и исторические исследования, изучать психологические факторы жизни христиан в мире всеобщего и религиозного плюрализма. Но более всего нужно помнить, что не существует подлинного и действенного

экуменизма без духовного и нравственного обновления и стремления к внутреннему совершенству.

Теперь несколько слов о форме богословского изложения. Мне думается, что форма должна способствовать достижению главной цели богословия — спасению людей. Это положение необходимо определяет простоту и ясность изложения, ибо менее всего будет приносить пользы христианская наука тогда, когда плоды ее явятся достоянием понимания избранного круга.

Заканчивая свое слово, хочу обратить ваше внимание на еще одно очень существенное обстоятельство. Церковное богословие или, по выражению святителя Григория Богослова, «деятельное любомудрие» не есть дело одного внешнего научения. Если для изучения естественных наук, т.е. усвоения естественного Откровения в мире, достаточно естественных способностей человека, то для усвоения и спасительного изъяснения сверхъестественного Божественного Откровения одного только человеческого ума недостаточно, ибо оно воспринимается и разумом духовным. Другими словами, горняя, небесная истина лишь тогда становится близкой человеку, когда проникает в глубины его духа. Для этого необходимо, чтобы человек духовно приобщился благодатному действию Откровения и был способен отражать незримый его свет для просвещения других. Святитель Григорий Богослов говорил об этом так: «Любомудрствовать о Боге можно не всем, потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые... по крайней мере очищают и душу, и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу»⁵. Нет богословия без опыта, каждый богослов необходимо должен иметь внутренний духовный опыт, на котором бы проверялись достижения его умозрения, но осознать таковой опыт и, более того, стяжать его в своем сознании и сердце может только тот, кто деятельно идет по пути умственного, нравственного и духовного совершенства. Вот слова учителя вселенского святителя Василия Великого: «Хочешь ли со временем стать богословом и достойным Божества? Соблюдай заповеди и не выступай из повеления. Ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию»⁶.

Итак, братия, возрастайте духом и силой, учите достойно и достойно учитесь, уясняйте свидетельство Божественного Откровения и на его основании изучайте жизнь современного вам мира. Каждый студент, каждый воспитанник нашей школы духовного любомудрия должен осознать, что уже в этих стенах он начинает свое великое церковное служение, поэтому понятно, сколь серьезным должен быть подход к восприятию преподаваемого учения. Залог вашего будущего успеха создается здесь. Если вы не стали богословами каждый в меру своего дарования в академии, то таковыми не будете никогда. Вы должны прежде всего научиться самостоятельно мыслить, самостоятельно богословски обдумывать стоящие перед нами сегодня проблемы, развивая свою богословскую мысль по пути, освещенному церковным Преданием, и сохраняя великие традиции священной христианской древности.

А теперь я призываю на всех вас, zde начальствующих, учащихся и учащихся, на всех тружеников небесное благословение. Господь Вседержитель, молитвами святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, да укрепит и умудрит всех вас.

Примечания

¹ Комментарии на Луку. Из книги: *Богословский М.* Детство Господа нашего Иисуса Христа и его Предтечи. Казань, 1893. С. 6–7.

² *Святой Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Творения. Ч. 12. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. С. 11.

³ Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. Кн. 2. Творения. Ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900.

⁴ *Глубоковский Н. Н.* Евангелия и их благовестие о Христе Спасителе и Его искупительном деле. София, 1932. С. 132.

⁵ *Святитель Григорий Богослов.* Слово о богословии первое. Творения. Ч. III. М., 1889. С. 5.

⁶ *Святитель Василий Великий.* Творения. Ч. II. М., 1889. С. 142.

СЛОВО НА ГОДИЧНОМ АКТЕ В ЛЕНИНГРАДСКИХ ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ*

Ваше Святейшество, Преосвященные братья архипастыри, досточтимое собрание!

Сегодня, когда Святой Церковью празднуется память святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, покровителя богословских школ, я приветствую ученую корпорацию и студенчество нашей духовной школы, а также и всех тех, кто трудится в ее стенах, всех тех, кто пусть в разной степени, но своим трудом помогает воспитанию и образованию новых служителей Христовых, т.е. созидает будущее нашей отечественной Поместной Церкви.

Вселенская Церковь, состоящая из поместных частей, основанная Господом и Спасителем Иисусом Христом, в своем Богоустановленном домостроительстве носит печать Божественного совершенства. Ей присуще стремление к всесторонней полноте и к исчерпывающему единству в ее Богочеловеческой сущности. Церковь состоит из элементов благодатных и естественных, невидимых и видимых, таинственных и рациональных, тесно связанных между собой. Церковь объединяет ум, сердце и волю чад своих и направляет их ко спасению. Господь Иисус Христос пребывает с нею, как ее невидимый Глава, как единый вечный Посредник между Богом и человеком (1 Тим. 2, 5), готовый не только ходатайствовать перед вечной правдой Божией о прощении человеческих несовершенств, но и принимать людей в теснейшее общение с Собой, освящая их человеческую природу как Богочеловек.

Облекшись во Христа в таинстве святого крещения, каждый крещенный делается общником Тела Господня. В

* Произнесено 9 октября 1970 года.

Церкви Христовой обитает Животворящий Дух Божий, соединяющий всех верных, как членов единого тела, с Главой Христом и через Христа приводящий их к Небесному Отцу (Еф. 2, 18).

Он обильно изливает на них многообразные дары Божественной благодати, освящает их в таинствах, незримо укрепляет их в трудах и испытаниях, помогает им в нравственном совершенствовании и в устроении человеческой жизни в соответствии с волей Божией. Плодами же духа являются добродетели, столь необходимые в жизни христианина: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал. 5, 22).

Все мы, по слову апостола, спасаемся именем Господа нашего Иисуса Христа, т.е. принадлежностью к Церкви, к Его Богочеловеческому телу, и Духом Бога нашего, то есть освящающей благодатью Святого Духа (1 Кор. 6, 11), помогающего вам во внутреннем совершенствовании. В недрах Святой Церкви происходит восстановление искаженного грехом, но пресущего людям образа Божия. Именно здесь создается новая жизнь, начинающаяся на земле в прехдящая в вечность, в дается человеку залог будущей, бессмертной жизни, именно здесь он становится «причастником Божеского естества» (2 Пет. 1, 4).

Возлюбленный ученик Христов и апостол святой Иоанн Богослов писал: «И Слово стало плотью, обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1, 14). Этим он свидетельствовал, что человеческая плоть Господа Иисуса Христа стала орудием спасения человечества, ибо Ипостасное Слово сначала стало плотью, а затем обитало с нами. Поскольку плоды Воплощения и спасения реализуются в жизни мира через Церковь, то и ей подобает быть совершенным человеческим обществом, состоящим из видимых членов и имеющим видимых руководителей.

Мы знаем, что Сам Господь, по слову апостола народов, одних поставил апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, «к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова, доколе все придем в единство веры в познании Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 11–13).

Такими руководителями и духовными наставниками в древности были апостолы и их преемники — епископы и поставляемые ими священники, которые, исполняя заповедь Спасителя: «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28, 19), умножали число спасаемых в Церкви, то есть устрояли Царство Божие на земле. В трудах и злостраданиях, которые сопутствовали им в этой проповеди, они всегда помнили слова своего Спасителя: «Я с вами... до скончания века» (Мф. 28, 20).

Но это торжественное обещание помощи, которое было дано Церкви, вне зависимости от каких бы то ни было исторических условий, и не как награда, а как милость Божия человеколюбия ради спасения людей, то есть ради той цели, для которой Церковь была основана, не исключало личных усилий проповедников Евангелия, а лишь преисполняло их уверенностью в конечном торжестве той благой вести, которую они несли людям.

И сегодня, спустя девятнадцать столетий, священники Святой Церкви продолжают апостольское служение, проповедуя слово Божие и освящая членов невидимого Тела Христова. Меняются времена, меняются общественные взаимоотношения, но неизменными остаются существо служения и задача, стоящая перед священством. Надежда на неоскудевающую помощь Божию должна постоянно окрылять сознание священника, но вместе с тем он никогда не должен забывать и того, что его деятельность бывает и становится плодотворной лишь тогда, когда он, сопровождаемый благодатью, полученной в рукоположении, прилагает личные усилия для успешного прохождения своего апостольского служения. Только его собственное стремление и напряжение в осуществлении его священнического делания, только его человеческий подвиг, соединенный с Божественной силой свыше, дают ему радость внутреннюю, и укрепляют его дух и настроение и бывают источником самого успеха его труда, то есть осуществления его призвания.

Вы, воспитанники нашей духовной школы, посвящаете свою жизнь служению Распятому и Воскресшему Христу, и сейчас мне, вашему архиерею, хочется сказать несколько слов назидания, несколько слов, которые, может быть,

помогут вам в подготовке к вашему предстоящему пастырскому служению.

Главная цель пастыря — это спасение людей, вверенных его попечению. Но для ее достижения нужно знать, каким должен быть человек, имеющий надежду быть причисленным к лику спасенных. Более того, пастырь обязан указать пастве пути, могущие привести ее к такому совершенству. Все эти необходимые знания приобретаются в процессе богословского образования, то есть постижения учения Святой Церкви, без которого трудно представить себе успешно служащего священника.

В основе богословского ведения лежит Священное Писание, с изучения которого и нужно начинать возрастание будущему священнику. Познавая слово Божие, будущий пастырь дочерпает все необходимое как для успеха своего служения, так и для личного спасения, ибо, по словам златословесного святителя Иоанна, «в Писаниях излагается то, что должно делать и чего не должно»¹.

Святой Григорий Великий, настаивая на обязательном изучении пастырем Священного Писания, приводит в качестве побуждения к тому следующее: «Священник должен заблаговременно изучить и постоянно содержать в уме своем все, что относится к Слову Божию и может касаться пастырских его обязанностей, чтобы безотлагательно быть готовым к ответу на всякие вопросы»².

Глубокое и осмысленное знание истин веры оказывает неоценимую помощь в проповедании евангельского учения и в деле просвещения людей, не знакомых с Евангелием. «Храни верное слово, сообразное с учением, — пишет блаженный Иероним, — чтобы ты мог утверждать других в здоровом учении и противников побеждать»³.

Наглядным свидетельством того, какое большое значение придавали богословскому ведению святые отцы, могут послужить следующие слова святителя Григория Богослова: «Мог ли я облечься в образ и сан иерея, пока уста, губы, язык не раскрылись и не привлекли Духа (Пс. 118, 131), не расширились и не наполнились духом изрекаемых таинств и догматов?»⁴.

И этот же святой отец, который проник своим умом в тайны веры настолько, что стяжал имя Богослова, пи-

шет далее: «Кто опытно и умозрительно не исследовал всех сил Христовых, кто не прилагал старания и не учился уразумевать премудрость Божию, в тайне сокровенную (1 Кор. 2, 7), неужели тот охотно и с радостью примет, чтобы поставили его во главу полноты Христовой»⁵. Вот какое высокое значение в жизни священника, по мнению святого Григория, должно занимать богословие.

Большую помощь в деле духовного образования священника приносит чтение святоотеческой литературы, которая помогает ему лучше понять Священное Писание, обогащает его духовным опытом и практическими советами.

Блаженному Иерониму принадлежат такие слова: «Гораздо лучше иметь святую необразованность, чем грешное красноречие»⁶. И это совершенно справедливо, ибо священник трудится в сфере духовной, в области чувства, в области духа и сердца, так как «вера принадлежит преимущественно сердцу»⁷, хотя и начинается в мыслях. И именно потому, что вера людей «начинается в мыслях», пастыри и должны утвердить в их сознании это начало. И если таковая задача под силу в исключительных случаях и «святой необразованности», то это все же совершенно еще не значит, что для успеха проповеди не нужно образование, ибо тому же блаженному Иерониму принадлежат слова: «Пусть необразованный и простой брат не считает себя святым»⁸.

Примеры святых отцов являются весьма убедительным свидетельством необходимости всестороннего развития для будущего священника. И мы знаем, сколь образованными были древние святые отцы и учителя церковные. Так, известно, что святитель Григорий Богослов, святитель Иоанн Златоуст, святитель Василий Великий и другие святые отцы занимались, кроме гуманитарных наук, и словесностью, и красноречием, и философией, а, кроме того, нередко увлекались и опытными науками. Наименование святого мученика Иустина философом тоже говорит о его отношении к светскому знанию. Однако святые отцы имели отношение к наукам не только в дни юности, во время обучения, — они постоянно использовали приобретенные знания в своем церковном учительстве.

Богословская мысль во времена святых отцов формировалась под влиянием одного мощного фактора: необходимости защиты христианства, с одной стороны, от натиска языческого мира, с другой — от растлевающего влияния ересей. Таким образом, возникновение богословия соответствовало нуждам Церкви того времени. Жизнь выдвигала перед христианами проблемы, новые вопросы и требовала их разрешения.

Древних отцов не смущало в связи с этим постоянное обновление богословской мысли, когда определенные истины веры, истины евангельские, во всей полноте данные Церкви Самим Господом и апостолами, нужно было раскрывать и разъяснять, доводить их до уровня восприятия современниками.

Христианская богословская мысль развивалась, образуя стройную вероучительную систему заключавшую в себе вечные откровенные истины, объясненные понятным для современников языком, подкрепленные в случае необходимости рассуждениями разума. Величайшее достоинство святоотеческого богословия в том, что оно развивалось, не отрываясь от апостольского Предания, основывалось на Божественном Откровении и соответствовало запросам жизни.

И сегодня каждый священник призван духовно осмысливать жизнь, — как сказано: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5, 21), — ту самую жизнь, которая течет вокруг нас, жизнь современную, сегодняшнюю, жизнь в разных ее проявлениях, с ее устремлениями, достижениями и надеждами. Мы живем в век великих свершений, в век качественных и коренных изменений многих вещей и их оценки. Поэтому вопрос, стоящий сегодня перед священниками Святой Церкви, заключается в том, чтобы выражать и изъяснять вечную истину Евангелия, а если нужно, то и в новых убедительных категориях, которые были бы доступны пониманию современного человека. Опасность, связанная с попытками новых формулировок, всегда одна и та же — легко исказить или потерять истину, когда пытаются выразить ее в соответствии с интеллектуальными вкусами людей переживаемого момента, но точно так же велика опасность повторять

только то, что становится малопонятным. Поэтому для каждого священника должно быть ясно, что необходима постоянная свежесть богословской мысли, как то было в Церкви во времена великих отцов священной христианской древности.

Паства состоит из разных людей, и если одними священник понимается только лишь как духовный руководитель, священник, к которому обращаются за совершением таинств церковных, то другие видят в нем учителя, призванного разрешать их сомнения во всех случаях, когда они сами не могут с собственной точки зрения как христиане объяснить происходящие события.

Конечно, если священник окажется неспособным руководить умами своих пасомых, то он едва ли сможет надеяться стать для них авторитетом. Для того, чтобы удовлетворять религиозным запросам современной паствы, священник необходимо должен отвечать многим требованиям, и прежде всего он должен быть хорошо образован.

Необходимость образования, особенно же в области церковного учительства, еще в древности отмечал святитель Иоанн Златоуст. По его словам, «сила слова не дается природою, но приобретается образованием»⁹.

Таким образом, наличие среди возможных слушателей священника людей с разным уровнем развития и с различной степенью религиозности должно побуждать его к возвышению себя в умственном отношении настолько, чтобы быть в состоянии удовлетворить запросы людей разных уровней вверенной ему паствы. Святитель Григорий Богослов писал, что «предстоятелю совершенно необходимо быть вместе как простым, относительно к правоте ко всем, так сколько можно более многосторонним и разнообразным для приличного со всеми обращения ибо для иных хорошо и полезно одно, а для иных другое»¹⁰.

Однако для того, чтобы обращение «со всяким» было «приличное», недостаточно иметь только хорошее образование, нужно, не останавливаясь на достигнутом, постоянно развивать свой ум, совершенствовать мышление и знания. Священник обязан уметь проникать в глубину человеческой души, познавать ее стремления, нужды, чаяния, а осуществить это посредством лишь суммы опреде-

ленных знаний невозможно, — здесь необходимо то, что на человеческом языке называется мудростью.

Истинная пастырская мудрость складывается из глубоких знаний и жизненного опыта. Таким образом, изучение человека совершенно необходимо будущему пастырю. Священник, как духовный врач и учитель, должен внимательно следить за нравственным и образовательным уровнем своих современников. Что касается первого, то здесь неопределимую услугу, помимо специальной богословской, оказывает также и художественная литература, которая, являясь зеркалом нравственной жизни общества, помогает пастырю лучше прочувствовать дух переживаемой им эпохи. Относительно второго дело обстоит несколько сложнее, ибо развитие науки в наши дни достигло таких размеров, что контролировать уровень знания людей во всех ее областях практически невозможно. Практически осуществляемым в этом направлении может быть восполнение своих знаний через научно-популярную литературу, которая, по нашему мнению, в большинстве случаев удовлетворяет таковые цели. Роль науки в наше время трудно переоценить, она так или иначе внедрилась во все сферы деятельности человека, поэтому для того, чтобы лучше понять все происходящее, необходимо быть знакомым с современным знанием. И только умелое сочетание научных истин с богословскими представлениями поможет удовлетворить запросы христиан своего времени.

Но отсюда не следует предполагать наличие зависимости богословия от любой научной гипотезы, ибо богословие развивается самостоятельно. Однако при этом одной из задач его является осмысливание современности, потому-то богословие всегда, а в наши дни, особенно, должно быть в состоянии, опираясь на Божественное Откровение, объяснить смысл всех происходящих в мире событий.

Вот почему каждый священник, если он претендует на право быть пастырем современных людей, обязан уделить достаточно времени своему образованию — как богословскому, так и общему — настолько, чтобы всегда иметь возможность разъяснить недоумение вопрошающего, вне зависимости от того, задается ли вопрос из области богословия или он касается тех или иных сторон внецерков-

ной жизни. Образование приносит священнику и духовную пользу: оно облагораживает и возвышает его, устраняет возможность самообольщения, живописуя пред ним величие общечеловеческой мысли, созидает сознание своего несовершенства и подвигает к дальнейшим трудам.

Все это не может не влиять самым благотворным образом на духовное состояние священника. Вот почему, говоря о пользе светского знания для христианина, святитель Василий Великий замечает, что сии внешние науки не бесполезны для души, поэтому он и предлагает беседовать и со стихотворцами, и с историками, и с ораторами и со всяким человеком, от которого только может быть какая-либо польза к попечению о душе.

Однако, говоря о необходимости всестороннего развития для будущего священника, нельзя упускать из виду еще одно существенное обстоятельство. Церковное богословие, или, по выражению святителя Григория Богослова, «деятельное любомудрие», не есть дело одного только внешнего научения. Если для изучения естественных наук достаточно естественных способностей человека, то для усвоения и спасительного изъяснения сверхъестественного Божественного Откровения одного только человеческого ума недостаточно, ибо оно воспринимается и разумом духовным. Другими словами, горняя, небесная истина лишь тогда становится близкой человеку, когда проникает в глубину его духа. А для этого необходимо, чтобы человек духовно приобщился благодатному действию Откровения и был способен отражать его незримый свет для просвещения других. Каждый священник должен иметь внутренний, духовный опыт, на котором бы проверялись достижения его умозрения, но осознать таковой опыт и, более того, стяжать его в своем сознании и сердце может только тот, кто деятельно идет по пути умственного, нравственного и духовного совершенства.

Когда человек окончательно решил, что он будет священником, то с этого момента должна начаться его интенсивная духовная подготовка к своей предстоящей деятельности. Плодотворная подготовка возможна лишь тогда, когда желающий стать священником через отказ от иных влечений устремляет все свое внимание к достижению по-

ставленной перед собой цели. Основа духовного приуготовления полагается в вере, ибо она определяет отношение человека к Богу а уровень духовной жизни каждого зависит от его отношения к Господу Иисусу Христу.

Таким образом, без веры не может быть и духовного роста. Об этом же говорит нам и Священное Писание: «Без веры угодить Богу невозможно» (Евр. 11, 6). Вот почему святитель Амвросий Медиоланский учит, что «первая твоя добродетель есть вера»¹¹. Святой Григорий Богослов, говоря об успехе пастырства, также замечает: «А для сего нам нужна великая и совершенная вера»¹². Вот почему возгревание веры, как благодатного дара, — это первое, на что должен обратить внимание готовящийся к священству.

Одним из средств в деле приготовления к пастырству является чтение Священного Писания. Помимо того, что оно духовно образует человека, оно еще и духовно созидает его. Наибольшую пользу извлекает из Священного Писания будущий священник в том случае, если он вникает в прочитанное не только умом, но и сердцем, ибо такое восприятие богодухновенных словес создает в душе читающего особое настроение, которое способствует его духовному росту. Однако это может иметь место лишь при постоянном неослабном чтении слова Божия, дабы возможно было всегда почерпнуть живительную влагу Божественного учения, неизменно восстанавливающую естественную при соприкосновении с соблазном мира потерю духовных сил. Подобным же образом характеризует значение Священного Писания для священника и святой Григорий Великий: «Слово Божие придает ему силы для совершения многообразных трудов, соединенных с званием его служения, будет освежать в нем чувство благочестия»¹³.

Более же всего убеждает нас в достоверности вышесказанного само Священное Писание: «Доколе не приду, занимайся чтением... Вникай в себя и в учение, занимайся сим постоянно, ибо, так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя» (1 Тим. 4, 13, 16), — пишет святой апостол Павел своему ученику Тимофею.

В деле духовного становления пастыря значительное место занимает молитва. Молитвой мы называем такое

состояние, при котором наш разум и дух находятся в общении с Богом. По словам святителя Иоанна Златоуста, «во время молитвы мы воистину говорим с Богом»¹⁴. Но эта беседа не обязательно должна осуществляться посредством слов, ибо если человек постоянно носит в своем сердце и уме Бога, то ему не нужно составлять какие-то определенные фразы, чтобы вступить с Ним в общение. Вот почему в широком смысле молитва есть не что иное, как состояние души. Правда, столь высокая степень молитвенного совершенства достигается не сразу, и потому вначале будущий священник должен созидать свое молитвенное общение с Богом посредством определенных молитвословий, пренебрегать которыми, естественно, он не вправе, ибо в таком случае будущий пастырь никогда не научится молиться.

А как говорит святитель Иоанн Златоуст, «молитва — причина всякой добродетели и справедливости... в душу, не знакомую с молитвой и прошением, не может войти ничто, содействующее благочестию»¹⁵. И с этим нельзя не согласиться, ибо именно в молитве приобретает спасительное для человека содействие Святого Духа, которое созидает в нем ясное и радостное состояние, преисполняет его верой, надеждой и любовью. Священнику необходимо уметь молиться еще и потому, что молитва составляет основное содержание его служения. Один из наших отечественных богословов писал по этому поводу следующее: «Православный пастырь путем долговременного подвига должен создавать в себе молитвенную стихию... в противном случае он не окажется способным со вниманием и усердием исполнять все многочисленные священнослужения и будет... ремесленником, а не богомольцем». И, действительно, только благодаря постоянной молитве может стать возможным великое пастырское служение, которое, по словам Златоуста, «есть молитва за весь мир, за всю вселенную»¹⁶.

При подготовке к пастырскому служению и в процессе этого служения священнику необходимо созидать в себе основную христианскую добродетель — любовь, без которой немыслимо воспитание собственной личности в евангельском духе. Христианин без любви не может стать

для людей тем, чем он должен для них быть, по словам Спасителя: «Вы — соль земли... Вы — свет мира» (Мф. 5, 13, 14), ибо для того, чтобы стать нравственной опорой и примером для других, необходимо в отношении к ним проявлять ту высоту духа, морали, которые невозможны без любви. И поэтому вполне понятно, что для священника, призванного быть отцом и учителем христиан, особенно необходимо обладать искренней любовью к ближнему.

Какова же эта любовь? Святые отцы учат, что любовь священника к пастве всегда должна определять его душевное настроение, то есть быть постоянной, и, кроме того, распространяться на всех вне зависимости от личности. «...В том поистине обнаруживается любовь к Богу, что она стремится обнять собою всех. Если же ты одного любишь, а другого нет, то твоя любовь — человеческая», — учит златословесный Иоанн. Наличие любви у священника необходимо еще и потому, что созидает в пасомых ответное чувство. Эта взаимность способствует установлению тесного, поистине родственного контакта между священником и его духовными детьми. Хорошо, когда внутренняя христианская настроенность пастыря искренне, без всякой наигранности, — что противно духу Христову, — проявляется соответствующим внешним образом, ибо для людей всегда приятны искренность и доброта.

Искренняя жертвенная любовь священника к людям есть лучшее свидетельство истинности проповедуемого им учения. Рассуждать и доказывать умеют почти все, и это не всегда сильный аргумент, особенно для современного человека, но живое свидетельство любви и самоотвержения ради ближнего не могут не заставить задуматься над тем, ради чего человек поступает так. Поскольку всегда и везде более всего удивляла и восхищала людей в Евангелии проповедуемая там любовь, то и из всех добродетелей священника она должна быть самой яркой.

Ранее я говорил о том, что любовь священника имеет ту особенность, что применяется ко всем людям, ко всему миру... Это особое состояние является следствием благодатного дара рукоположения. Однако Церковь, говоря о свободе человеческой воли, всегда отмечает значение, какое имеет она к развитию дарованных свыше благодатных

способностей. Дар духовной любви не может быть усвоен человеком себялюбивым, постоянно думающим о личной выгоде, о мирской славе и о прочем. Вот почему приступающим к священническому служению необходимо прежде всего настроиться на отказ от всяких эгоистических устремлений и тем самым предрасположить душу к восприятию благодати, способной возбудить в сердце всеобъемлющую жертвенную любовь к ближним и дальним.

Пастырский характер священнического служения предполагает необходимость не только внутреннего гармоничного развития и состояния священника. Еще древние святые отцы и учителя Церкви придавали соответствующей внешности весьма большое значение.

Каким должен быть внешний облик священника сегодня? К сожалению, этот чрезвычайно важный вопрос решается подчас совершенно индивидуально и нередко противоположно, исключительно на основе личного вкуса или в нездоровом стремлении приспособиться к определенным человеческим настроениям и вкусам, чтобы понравиться людям. Весьма нередко определяющим фактором является основывающаяся на этом местная традиция, что имеет значение, однако не всегда соответствует требованиям церковной жизни.

В связи с этим возникает вопрос: каким принципиальным положениям необходимо следовать священнику в отношении к своей внешности? Думается, что постоянным и независимым от местных традиций должно быть соответствие внешности внутреннему содержанию пастырства.

Внешность священника должна располагать, а не отталкивать, а потому ей в одинаковой мере не должны быть присущи как неряшливость и безвкусица, так и чрезмерная вычурность, переходящая пределы разумного следования любой моде. Весь образ священника должен быть понятным для своих современников. И его внешность не представляет в данном случае исключения.

В повседневном служении Церкви, общаясь с народом церковным, священнику необходимо постоянно помнить и живо сознавать, что он является сыном того народа, к которому принадлежит от рождения, и граждани-

ном своей страны. Будучи сыном своего народа, он должен живо реагировать и откликаться на все то, что волнует его сограждан и современников. Он должен радоваться радостям своего народа и Отечества и разделять с ним его скорби и печали.

Православный священник должен быть миротворцем, миротворцем в самом широком смысле этого слова, он должен созидать мир не только в своей душе или в сердцах своих прихожан, но он должен испытывать стремление к тому, чтобы внести свою лепту в устроение мирной жизни на всей земле. Ведь и христианское всеобъемлющее понимание мира включает в себе мир внутренний и мир внешний в семье, со своими ближними и между всеми народами.

Подводя итог всему сказанному, я хочу отметить, что пастырское служение, во все времена требовавшее тщательной подготовки, в современных условиях вообще без нее становится невозможным. Поэтому, имея в качестве примера «Архиерея, прошедшего небеса» — Христа Спасителя Господа Иисуса, святых апостолов, богомудрых отцов и подвижников Церкви, будущий священник должен закалять дух и тело, совершенствоваться в добродетели, воспитывать волю и образовывать свой разум, при всем этом он обязан знать, что всякий его недочет в подготовке к будущему служению может послужить соблазном для паствы. И потому каждый стремящийся к священству должен помнить грозные слова Спасителя: «Кто соблазнит одного из малых сих верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» (Мф. 18, 6).

Для молодого человека, готовящегося встать на путь пастырства, многие вопросы могут быть неясными и не совсем понятными. В таком случае необходимо прибегать к помощи авторитетных руководителей, которыми для каждого христианина, а для пастыря в особенности, являются святые отцы и учителя Церкви. Именно они научат будущего священника тому, как стяжать добродетель, как закалить дух и волю, каким образом воспитывать себя.

Итак, поборов нерадение и соблазны, со смиренным, исполненным веры упованием на помощь Божию употре-

би свои силы души и тела, дабы достойно достигнуть поставленной перед собой святой цели, имя которой — священство и пастырство.

В заключение моего к вам слова я призываю на всех вас, здесь начальствующих, учащихся и учащихся, на всех тружеников наших духовных школ, небесное благословение. Пастырь добрый и Пастыреначальник Господь Иисус Христос молитвами святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова да укрепит и умудрит всех нас в служении Ему, Его Святой Церкви, нашему Отечеству и народу.

Примечания

¹ *Святитель Иоанн Златоуст*. Творения. Т. 2. СПб., 1905. С. 818.

² *Святитель Григорий Великий*. Правило пастырское. Киев, 1874. С. 88.

³ *Блаженный Иероним*. Творения. Ч. 2. Киев, 1879. С. 647.

⁴ *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Ч. 1. М., 1889. С. 58.

⁵ Там же. С. 60.

⁶ *Блаженный Иероним*. Творения. Ч. 2. Киев, 1879. С. 67.

⁷ Катехизис.

⁸ *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Ч. 1. М., 1889. С. 58.

⁹ *Святитель Иоанн Златоуст*. Творения. О священстве. Т. 1. СПб., 1895. С. 455.

¹⁰ *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Ч. 1. М., 1889. С. 28, 34.

¹¹ *Святитель Амвросий Медиоланский*. О должностях. М., 1865. С. 117.

¹² *Святитель Григорий Богослов*. Творения. Ч. 1. М., 1889. С. 23.

¹³ *Святитель Григорий Великий*. Творения. Правило пастырское. Киев, 1874. С. 86.

¹⁴ *Святитель Иоанн Златоуст*. Творения. Т. 2. СПб., 1899. С. 231.

¹⁵ Там же. С. 836.

¹⁶ Там же. Т. 1. СПб., 1895. С. 462.

**СЛОВО НА ТОРЖЕСТВЕННОМ АКТЕ
ПОСВЯЩЕННОМ 30-ЛЕТИЮ ЛЕНИНГРАДСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ***

Высокопреосвященные и Преосвященные братья-архиереи, досточтимое собрание!

Прежде всего из глубины души я поздравляю родную мне Ленинградскую духовную академию с праздником ее Небесного покровителя и его молитвами призываю Небесное благословение на всех zde начальствующих, учащихся и учащихся во главе с Высокопреосвященным Владыкой ректором, который стал архиепископом самое короткое время тому назад. Это впервые за всю историю нашей академии ее возглавляет ректор-архиепископ.

Я приветствую всех наших дорогих гостей из Югославии, из Франции, из Финляндии и из Японии, которые разделяют с нами радость праздника. Особенно же я хочу отметить присутствие среди нас делегации из Святого града Иерусалима во главе с Высокопреосвященным архиепископом Константином, которая представляет здесь Блаженнейшего Патриарха Венедикта. Наши иерусалимские братья принесли нам благодать Живоносного Гроба Господня и благословение Священного Синода Матери всех Церквей. О ней ведь воспевают священный гимн божественного Дамаскина: «Радуйся, Сионе Святый, Мати Церквей, Божие жилище».

Дорогие друзья, многие из присутствующих в этом зале помнят, что в актовые дни наших Ленинградских духовных академии и семинарии я нередко обращался со своими размышлениями, в которых касался некоторых сторон ее жизни и деятельности.

* Произнесено 9 октября 1977 года.

В прошлом я говорил о нашей духовной школе как о рассаднике духовного просвещения, который уже к концу XX века стал «крупнейшим научно-богословским центром России» (см. Журнал Московской Патриархии, № 3 за 1977), о преемственности нашей нынешней, возрожденной 31 год тому назад школы в отношении к старой Санкт-Петербургской духовной академии, о характерных чертах развития в области богословских исследований за минувшие тридцать лет.

Я делился с вами моими мыслями относительно задач и проблем современного богословия, подчеркивал высокую ответственность, налагаемую на православных богословов их активным участием в экуменической деятельности и в содействии разрешению насущных вопросов, связанных с развитием человеческого общества в духе справедливости, братства и мира. Я отмечал важность той роли, которую играет духовное учебное заведение в деле обеспечения выполнения Церковью ее христианской миссии в современном мире, процесса и совершенствования методов преподавания. Сегодня же мне хочется остановиться на той стороне жизни нашей духовной школы, от которой — как от важнейшего основания — зависит успех всей ее деятельности и без которой все наши начинания и устремления могут остаться бесплодными или, в лучшем случае, малопродуктивными.

Я имею в виду духовную сторону жизни всех тружеников академии — членов ее корпорации, и особенно наших питомцев, будущих пастырей, а из их среды — и архипастырей, и вообще делателей церковного виногради́ка, кто, выйдя — каждый в свое время — из стен нашей школы, вступит на поприще служения Церкви Христовой в том звании, к которому призовет его Господь.

Ошибкой было бы представлять себе дело таким образом, что подвиг своего верного последования и служения Господу Иисусу Христу пастырь начнет лишь где-то там, вдали, на приходе, столкнувшись с заботами, тревожениями и сложностями повседневной приходской жизни; ныне же — будучи воспитанником семинарии или студентом академии — он может якобы позволить себе и рассеянную жизнь, и беззаботность в деле приобретения

знаний, и недисциплинированность или прохладное отношение к молитве в храме, и безответственность в исполнении своих обязанностей по участию в богослужении. Жизнь, к сожалению, показывает, что выпускник духовной школы, не позаботившийся о стяжании ни благочестивой настроенности, ни трудолюбия, ни честного отношения к своим обязанностям, оказывается на приходе в лучшем случае заурядным требоисправителем, в худшем — предметом справедливых нареканий, распространителем соблазна.

Опытные в духовной жизни пастыри предупреждают всякого, кто решается быть священнослужителем, от той весьма тяжелой нравственной болезни, которую они называют «привыканием к алтарю». Человек, растерявший то чувство благоговения, с которым он когда-то впервые входил в святой алтарь, тем более, когда он был в первый раз в жизни введен в него чрез Царские врата для совершения над ним священного таинства Рукоположения, вряд ли сможет быть достойным священником или диаконом, особенно в условиях, когда приходское служение требует огромного напряжения его духовных и физических сил. Скорее всего станет он клириком или думающим о собственном стяжательстве, или ропшущим на тяжесть возложенных на него обязанностей. А отсюда один шаг до того, чтобы внести во взаимоотношения с собратьями дух раздора, зависти, недоброжелательства.

Что может быть прискорбнее, увы, иногда наблюдаемой картины, когда диакон, прослужив известное число лет, начинает считать для себя обидным или хотя бы излишним прийти к проскомидии раньше иерея, взять у него благословение или исполнить его законное требование только потому, что этот иерей по стажу пребывания в священном сане уступает ему?! Что может быть непригляднее, когда невысокий нравственный авторитет священника не дает ему возможности установить добрые отношения со старостой или регентом! Что может быть, в свою очередь, печальнее того, когда староста или регент, бывшие некогда воспитанниками духовной школы, забывают об обязанности христианина уважать священный сан и из чувства антипатии к настоятелю вносят во взаимоотношения с ним дух противоречия, настойчиво отстаивая

иногда то, что отвечает не столько интересам Церкви Божией, сколько их личным вкусам и понятиям?!)

«Пастырей ваших умоляю я, сопастырь и свидетель страданий Христовых, — говорит святой апостол Петр, — пасите... стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду» (1 Пет. 5, 1–3).

Но где же взять будущему пастырю эту духовную настроенность?! Откуда может прийти к нему эта жажда святого и бескорыстного служения, это усердие в душепопечении, эта способность быть «образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте» (1 Тим. 4, 12)? Конечно, от Господа исходит всякое даяние доброе и всякий дар совершенный (Иак. 1, 17), в том числе и великий дар благодати священства, получаемый при посвящении. Но ведь и Божественный дар может остаться недейственным, подобно семени, попавшему на неводеланную почву, или прекратить свое действие, если получивший этот дар не станет его усердно возгревать, по выражению святого апостола Павла (2 Тим. 1, 6)!

Храм Божий — извечное училище благочестия. В нем мы поистине приступаем ко Граду Бога Живаго, к Небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к Торжествующему Собору и Церкви первенцев, написанных на Небесах (Евр. 12, 22–23). В храме совершается наше теснейшее общение со Христом Спасителем чрез святейшее таинство Евхаристии. Здесь постоянно поддерживается благодатная атмосфера, оживотворяющая душу, вселяющая радость и надежду, умножающая любовь и мирное состояние духа, не терпящая ничего скверного или нечистого. Где же, как не здесь, особенным, совершеннейшим образом «Святым Духом всяка душа живится и чистотою возвышается»?!)

Помните, как любили храм Божий великие вселенские учителя и святители Василий Великий и Григорий Богослов? Будучи юношами, они посвятили себя Богу и потому, изучая многие науки и пользуясь лучшими плодами современной им культуры и современного им знания, всячески заботились о внутренней цельности и собранно-

сти своих духовных сил. Они знали лишь две дороги, ведущие к истинному обогащению своей христианской жизни: одна из них вела в храм Божий, другая — в аудитории училища, где можно было приобщиться к сокровищам тогдашней образованности. Пусть этот идеал слишком высок для того, чтобы ему буквально мог последовать каждый, готовящий себя к служению Церкви. Но одно несомненно: истинный священнослужитель может сформироваться из такого юноши, который смолоду всей душой любит храм Божий, находит в его молитвенной атмосфере лучший отдых для своей души, здесь ищет и находит поддержку лучших своих устремлений, радуется всякой возможности применить здесь свои силы и способности, будь то в несении алтарного или клиросного послушания, или в выполнении любых иных поручений церковного Священноначалия. Такой юноша готов в душе своей прославлять Господа вдохновенными словами Псалмопевца: «Как вожделенны жилища Твои, Господи сил! Один день во дворах Твоих лучше тысячи» (Пс. 83, 2, 11).

С любви к храму, с благоговейного отношения к святине Господней начинается, развивается и совершенствуется подлинно христианское самовоспитание. Семинарист или студент академии самоопределяется как личность, свободно отдающая себя любимому делу, ощущающая потребность непрерывного самоусовершенствования и в теоретических богословских знаниях, и в готовности воплощать свои убеждения в практической деятельности. При такой настроенности он, без сомнения, может, приняв благодать священства, стать примерным пастырем, способным «и других научить» (2 Тим. 2, 2), подавая добрый пример своим пасомым.

Пастырь Православной Церкви должен быть прежде всего убежденным христианином, верным последователем Воплощенного Сына Божия Господа Иисуса Христа, ревностным поборником православной веры и подвижником благочестия. Личная жизнь его должна устроиться на основе евангельских начал, согласно наставлениям и примеру святых отцов и подвижников Церкви. Стяжание и умножение христианских добродетелей веры и надежды, любви и смирения, скромности и целомудрия, миролюбия

и воздержания, терпения и выдержки должны быть его постоянной целью.

Но жизнь пастыря должна украшаться и гражданскими добродетелями: честностью, доброжелательностью, безукоризненностью в исполнении существующих законов. Пастырь должен быть верным сыном своего народа, всегда готовым разделить его судьбы, исполнить свой патриотический долг. Сочетая высшие идеалы христианства с преданностью интересам Отечества, с лучшими устремлениями людей доброй воли, пастырь должен быть глашатаям мира, поборником справедливости и гуманности.

В семейной жизни пастырь обязан сделать все, что в его силах, чтобы создать крепкую, спаянную узами любви христианскую семью — домашнюю Церковь, способную явить окружающим чистоту и красоту отношений, освященных высокими нормами нравственности. Счастлив тот пастырь, семья которого свято следует апостольскому наставлению: «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе... И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф. 6, 1, 4).

Велик подвиг и того пастыря, который избрал для себя одиночество и обручил душу свою Единому Небесному Жениху — Христу. Он больше, чем его семейный собрат, имеет возможностей трудиться на ниве Христовой, отдавая всего себя и все свои способности и силы осуществлению своего призвания.

Достойным поведением своим пастырь и вне храма может многое сделать для утверждения в людях добрых навыков и искоренения злых. Хорошо известно, что для верующей или даже только пробуждающейся к вере в Господа души нет ничего более отвратительного, чем слышание слова праздного, двусмысленного и скверного, увы, иногда бытующего среди людей, пренебрегающих нравственным достоинством своей личности. Человек, готовящийся быть пастырем, не может поэтому быть равнодушен к этому великому злу, не может потворствовать ему, принимая участие в легкомысленных разговорах сомнительного нравственного качества, в охотном выслушивании и тем более повторении того, что непристойно хри-

стианину. Он всегда должен помнить апостольские увещания — как зеницу ока беречь чистоту своего сердца, помыслов и уст: «Никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших, а только доброе для назидания в вере, дабы оно доставляло благодать слушающим... Всякая нечистота... не должна даже именоваться у вас, как прилично святым» (Еф. 4, 29; 5, 3).

Исключительно большое значение в служении пастыря имеет его внутренняя духовная жизнь, его «сокровенный сердца человек» (1 Пет. 3, 4). Только тот, кто приучает и приучил себя к частому, а еще лучше, постоянному молитвенному предстоянию пред Богом, к сердечному сокрушению о своих грехах, недостатках и слабостях, кто умеет горячо и искренне каяться перед Богом и вверять в Его надежные руки свою собственную судьбу, судьбу своих близких и своих пасомых, может стать «светильником горящим и светящим» (Ин. 5, 35), способным распространять вокруг себя лучезарный свет веры и согревать сердца теплотой Божественной любви. Только такой пастырь может быть истинным духовным отцом и иметь непостыдное дерзновение перед Богом как ходатай за вверенное ему словесное стадо.

Печальна участь той паствы, священник которой с небрежением выполняет свое дело. Холодом веет от его личности; не воодушевляет его служение; как «медь звенящая» (1 Кор. 13, 1), остается бездейственной его проповедь, и никакие личные его достоинства не могут восполнить тот нравственный вред, который он причиняет своим пасомым, производя среди них соблазн своим безразличием к святыне. Вечное и непреложное слово Божие неоднократно произносило о нерадивых пастырях грозный, но справедливый осуждающий приговор. «Проклят, кто дело Господне делает небрежно», — говорит великий пророк Божий Иеремия (Иер. 48, 10). «Знаю твои дела, — предупреждал Божественный Пастыреначальник нерадивого предстоятеля Церкви Лаодикийской, — ты ни холоден, ни горяч... Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3, 15–16).

Пока вы, мои юные друзья, — я особенно обращаюсь к вам, — еще находитесь в школе, подумайте о силе

вашего призвания, об искренности и твердости ваших намерений. Проверьте себя, взвесьте свою готовность взять на себя благое иго Христово и с радостью понести на себе святое бремя ответственного пастырского служения. Бремя это легко (Мф. 11, 30) для тех, кто с открытой душой и с полным доверием и надеждой идет навстречу зовущему его Господу Иисусу Христу, кто с радостью откликается на полные любви слова Божественной Премудрости: «Сын мой! отдай сердце твое мне» (Притч. 23, 26). Но оно может стать тяжким и неудобноносимым для того, кто легкомысленно отнесется к своему выбору и взглянет на предлежащий ему пастырский подвиг лишь как на некую «профессию» или «специализацию», или просто как на удобный источник средств к существованию.

Подвиг пастырства светел и радостен для того, кто за время пребывания в недрах духовной школы уже навыв послушанию, приучил себя к самодисциплине, зажег в себе негасимый огонь горячей внутренней молитвы, «от сердца стал послушен тому образу учения, которому предал себя» (Рим. 6, 17). Но горькое разочарование может ожидать того, кто уподобится человеку из евангельской притчи, который, «желая построить башню, не сел прежде и не вычислил издержек, имеет ли он, что нужно для совершения ее» (Лк. 14, 28). Знаю, дорогие мои, что большинство из вас, а скорее и все вы, уже задумывались серьезно над трудностью и ответственностью ожидающего вас пастырского служения и, несмотря на эту трудность и ответственность, все же избрали этот благословенный путь подвига. Но в сознании своего архипастырского долга, говоря о высоте православного христианского пастырства, я еще раз счел себя обязанным предупредить вас о том, сколь обдуманно нужно отнестись к вступлению на этот путь. Я искренне надеюсь, что вы задумаетесь над моими словами, не забудете их и не посмотрите на них, как на нечто сказанное случайно или по должности. Я надеюсь также, что если вы твердо избрали путь пастырского служения и, «возложив руку свою на плуг», не станете озираться назад (Лк. 9, 62), — то вы приложите все ваши силы к тому, чтобы подготовиться к этому служению.

достойным образом во время вашего пребывания в академии и семинарии.

Здесь, в духовной школе, для вас созданы благоприятные условия, чтобы сочетать приобретение необходимых богословских и иных знаний со стяжанием молитвенного духа и потребности в постоянной нравственной работе над собой. Здесь перед вами всегда открыты двери Божия храма, где каждый может приступить «с дерзновением к престолу благодати, чтобы получить милость и обрести благодать для благовременной помощи» (Евр. 4, 16). Здесь вам открыт доступ не только к учебной литературе, но и к богатейшим сокровищам святоотеческой письменности, имеющим огромное значение в деле вашего духовного самовоспитания. Будьте же благоразумны, «дорожа временем» (Еф. 5, 16), как говорит святой апостол Павел, посвящая это время молитве, работе над книгой и разумному отдыху, но не тому, который может расслаблять вашу духовную энергию, давая взамен внутреннее духовное опустошение, разрушать цельность вашего христианского мирозерцания, может лишать вас внутренней собранности, так необходимой для истинного просвещенного и доброго пастыря.

Помните, что участвовать в церковных службах, а тем более совершать их, все мы должны с величайшим благоговением, не позволяя себе ни нарушать его красоту, ни оскорблять его святость никакими легкомысленными поступками: посторонними разговорами, особенно в алтаре, излишней суетой или небрежным отношением к святыне, помня, что все, что относится к церковным службам, является Богу служением, благодатным общением с Небесным Отцом. Помните, что если вы действительно любите храм Божий и хотите, чтобы все в нем совершалось «благопристойно и чинно» (1 Кор. 14, 40), то вы должны полюбить все, что приуготовляет общую церковную молитву, включая и спевки, и предварительную тщательную личную подготовку к тому, что вам надлежит прочесть за богослужением вслух всем молящимся. Помните, что к произнесению поучений нужно готовиться в мирном состоянии с усердной молитвой, дабы слово ваше было «с благодатью» (Кол. 4, 6), к пользе слушаю-

щих, как действительное «священнодействие благовествования Божия» (Рим. 15, 16).

Размышляя часто о том, что в вашем лице Сам Господь готовит новых «делателей на жатву Свою» (Мф. 9, 38), будьте достойны вашего христианского звания, призвания и избрания, «отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру; будьте братолюбивы друг ко другу... в почтительности друг друга предупреждайте; в усердии не ослабевайте; духом пламенейте; Господу служите (Рим. 12, 9–11) ...радуйтесь, усовершеншайтесь... будьте единомысленны, мирны — и Бог любви и мира будет с вами» (2 Кор. 13, 11).

На наставников же и учащихся этих духовных школ возложена тяжелая ответственность создать такие всесторонние условия своей жизнью, трудом и всем личным примером, чтобы наши питомцы достойно приготовили себя к тому служению, которого с надеждой так ожидает наша Матерь-Церковь, о которой мы все обязаны позаботиться.

Да будет же благодатная сила Живоначальной и Животворящей Троицы со всеми вами!

А. В. СИТНИКОВ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ И ПРАВОСЛАВИЕ

Культурная система общества узаконивает, легитимирует другие системы и господствующие в них порядки, которые должны выглядеть законными, правильными и справедливыми с точки зрения господствующих культурных норм и ценностей. Только тогда люди будут стараться соблюдать эти порядки. В противном же случае происходит отчуждение от формально установленных порядков в экономической и политической системах.

Русский философ И. А. Ильин писал, что всякий политический строй имеет свои жизненные силы в душевном укладе народа, в его правосознании и социальном строении¹. Культурные нормы, установки и ценности людей всегда оказывают реальное влияние на то, как они оценивают ситуацию, мотивируют свои поступки и действуют. Люди с разными ценностями будут по-разному вести себя, сталкиваясь с одними и теми же проблемами. Поэтому ключевым элементом постижения политической жизни является политическая культура. Именно она задает глубинную мотивацию поведения людей, формирует политическую жизнь общества, воплощает в себе представления о смысле и целях мира политики.

Феномен политической культуры включает в себя такие составляющие, как ценности, установки, убеждения, верования, традиции, нормы, идеалы и проекты будущего. Составляющие политическую культуру базисные знания о социальной жизни, которые разделяет большая часть общества, определяют понимание конкретных политических ситуаций, задают поведенческие стереотипы, соци-

альные установки, привычки и проч. Знание такого рода чаще всего бывает неосознанным, не подверженным рефлексии и безальтернативным — другие способы понимания и поведения просто неизвестны.

Между религией и политической культурой не может не существовать определенная связь. Под воздействием религии формировались основные формы социального общежития и ценности культуры. Религия является носителем духовных и моральных норм, включает в себя определенные взгляды на человека, общество, природу, объясняет бытие в целом, а также, что более существенно, задает «предельные» критерии, с точки зрения которых понимаются и оцениваются человек, мир, общество, обеспечивается смысло- и целеполагание, придается смысл общественной жизни. В социологии религии выделяют много различных функций религии: мировоззренческую, коммуникативную, регулятивную, интегрирующую, легитимирующую, культуротранслирующую и т.д. Общность взглядов, ценностей и богослужебной практики усиливают мотивацию на поддержание социальной солидарности. Социологи отмечают, что религиозный фактор влияет на экономику, политику, межнациональные отношения, семью, культуру. Религия утверждает абсолютные критерии, которые санкционируют определенные взгляды, деятельность, отношения и институты. Отношение людей к «священному» влияет на поведение людей в обществе. Религиозные ценности включаются в политическое поведение в качестве установок отношения к законам и властям данного общества, его целям и самопониманию. Так называемая «регулятивная функция религии» состоит в том, чтобы с помощью определенных идей, ценностей, установок, стереотипов, мнений, традиций, обычаев, институтов осуществлять управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением индивидов, групп, общин². Особенно большое значение имеет заложенная в религии система норм, образцов поведения и специализированных способов социального контроля. Поощряя одни культурные феномены и отторгая другие, религия обеспечивает сохранение и приумножение в частности и культурных ценностей, осуществляя передачу накопленного наследия от поколения к поколению.

Формирование политической культуры России

Политическая культура всегда отражает опыт прошлого, несет в себе то наследие, которое оставлено предшествующими поколениями, включая общепринятые нормы и традиции политической жизни, формы и образцы поведения людей в публичной сфере. Для каждой страны характерно наличие большого количества неповторимых социокультурных, цивилизационных, природных и прочих условий, обуславливающих разные пути социального развития.

На российскую политическую культуру оказали влияние многие факторы. Поскольку история Православной Церкви неразрывна с историей страны, ее культурой и государственностью, православие, несомненно, наложило отпечаток на особенности российской политической культуры. Прежде чем выявить те особенности политической культуры России, которые сложились воздействием религии, необходимо отметить влияние других факторов. Прежде всего это география и природно-климатические условия. На их значимость обращали внимание многие авторы, начиная от славянофилов, И. А. Ильина, П. Милюкова до Р. Пайпса.

Россия является самой большой страной в мире. Ее территория 17,1 млн кв.км. Она занимает 1/8 часть суши земного шара. При этом Россия — самая холодная страна. Холодный климат, длинные зимы существенным образом затрудняя всякое земледелие и хозяйственную деятельность, всегда оказывали и продолжают оказывать заметное влияние на цивилизационное и социокультурное бытие России. Малопродуктивное сельское хозяйство и крайне неэффективные для занятия им территории делают российский социум весьма специфичным и непохожим на другие. В России период сельскохозяйственных работ очень недолог. У западного крестьянина это время больше в два раза³. То, что французский крестьянин делал в течение 10 месяцев, в России необходимо было выполнить за 5 месяцев. При более интенсивном труде, результат оказывался крайне низким из-за малоплодородности почв. Низкая производительность сельхозработ была обусловлена именно этим.

Существенная разница в средней урожайности, обусловленная климатом и качеством земель, наложила отпе-

чаток на формы хозяйствования и отношения между людьми. На Западе фермер мог в одиночку пахать, сеять и убирать свой небольшой надел в течение длительного времени, а урожая было достаточно. В России дела обстояли совсем по-другому. Летняя пора работ — это «битва за урожай», поскольку необходимо за короткое время успеть вспахать, посеять, убрать. Сделать это в одиночку невозможно. Поэтому возникла общинная форма, при которой землей владела община, она же выплачивала подати и выполняла другие общественные повинности. Община нейтрализовывала неблагоприятные последствия дефицита рабочего времени летом путем различных форм коллективного и совместного труда, в случае неурожая или потери кормильца, болезни и других обстоятельств обеспечивала продовольствием своих членов. Община позволяла в большей мере использовать коллективные формы труда, что, наряду с другими особенностями бытия российского социума, обеспечивало возможность выживания людей. Община была приспособлена к суровым природным условиям, гарантировала всем ее членам необходимый для существования минимум. Таким образом, доминирование коллективных форм социальной жизни было обусловлено природными и хозяйственно-экономическими причинами. К общинному коллективизму во многом восходят характерные для российского социума ценности коммунитаризма и приоритет групповой справедливости перед индивидуальной свободой.

Географический и природно-климатический факторы неизбежно накладывали отпечаток и на характер власти, которая была вынуждена заботиться о том, как защитить целостность страны и большую территорию от внешней угрозы. Задачи преодоления природных неудобств были выполнимы лишь путем жесткой регламентирующей деятельности центральной власти, которая могла мобилизовать все ресурсы. Таким образом, природные условия бытия социума обусловили социокультурный архетип России: идеи сильной централизованной власти, коллективного выживания и неприемлемости психологии крайнего индивидуализма.

Неблагоприятные природные условия были и одной из существенных причин отставания от Запада в темпах

экономического роста и промышленного развития, т.к. европейские страны, расположенные на более эффективных в сельскохозяйственном отношении территориях, тратили гораздо меньше сил и средств на жизнеобеспечение своих граждан.

Географическое положение России между Востоком и Западом — социокультурная срединность между этими ареалами — наложило отпечаток на многие исторические события и политические процессы. В частности, России пришлось пережить монголо-татарское иго и много других войн, приведших к появлению сильной централизованной власти, достаточной для обеспечения контроля над территорией, средствами и ресурсами для обороны страны.

Классическая классификация политических культур была предложена Г. Алмондом и С. Веброй. Руководствуясь целью выявить тип политической культуры, который бы в наибольшей степени способствовал устойчивому развитию демократии, эти исследователи выделили три типа политической культуры: приходская, для которой характерна приверженность людей «корням» и отсутствие их интереса к политике, отсутствие знаний о политической системе и каких-либо ожиданий от ее функционирования. Носители этой культуры — «прихожане» — могут быть, к примеру, неграмотными сельскими жителями, живущими в отдаленных местностях, или людьми, просто игнорирующим политику. Другой тип — подданническая политическая культура, где невысок уровень индивидуальной активности граждан и сильна ориентация на политические институты. «Подданные» чаще всего просто пассивно подчиняются государственным чиновникам. Третья — участническая. Она означает, что граждане заинтересованы в участии в политической жизни, проявляют соответствующую активность, информированы о политической жизни и реально включены в политический процесс⁴. Демократия отождествляется с участнической политической культурой. В авторитарных государствах среди населения преобладают «подданные» и «прихожане».

Воспользовавшись методикой Г. Алмонда и С. Вебры, можно легко объяснить, почему в России не возникла демократия. Факты российской истории весьма красноре-

чивы. В стране в течение многих веков преобладало сельское население. При Петре I в 1724 году городские жители составляли всего 3% от общего количества населения. В конце царствования Екатерины II горожан было менее 5%. К 1897 году процент городских жителей вырос до 13,25%. Для сравнения отметим, что в Англии накануне XX века горожане составляли 75% населения, а во Франции — 41%.

Говорить о формировании участнической политической культурой в российской деревне, конечно, не приходится. Даже в 1882–1883 годах, согласно проведенному исследованию шести уездов Курской губернии, процент грамотности крестьян был очень невысок — 4,03 %. Если прибавить к этой цифре учащихся (1,39%), то в среднем на 10 тысяч человек приходилось 542 грамотных, из которых 139 только осваивали книжную премудрость. В пореформенной России образование быстро распространялось. По данным Всероссийской переписи 1897 года, доля грамотных крестьян составляла на севере 18,1%, а в целом по европейской России уже 22,9% (мужчины — 31%, женщины — 5,7%). Встречаются отдельные свидетельства о том, что в ряде мест зажиточные крестьяне получали газеты, которые ходили по рукам и читались при большом скоплении народу. Но, как отмечают исследователи, политическая ситуация в стране оставалась непонятной крестьянской массе. Даже о февральских и октябрьских событиях 1917 года народ знал очень мало. А после февраля 1917 года в российской деревне никто не разбирался, кто такие эсеры, кадеты, меньшевики, большевики и прочие⁵. Осуществление права на всеобщее голосование требует, как минимум, всеобщего начального образования.

Влияние православия на политическую культуру

Отметив влияние на российскую политическую культуру не связанных с религией факторов, обратимся к анализу тех особенности политической культуры России, которые сложились под совершенно очевидным воздействием православия. В основе православного миропонимания лежат идеалы добра, жертвенного служения ближ-

нему и выполнения нравственного долга. Большинство русских философов развивали в своих трудах описанные выше особенности православного взгляда на мир. В частности, С. Л. Франк ставил в основу своей социальной философии начало служения, отмечая, что оно есть верховный принцип общественной жизни, фундамент, на котором стоит всякий общественный строй: «Начало служения есть наиболее общее выражение онтологического существа человека и именно поэтому есть высшее нормативное начало общественной жизни... Подлинная жизнь человека состоит не в утверждении его собственной воли, не в пассивной подчиненности его собственным природным влечениям, а в исполнении должного, правды. В осуществлении высшей, действующей в нем и над ним Божьей воли, проводником которой он себя сознает. Человек по самому своему существу никогда не есть самодержавный хозяин своей жизни; он есть, напротив, исполнитель высшего веления, проводник абсолютной, Божьей правды. Это начало выражено в верховной заповеди Ветхого и Нового Заветов»⁶.

Н. О. Лосский писал, что основной и наиболее глубокой чертой характера русского народа является его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра⁷. Литература и вся культура русского народа проникнута исканием этого добра. С исканием абсолютного добра связан повышенный интерес к социальной справедливости, идеал самоотверженного служения народу. Так, с исканием добра связано народничество. С. Н. Булгаков обращал внимание на то, что в духовном облике русской интеллигенции имеются черты религиозности, иногда приближающиеся даже к христианской. Духовные навыки православия обнаруживаются в революционерах, и сам атеизм воспринимался ими на веру и сохранял религиозные черты⁸.

Как отмечается многими исследователями, в советское время сложилась своеобразная система квазирелигиозных представлений. Самые разные мыслители — от Н. Бердяева до Б. Рассела — приходили к выводу, что доктрина большевизма может рассматриваться как своего рода религия. Идеология советского общества представляла собой конгломерат идей, мотивов и настоящих культов, которые

воспроизводили черты архаического религиозного сознания и важнейшие типологические особенности религий⁹.

Идеалы справедливости, игравшие и играющие столь важную роль в социальной жизни России, были бы невозможны в своей современной форме без христианства. Данный архетип национального самосознания объясняет и некоторые современные политические реалии. Так, совершенно очевидно, что идеал служение добру никак не стыкуется с деятельностью тех, кого называют олигархами. Отсюда беспроязвительность той стратегии, которая была успешно реализована на выборах 2003–2004 годов.

Политическую культуру и большинство элементов политического режима, в отличие от формальной политической системы, ни заимствовать, ни рассудочно изобрести невозможно: это структуры органические, складывающиеся десятилетиями. Понятие политической культуры объясняет преемственность в политическом развитии какой-либо нации, ее способность длительное время сохранять один и тот же тип политического и социального поведения людей. Политическая культура государства и согласованные с ней институты и образцы действий в политической системе оказываются весьма стабильными и с большим трудом поддаются каким-либо кардинальным изменениям. Феномен политической культуры преемственен. Изменения в национальной политической культуре чаще всего затрагивают лишь ее внешние, поверхностные пласты.

Так после крушения Российской империи в СССР во многом сохранилась традиционная структура российской власти; авторитарная политическая система позволяла лишь очень незначительному меньшинству граждан быть вовлеченными в деятельность однопартийной системы, а остальные оказывались мобилизованы различными политическими институтами как «подданные».

Ш. Эйзенштадт приходит к выводу, что Россия продемонстрировала очень высокую степень преемственности культурных кодов, характера отношений между центром и периферией и образцов социальной стратификации. И до 1917 года и позже российское общество отличалось высоко степенью влияния центра на периферию в целях мобилизации ее ресурсов и контроля за теми видами

деятельности, которые имели значение для всего общества¹⁰. Политику, которая отличается регулирующим и принудительным характером, проводили в равной степени и традиционные и современные центры России. Дореволюционной, послереволюционной и современной России в большой степени присущ один и тот же тип организованной политической организации и политической борьбы. Особенность этой политической деятельности в том, что она направляется центром и в нем господствует исполнительная власть. Разрыв 1917 года затронул символы политической системы и принципы ее легитимности. Он был осуществлен одновременно с полным истреблением прежнего правящего класса новой партийной элитой. Революционная элита уничтожила большинство конкретных символов и структур существовавших традиций. Но в то же самое время сохранилась «большая степень преемственности по отношению к базовым формам символической и институциональной ориентации»¹¹. Революционные элиты стали контролировать новым способом те же самые, свойственные прежней системе, глубинные мотивационные ориентации, изменив их конкретное содержание и их идентификацию со старым порядком.

Православие и политические институты общества

Обратимся к вопросу о том, какое влияние оказало православие на политические институты и государственное устройство России. Социологи выделяют так называемую легитимирующую функцию религии, которая узаконивает определенное общественные порядки, институты и отношения как должные или, наоборот, утверждает неправомерность каких-то из них. Роль этой легитимирующей функции изменялась в разные исторические периоды. По верному наблюдению Карла Шмитта, в XIX веке развитие теории государства обнаруживает два характерных момента: устранение всех теистических и трансцендентных представлений и связанное с этим образование нового понятия легитимности. Традиционное, укорененное в религиозном мировоззрении, понятие легитимности явно утрачивает всякую очевидность¹².

Современному обществу свойственна рационально-правовая форма власти, при которой люди следуют обезличенным правилам, нормам и принципам. Стабильность обеспечивается при условии легитимности политических руководителей и правительств, которая не зависит от личностей, занимающих эти позиции.

Однако до XIX века ситуация была принципиально иной. В России представления о власти базировались на усвоенной и адаптированной к местным реалиям византийской модели. Данная адаптация была весьма произвольной. Из Византии вместе с православием были перенесены некоторые культурные эталоны, доктрины и определенные ритуалы, так или иначе связанные с концепциями власти. Ритуалы служат формальным выражением определенной идеологии, за ними стоит та или иная концепция власти. В Россию эти ритуалы приходят уже в готовом виде и усваивается, прежде всего, их форма. Представления о царской власти появляются на Руси в результате ее ориентации на Византию, но Византии к этому времени уже не существовало, и русские ориентировались не на реально существующую традицию, но на свое представление о ней. Неудивительно, что византийская легитимирующая модель существенным образом видоизменяется в русском контексте. В России появляется представление об особой харизме царя, которое определяет специфику русской светской власти. После возведения на царский престол Ивана IV необходимым компонентом поставления на царство является помазание. Составители русского чина поставления на царство (митрополит Макарий), несомненно, исходили из уже сложившейся византийской традиции. Русские иерархи знали, что при венчании на царство в Византии совершалось помазание, но при этом не располагали описанием того, как именно совершался данный обряд в Константинополе, поэтому они воспользовались тем обрядом миропомазания, который был им известен, включая и те слова, которые произносятся при его совершении: «Печать дара Духа Святого». Отметим, что помазание миром при возведении на престол имело место и в Византии, и на Западе, но там оно не отождествлялось с церковным таинством миропомазания.

На Руси в дальнейшем обряд помазания царя и помещение его в особый богослужебный контекст придало верховному правителю специфический сакральный статус. Наличие у царя особой харизмы — харизмы власти, которая совершается именно через миропомазание, — специально подчеркивается Русской Церковью. В первое воскресенье Великого поста за богослужением провозглашается: «Помышляющим, яко православные государи возводятся на престолы не по особливому о них Божию благоволению и при помазании дарования Святаго Духа к прохождению великого сего звания на них не изливаются: и тако дерзающим против их бунт и измену — анафема!»¹³ Таким образом, в сознании человека того времени повторение миропомазания означало, что после венчания царь обретал качественно новый статус — отличный от статуса всех остальных людей. Церковное учение обосновывало власть царя тем, что ему сообщаются особенные высшие дары управления государством, дары благодати, соответствующие его особому предназначению в мире. Л. А. Тихомиров очень верно отметил, что «признание верховной государственной власти одного человека над сотнями тысяч и миллионами подобных ему человеческих существ не может иметь места иначе, как при факте или презумпции, что в данной личности — царе — действует высшая сверхчеловеческая сила, которой нация желает подчиняться или не может не подчиняться»¹⁴. Царь как бы получает силу и премудрость для осуществления верховной правительственной власти.

В России происходит достаточно сильное отклонение от византийского образца. Причем, наблюдается не влияние православия на политическую культуру, а приспособление православия к культурным, политическим природно-климатическим и прочим реалиям. Б. А. Успенский считал, что «ритуалы, заимствованные из Византии или же созданные в процессе ориентации на византийскую культуру, получают на Руси новый смысл и способствуют формированию новых культурных концептов — в частности, специфических представлений о власти; если в обычном случае ритуалы отражают некоторую идеологию, то в данном случае они, напротив, формируют идеологию»¹⁵.

В Византии была достаточно развитая политическая и правовая культура, унаследовавшая традиции Римской империи. У истоков одного из ее направлений стоял Евсевий Кесарийский. Будучи эллинизированным сирийцем, этот придворный богослов в своих трудах использовал немало политических идей, заимствованных им из трудов ближневосточных авторов III–II веков до н.э. Известно, что идея божественной монархии широко развивалась в Персии. Царь провозглашался «одушевленным законом». По персидскому образцу, также и в эллинистических государствах монархия считалась божественной¹⁶. Данная доктрина основывалась на представлении об общественной структуре как проекции строения духовного космоса: «Один царь — один Бог». Единому Богу на небе соответствует один царь на земле. Такого рода концепция была — с необходимыми уточнениями и изменениями — перенесена Евсевием Кесарийским в политическую мысль Византии. Император и монархический строй объявлялись проявлением небесной иерархии в социальном мире.

Надо сказать, что доктрина Евсевия Кесарийского имела весьма небольшой богословский авторитет. Известный византийский принцип «симфонии», подразумевающий наличие двух достаточно автономных начал — Церкви и государства, способствовал становлению принципа разделения и ограничения верховной власти. В научной литературе нередко высказывается даже мнение о том, что Византия являлась, в сущности, правовым демократическим государством¹⁷. Для таких утверждений есть немало оснований. Внимательное изучение ее истории показывает, что ей совсем не чужды были многие элементы демократии. В частности, хотя в Византии не было конституции в том виде, как она существует сегодня во многих странах¹⁸, однако ученые полагают, что вполне можно говорить о наличии в Византии «неписанной конституции». Широко распространена была идея правопорядка и строгой законности. Исследователи отмечают, что идея охраны законов воспринималась как одно из основных принципов империи и являлась общим местом византийского законодательства и всей византийской политической литературы. Имелся целый комплекс писанных и неписан-

ных представлений и обычаев, определявших общественное и государственное устройство империи, принципы деятельности государственной власти, провозглашение и смещение императора, функции сената, системы народного представительства и многое другое¹⁹. Известно, что Византия унаследовала римскую традицию выборности императора, для этой страны характерна высокая социальная мобильность — история знает множество примеров восхождения на вершину власти выходцев «из ниоткуда». Практика выборности императоров приводила к тому, что выдающиеся политические деятели, успешно в течении многих лет правившие страной, восходили на трон с крестьянского двора. Некоторым из них удавалось основать династию, взводя в царское достоинство своих наследников, но закона о престолонаследии в Византии никогда не было. Источники всякий раз при описании провозглашения императора подчеркивают, что все это совершается по установленному порядку, в соответствии с обычаям²⁰. Прообразом политических партий в Византии были ипподромные Димы, которые начиная с V века напоминали о себе бурными волнениями и антиправительственными выступлениями, связанными с дороговизной хлеба, военным постоем, притеснениями, взятками и т.п.²¹

В Византии был весьма распространен взгляд на государственное устройство и на обоснование царской власти, противоположный доктрине Евсевия Кессарийского. В «Институциях» Юстиниана, отразивших римское классическое право в наиболее чистом виде, нет никакого теократического обоснования власти, но, напротив, все полномочия императора объясняются переносом на него власти, принадлежавшей народу. В трудах Константинопольского патриарха Фотия также нет и следа доктрины об уподоблении императора Богу, о божественном происхождении императорской власти. Патриарх Фотий утверждает, что от Бога даны законы, что закон — это истинный василевс. Написанное Фотием предисловие к «Исагоге» может восприниматься как своеобразный гимн закону и законности²².

Византийские богословы вполне отдавали себе отчет о том, что, с точки зрения православной догматики, утверждения о том, что царь (император, король и пр.) получает

особую силу и премудрость для осуществления верховной власти, очень уязвимы. Во-первых, с христианских позиций общественное устройство нельзя анализировать без учета учения о подверженности человеческой природы греху. Это учение определяет не только бытие человека перед лицом Бога, но и его жизнь в целом. Христианская антропология говорит о всеобщем рабстве греху: «Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим.7:17–25). Грех — это нарушение нормы бытия, нарушение отношений между людьми, отчуждение друг от друга. «Никто не безгрешен, — говорит Максим Исповедник, — ибо всякий по природе подлжит закону рождения, введенного по причине греха после первоначального происхождения»²³. В грехе искажается иерархия бытия, нарушается его строй. Поэтому идеальный порядок мироздания, всецело основанный на любви, в принципе не может быть реализован в земном мире. Согласно православной догматике, воцерковление полноты жизни и построение государства полностью на евангельских заповедях невозможно, ибо для этого требуется победа над грехом в каждом отдельном человеке и во всем человеческом обществе, которая мыслима лишь в эсхатологической перспективе.

Библейские тексты и церковная история свидетельствуют, что установление царского правления не предотвращает преступлений, не избавляет общество от греха и бездуховности. В народном сознании царская власть нередко предполагает еще и безошибочность монарха, наделяемого чудесными свойствами, будто бы не несущего наравне со всеми людьми бремя первородного греха. Но личность монарха, как и любого другого человека, несовершенна, церковное помазание на царство не может давать гарантий от ошибок в общественно-политической сфере.

В России был лишь небольшой «демократический» период пребывания Православной Церкви в Новгородской и

Псковской республиках. В течение долгих веков православие было неразрывно связано с монархией. Исторически сложившийся порядок вещей рассматривался как богоустановленный и нерушимый. Естественно, что за время существования православного царства сложилось и получило широкое распространение доктрина о догматически предустановленной связи между православием и царской властью.

Самодержавие в России являлось неким воплощением идеи русского государства, а верховная власть царя выступала как олицетворение единства, силы и цельности страны. Для народного сознания царь — носитель божественной силы и правды, по отношению к которому не могло быть и речи о каком-то независимом праве. Поэтому власть монарха возвышалась над всеми остальными видами государственных властей, была творцом законодательного порядка и действующих законов. Самодержавное правление подразумевало главенство монарха в области законодательства, управления и суда. Подчеркивалось, что важнейший элемент института власти — единство царя и народа.

В XIX веке министр народного просвещения граф С. С. Уваров сумел обобщить и развить разрозненные идеи и мнения относительно русского самодержавия и придать завершенность монархической идеологии, облачив ее в чеканную, выразительную и понятную всем форму. В докладе императору по итогам ревизии Московского учебного округа С. С. Уваров выдвинул тезис об «истинно русских охранительных началах православия, самодержавия и народности, составляющих якорь нашего спасения и вернейший залог силы и величия Отечества»²⁴. Выдвигая свою знаменитую теорию «трех охранительных начал», С. С. Уваров руководствовался прежде всего политическими соображениями. На первое место в триаде было сознательно поставлено православие, так как задумывалось по максимуму использовать для укрепления существующего строя некоторые стороны церковного учения, в частности, христианскую проповедь самоотверженности, покорности воле Божьей, а также сложившееся в России церковное учение о царской власти.

Правительство в полной мере осознавало важнейшее государственное значение религии для укрепления своей

власти. Развиваемые С. С. Уваровым монархические идеалы подчеркивали единство религиозного и государственного начал. Глава государства — это царь, власть которого получила освящение в особом церковном чинопоследовании. Идеальные отношения между царем и подданными строились как в хорошей семье не на законе, а на доверии и любви. Идеал гласил, что царь — это отец, а граждане — его дети, от которых требуется послушание воле монарха. «В основе монархизма как проявления народного сознания лежало, — пишет современный исследователь, — восприятие царя как помазанника Божия. Народ передавал свою волю во власть воли Высшей, которая наделяла властью монарха. Но при этом и сам царь осуществлял государственное служение как послушание, отрекаясь от личной воли»²⁵.

Официальная политическая идеология Российской империи пользовалась мощной поддержкой подавляющего большинства представителей имущих классов и отличалась непримиримостью к различным видам демократии, конституционным формам власти. Принцип народности провозглашал, что национальному характеру и ценностным ориентациям русских присущи особые черты, которые коренным образом отличают их от народов Западной Европы.

Православие и гражданское общество в России

Олицетворением идеальной модели стабильного демократического устройства, в котором реализуется принцип политического участия, является гражданское общество. Оно чаще всего понимается как сфера, которая характеризуется спонтанным самоуправлением индивидов и добровольно сформировавшимися ассоциациями и организациями граждан, защищенными от прямого вмешательства органов государственной власти. Гражданское общество основано на верховенстве права, свободе людей и их равенстве в правах, понимаемом как природное свойство человека. Члены общества добровольно принимают на себе определенные ограничения и обязуются подчиняться общим законам, источником которых выступает само гражданское общество. Оно определяет собой государство, а не наоборот. При таком

положении дел личность имеет приоритет над обществом и государством.

В России становление гражданского общества исследователи связывают с введением института земства и правовыми реформами 1864 года, когда к управлению страной стала широко привлекаться общественность. Органы земского самоуправления давали обществу большую самостоятельность и явились одной из форм децентрализации власти. Историки отмечают, что земство основывалось, по сути, на тех же принципах, что и конституционный строй, возникнув в результате свободных, хотя и ограниченных имущественно и сословно выборов. Эти органы управления формировались на основе выборов. Губернским и уездным земским учреждениям предоставлялось право взимать с населения специальные сборы. Полученные средства шли на осуществление их деятельности, включающей устройство и поддержание дорог, обеспечение «народного продовольствия», благотворительность и построении церквей, страхование имущества, развитие торговли и промышленности, народное образование и здравоохранение, доставке почты по деревням, представление правительству сведений о «местных пользах и нуждах» и многое другое. В основу органов земского самоуправления легла концепция противопоставления общества государству, следствием которой было убеждение, что вмешательство государства в общественную сферу является нездоровым явлением, а потому общественные проблемы должны решаться силами общества, но не бюрократией.

На каждом историческом этапе существует своя мера развития гражданской сферы, ее структура и базовые элементы, определяемые существующими степенями свободы. В России человек осознавал себя членом общества в качестве члена конкретной общины, «мира». С точки зрения церковной, община — это приход. На деревне поземельная община и приход совпадали, «если строилась новая церковь, приход разделялся, но автоматически разделялась и волость. Дела поземельной общины (волости) и прихода никак не разграничивались»²⁶. Российская община была самоуправляемой, обладала весьма значительной самостоятельностью. В общине сохранялись нормы

быта и морали, она выполняла целый ряд административных и культурных функций. На сходках общины решались земельные вопросы, касающиеся пашен, пастбищ и лугов, раскладка повинностей (т.е. налогообложение), поселение новых членов общины, выбор других должностных лиц, определение условий пользования лесом, сдача в аренду угодий и т.п. На мирских сходках решались также религиозные и нравственные вопросы²⁷.

Большое значение в становлении гражданского общества играло православие. В России многие века Церковь почти полностью определяла социальное поведение и мировоззрение людей, влияя на развитие национальной культуры и менталитета. Исследователями показано, что в городах большую роль играли различные православные сообщества. Это были добровольные, самоорганизующиеся и самоуправляемые ассоциации верующих. В городах важное значение как особая самоуправляющаяся единица имел приход. До начала XVIII века приход являлся административной, финансово-податной территориальной единицей. В рамках прихода осуществлялась социальная помощь. В приходе сохранялись демократические традиции (до 1797 года даже священники избирались на собрания прихожан). Состав приходов отличался все сословностью (военные, статские, купцы, мещане и пр.) В рамках прихода осуществлялась благотворительность, которая подразумевала не только социальную помощь, но и любое благое дело (строительство и поддержка приютов и т.д.) Общие собрания состояли из всех прихожан. Каждый участвующий в собрании имел один голос. Дела на собрании решались большинством голосов, с последующим составлением «приговоров»²⁸.

Были широко распространены епархиальные братства, ставившие целью утверждение «христианской нравственности и просвещения народного». Братства помогали училищному совету в деле школьного образования, поддерживали культурно-просветительные и благотворительные учреждения, имели книжные склады и лавки, создавали библиотеки и читальни, устраивали просветительские чтения, лекции, духовные концерты, помогали беднейшим прихожанам. В состав братства могли входить лица обо-

его пола, всякого звания и состояния. Делами братства заведовало общее собрание членов и совет братства. Исследователи приходят к выводу, что «религиозные общества создавались и функционировали как ростки гражданского общества, будучи, в известной степени, самоуправляющимися институтами»²⁹.

Заложенное отменой крепостного права, а также земской, военной, судебной и образовательной реформами становление гражданского общества продолжалось 56 лет вплоть до революции 1917 года. Столько же лет шло бурное развитие его экономического фундамента — капитализма. Как и в европейских странах, в России христианская религия играла важную роль в этом процессе. Христианское учение создает духовные предпосылки гражданским обществом. Как пишет Л. Зидентоп, «в определенной мере христианское учение о духовном равенстве людей, воплощенное в законодательных гарантиях равноправия, создало гражданское общество западного типа и стало отправной точкой развития рыночных отношений, или капитализма»³⁰. Фундамент гражданского общества составляют выработанные христианством нравственные принципы. Церковь, являясь элементом гражданского общества, занимает в системе его институтов особое, уникальное место. Ее методы — убеждение и эмоциональное воздействие, исключаящие насилие. Церковь действуя собственными, недоступными государству и другим организациям, возможностями, формирует базовые нравственные нормы и принципы гражданского общества, нормы всеобщего взаимодействия. К ним, в частности, относятся доверие, помощь одного человека другому и ожидание того, что другой поступит также. Размышляя о православной нравственности, П. Д. Юркевич писал: «Мир с людьми требует как необходимого условия, чтобы человек был в мире с самим собой или чтобы он имел внутренний душевный мир, который достигается самообладанием, торжеством над страстями, послушанием голосу совести, особенно же деятельною преданностью в волю Божию. Человек, увлекающийся страстями, везде находит поводы к вражде с людьми, которые окружают его... В нравственном состоянии человек уничтожает резкое рас-

стояние между собою и своими ближними, уважает человеческое достоинство во всяком лице, уважает чужие права и исполняет свои обязанности, делается способным жертвовать, прощать»³¹. Доверие — необходимое условие функционирования общественной жизни. Гражданское общество не может существовать в условиях отсутствия доверия и общепринятых этических норм.

После революции 1917 года развитие гражданского общества в России было оборвано. Его сворачивание свидетельствует о слабости и неукорененности гражданской культуры. Государственническая идеология всегда являлась господствующей в России. Она исходила из веры в единство интересов человека и государства. Базировавшаяся на известной триаде С. С. Уварова традиционалистская идеология монархизма основывалась на вере в единство царя и народа. Православие до поры выступало необходимой скрепой в идеологической конструкции самодержавия. В СССР патерналистское массовое сознание было воспроизведено в секуляризованной форме. В основе его лежала идея единства народа и партии. Человек и государство воспринимались как нечто единое и неразрывное (при явном диктате государства). Но поскольку ведущей политической идеей являлась социальная справедливость, нужды в Церкви уже не видели. Более того, Церковь была помехой, ибо считалось, что частная жизнь и все интересы должны быть отданы на служение государству.

С началом горбачевской перестройки можно говорить о новом этапе, второй попытке построить гражданское общество после 70-летнего перерыва. Однако гражданское общество в России очень специфично. Несомненно, что государство допускает существование независимых общественных организаций. Однако, если институты, на которые люди опираются в своей повседневной жизни, свободны от контроля со стороны государства, то они практически не в состоянии влиять на него. Государство мириться с существованием подобных институтов до тех пор, пока их деятельность ограничивается мелкими проблемами отдельных людей и не затрагивает интересы государства. Реальной защиты от претензий недемократического и потенциально деспотического режима нет.

Примечания

¹ Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1951 гг. Т. 1. М., 1992. С. 137.

² Подроб. см.: Основы религиоведения. Под ред. И. Н. Яблокова М., 1994. С. 67–71; См. также: Яблоков И. Н. Социология религии. М., 1979.

³ Подроб. см.: Олейников Ю. В. Природный фактор бытия российского социума. М., 2003. С. 89.

⁴ См.: Алмонд Г., Пауэлл Дж., Стром К., Далтон Р. Сравнительная политология сегодня. Мировой обзор. М., 2002. С. 97–100.

⁵ Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 499.

⁶ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 107–108.

⁷ Лосский Н. О. Характер русского народа. В кн.: Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Основы этики. Характер русского народа. М., 1991. С. 240.

⁸ Булгаков С. Н. Сочинения в 2 тт. Т. 2. Избранные статьи. М., 1993. С. 306–307.

⁹ См. интересное исследование: Пименов А. В. Непрошедшее прошлое: к характеристике нетеистической религиозности. В кн.: Религия, магия, миф: современные философские исследования. М., 1997. С. 273–291.

¹⁰ Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999. С. 284.

¹¹ Там же. С. 290.

¹² Шмитт К. Политическая теология. Сб. М., 2000. С. 77.

¹³ Цит. по: Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 25.

¹⁴ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М., 1998. С. 85.

¹⁵ Успенский Б. А. Указ. раб. С. 7.

¹⁶ Рансимен С. Византийская теократия. В кн.: Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998. С. 152–153.

¹⁷ Об особенностях исторически сложившейся формы монархии в Византийской империи см.: Dagron G. Empereur et prêtre: Étude sur le «Césaro-papisme» byzantin. Paris, 1996.

¹⁸ Известно, что в некоторых странах, считающихся эталонной демократии, писанной конституции нет и по сей день. Например, в Великобритании.

¹⁹ См. об этом в книге: *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 30–42.

²⁰ Там же. С. 46.

²¹ *Успенский Ф. И.* История Византийской империи VI–IX вв. М., 1996. С. 170–171.

²² *Медведев И. П.* Указ. раб. С. 63.

²³ *Максим Исповедник, преп.* Творения. Кн. II. Вопросыответы к Фалласию. Часть 1. М., 1994. С. 71. См. также с. 129.

²⁴ Цит. по: *Гросул В. Я., Итенберг Г. С., Тврдовская В. А., Шацилло К. Ф., Эймонтова Р. Г.* Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. М., 2000. С. 123.

²⁵ *Громыко М. М., Буганов А. В.* Указ. раб. С. 439.

²⁶ *Лурье С. В.* Община, империя, православие в русской этнической картине мира XV–XVII веков. В: Отечественные записки, №1, 2001. С. 105–115.

²⁷ *Громыко М. М., Буганов А. В.* Указ. раб. С. 236.

²⁸ *Апкаримова Е. Ю.* Конфессиональная жизнь уральского города в XVIII — начале XX в. В кн.: Город и русская культурная традиция на Урале в XVIII — начале XX в.: Очерки. Екатеринбург, 2002. С. 88.

²⁹ Там же. С. 95.

³⁰ *Зидентоп Л.* Демократия в Европе. М., 2004. С. 203.

³¹ *Юркевич П. Д.* Мир с ближним как условие христианского общежития. В кн.: *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 355–356.

К. С. КАРПАЧЕВ

ПРАВОСЛАВИЕ И ЛИБЕРАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В РОССИИ. НЕУЖЕЛИ ВРАЖДА?!

Статья с этим названием имеет цель прояснить социокультурные приоритеты в миссионерской деятельности нашей Церкви. Дело в том, что миссионерство требует предельной конкретности и поэтому необходимо представить понятный всем социокультурный образ Русской Православной Церкви — то, как христианские ценности соотносятся с принятыми в обществе светскими моральными и социальными концепциями. В данном случае хотелось бы представить свой взгляд на соотношение Православия и так называемых либеральных ценностей в условиях современной России. Необходимо внести ясность в этот вопрос. Это должно помочь нам говорить с секуляризованным обществом на понятном ему языке, а значит существенно облегчить миссионерскую деятельность.

Итак, несмотря на принятие в 2000 году Русской Православной Церковью «Основ социальной концепции», социокультурный образ Церкви остается все еще весьма размытым и негармоничным (хотя появление «Основ» ознаменовало существенный прогресс в этом плане) для многих далеких от нее людей. Например, критику некоторых либеральных идей, иногда звучащую на страницах церковной и околоцерковной прессы или в публицистических работах некоторых церковных деятелей, многие излишне идеологизированные умы утрируют и благодаря этому начинают воспринимать Церковь как организацию реакционную, костную и даже черносотенно-националистическую, живущую по правилам, не вполне понятным «нормальным» людям (мне много приходилось общаться с

людьми, придерживающихся таким взглядам). Так она часто представляется в СМИ, в школах, с университетских кафедр и т.д. В этом есть и наша ошибка, потому что выпады на Православие и на Православную Церковь мы слишком крепко связываем с либеральным происхождением этих выпадов. В результате у многих церковных людей появляется отрицательная стереотипная установка по отношению к либеральным идеям вообще. Появляется ощущение, что *все* они способствуют разложению христианской нравственности и защищают право на грех. Потому что частую критику некоторых отрицательных черт многим свойственно переносить на критику всего явления. Таков закон человеческого восприятия, на основе которого у человека формируются психологические установки. Его активно используют, например, в рекламе. В консультирующем пособии по рекламе и пиару. специально обучают этому: «Для повышения эффективности воздействия рекламы используют: ее повторение в пространстве и во времени; ее повторение, но с разными акцентами для лучшего запоминания. (Иначе: это метод мелких “да”. В нужный момент они соединяются в одно большое ДА!)»¹. Точно так же формируется и отрицательная установка: много мелких и разных «нет» сливаются в одно большое «НЕТ!».

В результате стремительно набирает силу тенденция к противопоставлению православного патриотизма и либерализма, что сильно ослабляет оба направления общественной мысли, а стало быть, осложняет миссионерскую деятельность Церкви, искажая ее социокультурный портрет, прорисованный в «Основах социальной концепции», и еще больше расширяет пропасть между ней и современным обществом.

Сказано все это вовсе не против закреплённого в «Основах» принципа дистанцирования церковного священноначалия от различных политических движений и партий в целях сплочения паствы и во избежание слияния церковных и государственных дел² (этот принцип, на мой взгляд, является весьма адекватным современной ситуации). Здесь речь идет не о социально-политическом, а о социокультурном контексте: как именно, на основе чего, в

каких формах и какими способами мы собираемся возрождать русскую национальную культуру и повышать духовный уровень общества с учетом современных морально-социальных ценностей (не учитывать их не возможно).

В тех же «Основах» ясно высказана позиция Церкви относительно взаимодействия с обществом: «Перед лицом политических разногласий, противоречий и борьбы Церковь проповедует мир и соработничество людей, придерживающихся разных политических взглядов»³. Такая позиция, несомненно, является наиболее разумной. Поскольку в основе ее лежит принцип «кто не против нас, тот с нами», она ориентирована на сотрудничество со всеми здоровыми силами общества, независимо от степени их «правизны» или «левизны» и предполагает активный поиск общего между ними. Последовательное придерживание этой позиции должно быть, по логике вещей, наиболее эффективным с точки зрения прогрессивного развития не только духовной культуры, но и всех сфер жизни общества.

На мой взгляд, на это следует обратить особое внимание, чтобы такой подход не просто декларировался, но и эффективно применялся. В данном случае он должен применяться в решении проблемы, поставленной в этой статье.

Итак, чтобы решить эту проблему, необходимо рассмотреть ситуацию, в которой она возникла, — то перепутье, на котором сейчас оказалась Россия. Для этого необходимо найти ответы на три вопроса: 1) что мы имеем в социокультурном плане, 2) чего хотим добиться и 3) как следует добиваться желаемого. Представим некоторые соображения по этому поводу.

I

Сегодняшнюю социокультурную ситуацию можно охарактеризовать как хаос и культурную маргинальность общества — типичное явление в условиях переходного периода из одной исторической стадии в другую (этот период не закончился в 90-е годы, а продолжается до сих пор). Такая ситуация всегда представляет собой кризис

системы ценностей: старые общественные ценности уже не актуальны, а новые еще не сформировались. Это неизбежно сопровождается резким взлетом аморального поведения, цинизма, нигилизма, бездуховности, крайнего эгоизма и преступности. То есть в основу культуры ложится такая информационно-смысловая система, с точки зрения которой православные ценности выглядят примитивными, реакционными, жалкими и смешными. Люди часто невольно втягиваются в эту систему и не могут жить без нее в основанном на ней мире. Поскольку переходный период со всеми своими издержками исторически ознаменован либерализацией всей общественной жизни, то возникает соблазн отрицательные черты кризиса переходного времени связать с либеральными ценностями, что и наблюдается у многих граждан. Наблюдается это, в основном, не из-за недостаточной разумности этих граждан, а из-за того, что многие либеральные идеи оказались задетыми ситуацией периода кризиса нравственности, что привело к крайностям: легализации аборт, тотальному распространению примитивной массовой кич-культуры и порнографии, предложениям легализовать проституцию, браки сексуальных меньшинств и т.д. То есть обостряются противоречия, сформулированные в «Основах»: «По мере секуляризации высокие принципы неотчуждаемых прав человека превратились в понятие о правах индивидуума вне его связи с Богом... В системе современного светского гуманистического понимания гражданских прав человек трактуется не как образ Божий, но как самодостаточный и самодовлеющий субъект. Однако вне Бога существует лишь человек падший, весьма далекий от чаемого христианами идеала совершенства, явленного во Христе»⁴. Об этом писал и владыка Кирилл, в своей книге «Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь»: «Совершенно очевидно, что идея женского священства и признание гомосексуализма в некоторых протестантских общинах произошли под влиянием либеральной идеи прав человека. В данном случае эти права радикально разошлись с содержанием Священного Предания»⁵. Или: «Либеральная идея... требует полной свободы для падшего человека — не

спасенного, а падшего»⁶. Отсюда во многом и берутся суждения о бездуховном и непатриотичном характере либеральных ценностей у значительной части православных людей. Это, в свою очередь, ведет за собой обвинения в черносотенстве со стороны значительной части светской общественности и усиливает тенденцию противопоставления двух сильных и влиятельных направлений общественной мысли: либерализма и православного русского патриотизма.

II

Главное в сложившейся ситуации — это то, что такая тенденция очень вредна для обоих направлений. Ведь цели у них, как видно, не только не исключают друг друга, но и взаимосвязаны друг с другом (хотя многие этого не понимают). Каковы же это цели?

Деятельность либеральной общественности (следует помнить, что далеко не все, кто относят себя к ней, являются таковыми) направлена на создание в России полноценного гражданского общества и правового государства. Гражданское общество — это общество, основанное на горизонтальных социальных связях, политических свободах и праве, саморегулирующееся, ставящее государство себе на службу и контролирующее его через многочисленные общественные организации с целью недопущения подавления личности государством, произвола, коррупции и прочих беззаконий. Оно основано на принципах гражданско-правовой культуры: личной свободы в сочетании с ответственностью перед обществом, господства права (а не произвола начальства), инициативности, плюрализма мнений в сочетании с договорностью и общим консенсусом в целях повышения эффективности деятельности и т.д.

Именно эти либеральные ценности являются общими и фундаментальными. Сами по себе они, как видим, не противоречат Священному Преданию. Противоречия могут возникнуть в результате определенного их истолкования и определенного к ним отношения. Например, их можно логически выводить из христианских заповедей и духовного опыта, а можно пытаться подменить ими хрис-

тианские заповеди и духовное развитие. Об этом можно сказать: чистому все чисто, а свинья везде грязь найдет.

Деятельность Православной Церкви направлена на духовное возрождение Отечества, свидетельство о Любви (Бог есть Любовь) и обретение во Христе свободы от всеобщего разврата. Церковь молится о спасении наших душ и призывает каждого к молитвенному общению с Богом. Таким образом, она строит мосты из нашего несовершенного и грешного мира в абсолютно совершенный Горний духовный мир — Царство Божие. Для этого ей необходимо пытаться освещать и воцерковлять многие явления нашей повседневной жизни, пытаться наполнить их евангельским светом Любви и духовной свободы от греха. Поэтому она и выбрала вышеуказанный принцип своей общественной деятельности: «кто не против нас, тот с нами».

Итак, проще говоря, сторонники либерализма ратуют за свободу в общественных отношениях, а Церковь — за свободу духовную. Не вижу непреодолимых радикальных противоречий между этими двумя свободами. Вижу разумность и полезность того и другого.

Однако в результате пренебрежения чем-то одним из этого рождаются вышеуказанные разногласия. Но поскольку разногласия появляются в результате пренебрежения, а не пренебрежение в результате разногласий, то они, на мой взгляд, не выглядят вопиющими и непреодолимыми. Здесь ничто не мешает найти консенсус и гармонию. Что плохого в том, что человек может защитить своих родных и друзей от различных проявлений произвола, апеллируя к механизмам народовластия и активному общественному мнению? Главное — не впадать в крайности и умело применять либеральную мысль к созиданию, а не разрушению русской духовной культуры. Те же явления этой мысли, о которых говорит владыка Кирилл, — это есть ее крайности.

Теперь следует обратить внимание еще на один очень важный момент: если основные принципы и цели православной и гражданско-правовой культур не антагоничны друг другу, то «враги» у них очень похожи. Массовая культура антиинтеллектуализма, потребительства и цинич-

ного гедонизма, транслируемая рекламой и шоу-бизнесом через СМИ, является в равной степени и антигражданской, и антихристианской. Она всеми своими примитивными образами тотально препятствует развитию как созидательной гражданской активности, трудовой и управленческой этики, правовой и политической культуры, так и патриотизма, духовности, чувства искренней любви к Богу и ближним. Нам необходимо нейтрализовать подобную «промывку мозгов». Культурный синтез двух свобод (общественной и духовной) поможет в этом.

Таким образом, получается, что у двух противопоставляемых ныне социокультурных типов на самом деле больше общих задач, чем противоречий. Если, конечно, их правильно воспринимать и воплощать. Если Православие очистить от идеологии националистического черносотенства, а либеральные идеи — от непатриотичности, культа стяжательства, эгоизма и гедонизма. Ведь многие антипатриотичные идеи, якобы вытекающие из либеральной общественной теории, — это такая же болезнь этой теории, как многие антицерковные явления из серии истерии вокруг ИНН, предложений канонизировать Ивана Грозного, воинствующего антисемитизма и т.д. — болезнь Православия.

III

Выше говорилось о том, что либеральная концепция очень пластична и ее конкретное содержание зависит от того, кем и как она применяется. В таком случае здесь мы никоим образом не должны упустить свое. Поэтому, на мой взгляд, нам необходимо вступить в союз с зарождающейся в России гражданско-правовой культурой и освятить ее, пока она не попала под антиправославное идеологическое влияние.

Если мы будем умело пользоваться либеральными ценностями и институтами, то у нас не будет возникать мысли, что они защищают право на грех, не будет разговоров о «яде либеральных идей». Если мы сможем успешно действовать своими силами и за счет своего креативного потенциала, то либеральные ценности будут работать на нас. Если же мы, по своей лени и нерадивости,

этого не сможем, то — против нас. Ведь в духовном плане либерализм — это чистая доска, на которой можно писать все, что угодно.

Например, либеральный принцип свободы совести можно воспринимать как свидетельство распада системы духовных ценностей, потере устремленности ко спасению в большей части общества⁷, и тогда он нам мешает, а можно — как средство исключения возможности государства насаждать религию в административном порядке, что не приветствуется христианской этикой из-за принципа свободы воли человека. Ведь свобода совести не отталкивает людей от Православия, а просто вытесняет государство из сферы не его компетенции и, таким образом, повышает компетенцию Церкви, передавая нам наши дела полностью.

Аборты можно воспринимать как гражданское право женщины, а можно — как нарушение права человека на жизнь.

Можно отстаивать свои права с целью мести, испытывая злобу к своим обидчикам, а можно отстаивать права, не имея злобы, для защиты порядка, для недопущения произвола в отношении своей семьи, своих детей, для созидания нашей жизни по Божьему замыслу. При этом нам часто приходится сталкиваться с большими проблемами («Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»⁸).

Позиционирование же либерализма как «помощника дьявола» предполагает социальную позицию слабого и боящегося свободы: «Ой, царь-батюшка, защити нас, запрети им, они нас вытесняют» и отрицательную позицию: «Ваши права и свободы — это плохо, и поэтому ничего нельзя». Естественно, это никак не прибавит нам авторитета. Не это нужно сейчас и без того слабому и больному (духовно) обществу. В диалоге с таким обществом, на мой взгляд, правильнее было бы акцентировать внимание на другом, занять другую позицию: «Господь создал вас свободными, дорогие братья и сестры! И мы, напоминая об этом, объявляем вам свободу от гордыни, злобы, пьянства, наркомании и прочих пороков. У вас есть право быть неразвращенными, право на здоровье души, право на ду-

ховную радость. Пусть “радость ваша будет совершенна” (Ин. 15:11). Давайте вместе отстоим эти свои права и свободы! Придите под наши знамена!». Такая позиция более уверенна, положительна и привлекательна, а значит — более эффективна. Зачем же нам отклоняться от нее и провоцировать мрачное отношение к себе?

Однако последовательно придерживаться этого курса не просто. Его надо еще и эффективно претворять в жизнь. В этой связи хотелось бы обратить внимание на положение «Основ социальной концепции», гласящее, что для нормального исполнения своей роли в обществе, «Церковь должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля над жизнью личности, ее убеждениями и отношениями с другими людьми, а также к разрушению личной, семейной и общественной нравственности, оскорблению религиозных чувств, нанесению ущерба культурно-духовной самобытности народа или возникновению угрозы священному дару жизни»⁹.

Но чтобы «указывать» на это государству и контролировать его, нужны общественная активность, общественные организации и соответствующие механизмы взаимодействия с властью — институты гражданского общества, достижения либеральной гражданско-правовой культуры.

Более того, Церковь уже активно пользуется этими достижениями. Достаточно вспомнить: общественное движение за восстановление храма Христа Спасителя; православные молодежные общественные организации и их акции; пикетирование здания суда, где слушалось дело шести алтарников, прервавших проведение противозаконной и кощунственной выставки «Осторожно, религия!» 16 января 2003 года¹⁰, социальное и молодежное служение, благотворительность и многое другое.

Это примеры того, как проявления либеральной социокультурной парадигмы воцерковляются и идут на благо духовного возрождения России. Такие явления нам необходимо поддерживать и развивать. Даже владыка Кирилл, известный своей критикой явлений либеральной мировоззренческой парадигмы, публикует достаточно либеральные высказывания: «Приход должен стать центром христиан-

ской социальной активности в данной местности. Церковная община сильна не только твердым стоянием в вере, не только строем своей молитвенной жизни, но и совместным участием в делах милосердия, благотворительности, помощи ближним»¹¹.

Так что во избежание превращения «высоких принципов неотчуждаемых прав человека» в понятие о правах индивидуума вне его связи с Богом нам надо напомнить людям о высоте этих принципов и обратить их внимание на христианское понимание свободы — свободы от греха, порабощающего душу. Если такое понимание свободы будет доминировать в сознании человека, то светскими свободами он будет пользоваться для более эффективного исполнения своего долга перед Богом, Церковью, нацией и семьей. Тогда сотрутся противоречия между духовной и светской свободами.

Необходимо также подчеркнуть, что даже сам принцип партнерского сотрудничества, закрепленный в «Основах социальной концепции», является, по сути своей либеральным. Если, конечно, исходить из разумной трактовки либерализма, предложенной еще в самом начале XX века В. А. Маклаковым, С. Ю. Витте и другими видными общественными и государственными деятелями. К тому же, многие такие деятели предупреждали, что бедой России является непопулярность этой либеральной концепции (концепции консервативного либерализма). Крупнейшая национальная трагедия — Октябрьская революция и Гражданская война, со всеми вытекающими последствиями, как нельзя ясно и жестоко показали, что они были правы: на 70 лет Россия забыла и о либеральных ценностях, и о христианских. Отсюда напрашивается не очень приятная историческая аналогия и встает не внушающий оптимизма вопрос: к чему приведет современная тенденция противопоставления светской общественной и духовной свободы, либерализма и православного патриотизма?

* * *

Итак, хотелось бы резюмировать все то, что сближает эти две культуры (противоречия мы уже разобрали):

1. Принцип «кто не против нас, тот с нами», являющийся в прямом смысле общим и диктующийся интересом России поскорее преодолеть издержки смутного переходного времени.

2. Принцип «чистому все чисто, а свинья везде грязь найдет». Имеется в виду пластичность и вариативность либеральной мысли. Зависимость ее содержания от того, кто и как ее использует, что указывает на необходимость направления ее в нужное для России русло.

Общие враги (антигражданская и антихристианская гедонистическая культура).

4. Необходимость социальной активности нашей Церкви и слова из ее «Основ социальной концепции»: «Церковь должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности, ее убеждениями и отношениями с другими людьми, а также к разрушению личной, семейной и общественной нравственности, оскорблению религиозных чувств, нанесению ущерба культурно-духовной самобытности народа или возникновению угрозы священному дару жизни».

5. Печальный исторический опыт России (недопустимость повторения прежних ошибок).

Хотелось бы, чтоб представленные выше размышления препятствовали распространению стереотипных, предрасудочных установок по отношению к либеральной общественной мысли. Ведь вполне естественно и закономерно появление таких нерациональных установок в результате соответствующего восприятия систематической критики некоторых отрицательных проявлений либеральной мысли (об этом говорилось в начале статьи). Поэтому в словах, например, владыки Кирилла: «Если же либеральные институты открытого общества, включая средства массовой информации, используются для раскрепощения человеческих страстей, для высвобождения из глубин человеческого

естества темных разрушительных инстинктов, приводящих к взрыву плотских влечений, то мы делаем наше общество одновременно заложником и слугой человеческого греха»¹², — необходимо специально обращать внимание на слово «используются». Автор говорит не с позиции неприятия либеральных институтов как таковых, ему не нравится только то, как они используются. Наша же задача — четко понять это и научиться использовать их иначе.

Поэтому не стоит ли нам разрушить стереотип о православной культуре как о «культуре подданных», как о культуре, сводящейся к системе запретов, а о либеральной общественной культуре — как об антипатриотической и антидуховной идеологии? Не должны ли гражданско-правовая и православная культуры стать союзниками в деле возрождения и созидания нашего Отечества?

Примечания

¹ Викентьев И. Л. Приемы рекламы и public relations. Программы — консультанты. СПб., 2002. С. 145.

² См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. III. 11; V. 2.

³ Там же. V. 2.

⁴ Там же. IV. 7.

⁵ Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь. М., 2002. С. 19.

⁶ Там же. С. 42.

⁷ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. III. 6.

⁸ Ин. 15:13.

⁹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. III. 6.

¹⁰ Хлуденцов А. «Трезвитесь, бодрствуйте...» В: Православная Москва, № 16 (298), август 2003. С. 8.

¹¹ Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Вызовы современной цивилизации... С. 82.

¹² Там же. С. 50.

*Епископ Венский и Австрийский ИЛАРИОН**

ПРИМАТ И СОБОРНОСТЬ В ПРАВОСЛАВНОМ ПОНИМАНИИ**

В православной традиции тема примата тесно связана с темой церковного авторитета, которая, в свою очередь, для православного богослова неотделима от понятия «кафоличности», или «соборности».

Как известно, в силу разных исторических обстоятельств Православная Церковь никогда не имела и до настоящего времени не имеет единой административной структуры управления. «Первым среди равных» в ряду Предстоятелей Поместных Православных Церквей признается Патриарх Константинопольский, который с византийских времен носит титул «Вселенского», однако ни данный титул, не первенство чести не дают Константинопольскому Патриарху никаких юрисдикционных прав вне пределов своего собственного Патриархата.

Примат Константинопольского Патриарха складывался постепенно, и решающими событиями в его формировании были возвышение Константинополя в качестве столицы Восточной империи и усвоение ему статуса «нового Рима» в IV веке и разделение Церквей в XI веке. II Вселенский собор (381 г.) своим 3-м правилом постановил: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском епископе, потому что град

* Автор — Представитель Русской Православной Церкви при европейских международных организациях, доктор философии, доктор богословия.

** Статья подготовлена на основании доклада, сделанного на заседании Богословской комиссии Епископской Конференции Швейцарии, Базель, 24 января 2004 года.

сей есть новый Рим». IV Вселенский собор (451 г.) дал следующую мотивацию этого решения: «Престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущество, поскольку это был царствующий град. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбнейших епископов предоставили равные преимущества святейшему престолу Нового Рима, правильно рассудив, чтобы город, получивший честь быть городом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим Римом, и в церковных делах был возвеличен подобно тому, и был вторым после него». Таким образом, первенство Римского епископа воспринималось восточными Отцами не как обусловленное преемством этого епископа от апостола Петра, а как основанное на политическом значении Рима как столицы империи. Точно так же, преимущества Константинопольского престола вытекали не из его древности (Иерусалимский, Александрийский и Антиохийский престолы были древнее) и не из каких-либо иных церковных предпосылок, а исключительно из политического значения Константинополя как «города царя и синклита».

После же того, как единство между Западной и Восточной Церквями в XI веке было нарушено, первенство чести среди Православных Церквей как бы автоматически перешло к Константинопольскому Патриарху. Это первенство сохранилось за ним и после того, как Константинополь в середине XV века прекратил быть «городом царя и синклита» и Византийская империя перестала существовать. Во времена Османской империи Константинопольский Патриарх обладал привилегиями «этнарха» греческой нации и фактически возглавлял все православное население этой империи. Однако за пределы Османской империи его власть не распространялась. Формирование в XIX–XX веках национальных государств на территориях, некогда подвластных туркам, привело к возникновению новых автокефальных церквей вне юрисдикции Константинополя.

В настоящий момент существует 15 Поместных Православных Церквей, каждая из которых является полностью самостоятельной в вопросах внутреннего управления и никоим образом не подчиненной Константинополю.

Данная структура управления порождает целый ряд неудобств, одним из которых является отсутствие верховного арбитра в тех случаях, когда возникает разногласие или конфликт по церковно-политическим вопросам между двумя или несколькими Поместными Церквами. В православной традиции не существует механизма, который обеспечивал бы урегулирование подобного рода разногласий. Поэтому в каждом конкретном случае вопрос решается по-разному: иногда созывается некое межправославное совещание, решения которого, впрочем, имеют лишь консультативный характер и не обладают обязательной силой для той или иной Поместной Церкви; в других же случаях две Церкви, находящиеся в состоянии конфликта, ищут решение путем двусторонних переговоров или привлекают посредника.

Еще одним неудобством, порождаемым отсутствием единой административной системы управления в Православной Церкви, является невозможность урегулировать вопрос о пастырском окормлении так называемой «диаспоры». Суть проблемы заключается в том, что Константинопольский Патриархат с 1920-х годов претендует на право церковной юрисдикции над теми странами, которые не принадлежат к православной традиции, тогда как другие Поместные Церкви имеют свои диаспоры в Европе, Америке и на других континентах и не собираются от них отказываться. В результате в некоторых городах Европы, например, имеется по несколько православных епископов, каждый из которых окормляет паству своей Поместной Церкви. Вопрос пастырского окормления диаспоры может быть решен лишь Всеправославным Собором. Подготовка к такому Собору велась достаточно интенсивно на протяжении тридцати лет (начиная с 1960-х и вплоть до начала 1990-х годов), однако в настоящий момент фактически приостановлена из-за разногласий между Церквами по вопросу о том, каким должны быть статус Собора и его повестка дня.

Итак, в Православной Церкви в мировом масштабе не существует какого-либо внешнего механизма обеспечения «соборности», нет внешнего авторитета, — в лице ли одного человека или в форме коллегиального органа, —

который гарантировал бы единство Церкви в церковно-политических вопросах. Это, однако, не означает, что соборность в Православной Церкви существует только в теории, а не на практике. Практически соборность на межправославном уровне выражается, во-первых, в том, что все Поместные Православные Церкви имеют между собою полное евхаристическое общение. Во-вторых, Православные Церкви заботятся о сохранении единства вероучения, для чего в необходимых случаях созываются межправославные совещания. В-третьих, Предстоятели или официальные представители Церквей время от времени встречаются друг с другом для обсуждения важных вопросов или обмениваются посланиями. Таким образом, даже в отсутствие Всеправославного Собора Православная Церковь во всемирном масштабе сохраняет свой соборный, кафолический характер, несмотря на отсутствие четких механизмов обеспечения этой соборности.

Вообще в православной традиции понятие соборности гораздо органичнее связано с идеей местной Церкви¹, чем с идеей Вселенской Церкви как совокупности местных Церквей. Первоначально Церковью Христовой была община учеников Спасителя в Иерусалиме: это и была та самая единая, святая, соборная и апостольская Церковь, которая обладала всей полнотой церковности и кафоличности. Уже в I веке христианские общины стали возникать вне Иерусалима, и каждая местная община воспринималась не как часть Вселенской Церкви, а как сама «кафолическая» Церковь во всей ее полноте. Гарантом кафоличности каждой местной Церкви, то есть Церкви конкретного места, было наличие в ней единого евхаристического собрания, возглавляемого епископом как избранным Предстоятелем народа Божия.

Именно такая экклезиология характерна для ранних Отцов Церкви, таких как Игнатий Антиохийский. В своих посланиях Игнатий неустанно подчеркивает первенствующую роль епископа как главы евхаристического собрания, утверждая, что «на епископа должно смотреть как на Самого Господа» (Еф. 6). Все в Церкви должно совершаться с ведома епископа: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося к Церкви. Только та Евхаристия должна

почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это... Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви; напротив, что одобрит он, то и Богу приятно» (Смирн. 8). И далее: «Почитающий епископа почтен Богом; делающий что-либо без ведома епископа служит диаволу» (Смирн. 9). Игнатий постоянно подчеркивает необходимость единства пресвитеров и диаконов со своим епископом: «Епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, а диаконам вверено служение Иисуса Христа (Магн. 6); «Пресвитерство так согласно с епископом, как струны в цитре» (Еф. 4). Народ Божий, по учению Игнатия, должен «почитать диаконов как заповедь Иисуса Христа, а епископа — как Иисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеров же — как собрание Божие, как сонм апостолов» (Трал. 3). Эта эkkлeзиология ведет Игнатия к следующей классической формуле: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как где Христос, там и католическая Церковь» (Смирн. 8).

Первенствующая роль епископа, по учению ранних Отцов, обусловлена тем, что он занимает место Христа в евхаристическом собрании. Именно это понимание объясняет тот факт, что так называемый монархический епископат — один епископ в каждой евхаристической общине или Церкви — стал общепринятым в Древней Церкви². Будучи единоличным возглавителем Церкви данного места, епископ, тем не менее, управляет Церковью не единолично, а в соработничестве с пресвитерами и диаконами. Епископ не обладает церковной властью или авторитетом сам по себе, в силу полученного им сана: он является священнослужителем внутри местной церковной общины, которая доверила ему это служение. Вне церковной общины служение епископа теряет смысл и действенность.

В рамках местной Церкви примат епископа является безусловным и безоговорочным. Для православной традиции, основанной как на богословском наследии Отцов Древней Церкви, в частности Киприана Карфагенского, так и на более поздних полемических сочинениях византийских богословов, всякий епископ, а не только епископ

Рима, является преемником апостола Петра. Крупный византийский богослов XIV века (кстати, закончивший свои дни в лоне Католической Церкви) Варлаам Калабрийский пишет: «Каждый православный епископ есть викарий Христа и преемник апостолов; так что, если все епископы вселенной отпадут от правой веры и только один останется хранителем правых догматов... в нем спасется вера божественного Петра». И далее: «Епископы, поставленные Петром, являются преемниками не одного Петра, но и других апостолов; в равной мере, епископы, рукоположенные другими, являются преемниками Петра»³.

Обетование, данное Петру, согласно этой точке зрения, распространяется не только на Римскую Церковь, но и на всякую местную Церковь, возглавляемую епископом: «Вы умудряетесь превратить Петра в учителя одного только Рима, — пишет неизвестный автор византийского антилатинского трактата, — когда Божественные Отцы толкуют обещание, данное ему Спасителем, как имеющее кафолический смысл и относящееся ко всем веровавшим и верующим. Вы стараетесь дать ему ложное и узкое толкование, относя его к одному Риму. Тогда совершенно непонятно, как не только одна Римская, а всякая Церковь имеет Спасителя и как основание ее лежит на Камне, то есть на исповедании Петра, согласно обетованию»⁴.

Каким образом кафоличность местной Церкви соотносится с кафоличностью Церкви во вселенском масштабе? Протоиерей Иоанн Мейендорф так определяет данное соотношение: «Идея местной⁵ Церкви, возглавляемой епископом, который обычно избирается всей Церковью, но облачается при этом харизматической и апостольской функциями как преемник Петра, есть доктринальное обоснование соборности, как это вошло в практику с III века. Ибо евхаристическая экклезиология предполагает, что каждая местная Церковь, хотя ей принадлежит полнота кафоличности, всегда находится в единении и содружестве со всеми другими Церквями, причастными той же кафоличности. Епископы не только несут нравственную ответственность за эту общность: они соучаствуют в едином епископском служении... Каждый епископ совершает свое служение вместе с другими епископами, потому что оно тождествен-

но служению других и потому что Церковь одна»⁶. Как говорит святитель Киприан Карфагенский, «епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует»⁷.

Все сказанное выше о «местной Церкви» относится к той церковной единице, которую на современном языке принято называть «епархией», то есть возглавляемой одним епископом Церковью одной области (страны, территории). В современном православном словоупотреблении понятие «Поместная Церковь» закреплено за более крупными церковными образованиями — группами епархий, объединенными в Патриархаты, митрополии или архиепископии. На этом уровне принцип примата уступает место коллегиальным формам управления. На практике это означает, что Предстоятель Поместной Церкви является «первым среди равных» между епископами своей Церкви: он не вмешивается во внутренние дела епархий и не обладает прямой юрисдикцией над ними, хотя ему и усваиваются некие координирующие функции в вопросах, выходящих за пределы компетенции отдельного епархиального архиерея.

Права и обязанности Предстоятеля в разных Поместных Церквях определяются по-разному, однако ни в одной Поместной Церкви Предстоятель не имеет верховной власти: везде и повсюду верховной властью обладает собор. Так, например, в Русской Православной Церкви высшая догматическая власть усваивается Поместному Собору, в котором, помимо архиереев, участвуют клирики, монахи и миряне, а высшей формой иерархического управления является Архиерейский Собор. Что касается Патриарха Московского и всея Руси, то он управляет Церковью совместно со Священным Синодом в перерывах между соборами, и его имя возносится во всех епархиях перед именем правящего архиерея. В Элладской Православной Церкви Поместный Собор с участием мирян отсутствует; высшая власть принадлежит Архиерейскому Синоду, председателем которого является Архиепископ Афинский и всей Эллады; в храмах за богослужением, однако, поминается Синод, а не Архиепископ.

Объединение местных Церквей в более крупные церковные единицы восходит к III–IV векам и закреплено в каноническом праве Православной Церкви. 34-е

Апостольское правило гласит: «Епископам всякого народа подобает знать первого среди них и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения, творить же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех». 4-е правило I Вселенского собора (325 г.) предписывает осуществлять поставление епископа всем или по крайней мере трем епископам данной области; утверждение же рукоположения должно осуществляться митрополитом.

Таким образом, уже к IV веку вырисовывается такая система, при которой каждый епископ обладает полнотой иерархической власти внутри своей церковной области (епархии), однако во всем, что превышает его компетенцию, он должен соотноситься с другими епископами через первого из них — митрополита. Свое поставление он получает от собора епископов. Митрополит же, подобно прочим епископам, управляет своей епархией, где (и только где) обладает полнотой епископской власти; в то же время он начальствует над другими епископами митрополии во всем, что выходит за рамки их собственной церковной власти. Митрополит не может вмешиваться во внутренние дела епархий, но обеспечивает единство епархий между собой и решает спорные вопросы. Решает он их, впрочем, не единолично, а в согласии с прочими епископами. Именно так на практике осуществляется принцип соборности в рамках митрополии.

В эпоху I Вселенского собора существовало несколько церковных областей, обладавших правами митрополий. В частности, 6-е правило этого собора упоминает епископов Александрии и Антиохии как обладающих, наряду с епископом Рима, властью над епископами своих областей, а 7-е правило такой же властью наделяет епископа Иерусалимского. (В этот же период существовали и другие митрополии, как, например, Ефеса, Кесарии Каппадокийской, Ираклии, Милана, Карфагена⁸, однако в дальнейшем их значение стало ослабевать). После провозглашения Константинополя столицей Восточной империи достоинство митрополита получил епископ Константинополя, причем, как уже упоминалось, на IV Вселенском соборе ему

было определено второе место после епископа Римского. В конце I тысячелетия в византийском богословии получила развитие идея «пентархии», в соответствии с которой Вселенская Церковь возглавляется пятью Патриархами — Римским, Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским. Именно эти Церкви, а также те, что возникли впоследствии, в православной традиции принято называть «Поместными», или автокефальными.

Известно, что уже в эпоху Вселенских Соборов наметилось серьезное расхождение между Востоком и Западом в понимании первенства Римского епископа. На Западе усиливалась тенденция, постепенно приведшая к восприятию Римского епископа как верховного первосвященника Вселенской Церкви, обладающего правом утверждать решения ее соборов. На Востоке Римского папу воспринимали как Предстоятеля Поместной Римской Церкви и «первого среди равных», не считая, что решения Вселенских Соборов нуждаются в его утверждении. На данную тему написано много исследований, и нам нет необходимости подробно на ней останавливаться. Тем не менее, следовало бы хотя бы в общих чертах обозначить те рамки, в которых примат Римского епископа мог бы быть признан православными Церквями в том случае, если бы христиане Востока и Запада объединились в одну Церковь.

Прежде всего, признание примата Римского епископа должно быть обусловлено восстановлением единства веры, единства догматического предания Древней Неразделенной Церкви. «Не надо противоречить латинянам, — писал в XV веке святой Симеон Солунский, — когда они говорят, что Римский епископ — первый; это первенство не вредно для Церкви. Но пусть только они покажут, что он верен вере Петра и преемников Петра; тогда пусть он имеет все привилегии Петра, пусть он будет первым, главою всех и верховным архиереем... Пусть он только держится православия Сильвестра и Агафона, Льва, Ливерия, Мартина и Григория, тогда и мы назовем его апостольским мужем и первым из архиереев; тогда мы будем подвластны ему не только как Петру, а как Самому

Спасителю»⁹. Путь к восстановлению единства веры лежит, таким образом, через двусторонний диалог между богословами Католической и Православной Церквей: в ходе этого диалога католики, по мнению православных, должны доказать, что их вера тождественна вере Древней Неразделенной Церкви.

Вопрос о юрисдикции Римского епископа над епископами Православных Церквей в случае восстановления единства должен тоже решаться в рамках православно-католического диалога. Было бы безответственным сейчас пытаться предвосхитить результаты этого диалога. Приведенные слова Симеона Солунского как будто бы даже свидетельствуют о готовности православных, в случае восстановления единства веры, быть «подвластными» Римскому епископу, однако более вероятным представляется, что православные Патриархи будут согласны принять лишь «первенство чести», а не примат юрисдикции Римского епископа. По всей видимости, православные не возражали бы против того, чтобы епископ Рима, как и в древние времена, пользовался привилегиями «первого среди равных», и, может быть, даже обладал некими координирующими функциями в рамках Вселенской Церкви. Однако вряд ли они пошли бы на признание папы единым главой вселенского христианства, что противоречило бы всей многовековой богословской традиции Восточной Церкви.

Категорически неприемлемым для православного сознания является догмат о «непогрешимости» (или «безошибочности», *infallibilitas*) Римского папы в вопросах вероучения, когда он говорит *ex cathedra*. Этот догмат I Ватиканского собора, по мнению православных, ставит папу над Церковью, ибо определяет, что постановления папы не подлежат изменениям «по собственной присущей им силе и независимо от одобрения Церкви». В Православной Церкви ни один епископ, включая Предстоятелей Поместных Церквей, не обладает безошибочностью «независимо от одобрения Церкви»: именно одобрение Церкви является гарантом истины и главным инструментом соборности.

Наконец, следовало бы сказать о том, что вопрос о примате в рамках Вселенской Церкви не решен и внутри

мирового Православия, что значительно осложнит прогресс в обсуждении данной темы между православными и католиками. Все православные согласны с тем, что у Православной Церкви во вселенском масштабе нет единого Предстоятеля, единого верховного первосвященника. Однако православные расходятся в понимании примата и роли Константинопольского Патриарха. Очевидно, серьезное и ответственное обсуждение темы примата на межправославном уровне должно предшествовать богословскому диалогу на данную тему между православными и католиками. В противном случае православные не смогут в этом диалоге выражать единую точку зрения, что неизбежно заведет диалог в тупик.

Суммируя сказанное о соотношении принципов примата и соборности в Православной Церкви, можно, кажется, утверждать, что принцип примата в православной традиции наиболее полно выражен на уровне отдельной епархии, где верховная власть принадлежит епископу, управляющему епархией в согласии с клиром и мирянами. Принцип соборности, напротив, наиболее полно выражен на уровне Поместной Церкви, управляемой собором архиереев во главе с соборно избранным Предстоятелем. На всеправославном уровне принцип примата вообще до конца не уяснен, а принцип соборности существует без каких-либо стабильных механизмов его воплощения в жизнь. При такой децентрализованной структуре управления кому-либо из католиков может вообще показаться чудом, что Православная Церковь до сих пор сохраняет «единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3) и не распалась на множество самостоятельных, не находящихся в общении друг с другом, церковных образований.

В Римско-Католической Церкви, напротив, насколько можно судить, принцип примата находит наиболее полное выражение в служении Римского епископа, чья юрисдикция распространяется на все без исключения подразделения этой Церкви: каноническая власть прочих епископов вытекает из власти Римского первосвященника как преемника Петра. Если в православной традиции Собор является высшим органом власти, которому подчинены все без исключения епископы, и непогрешимость усваивает-

ся всей Полноте Церковной, то в католической традиции папа стоит выше Собора, и именно ему — вне зависимости от соборов и даже как будто бы от самой Церкви — усваивается непогрешимость. Многим православным кажется парадоксальным и необъяснимым тот факт, что, несмотря на полную централизацию власти в Католической Церкви и ее концентрацию в руках одного лица, в ней по-прежнему созываются соборы епископов.

Насколько две представленные выше эkkлeзиологические модели совместимы, может показать только полноценный диалог по вопросу о примате между Католической и Православной Церквями. Однако такой диалог требует тщательной подготовки, которая предполагает серьезные богословские усилия как со стороны католиков, так и со стороны православных. Хотелось бы выразить надежду на то, что такие усилия будут предприняты и диалог состоится.

Примечания

¹ Мы употребляем термин «местная Церковь» во избежание терминологической путаницы, порождаемой употреблением в данном контексте термина «Поместная Церковь», имеющим в современном словоупотреблении иной смысл (об этом см. ниже).

² Мейендорф Иоанн, протоиерей. Что такое Вселенский Собор? В кн.: Православие в современном мире. Клин, 2002. С. 98.

³ Цит. по: Мейендорф Иоанн, протоиерей. Апостол Петр и его преемство в византийском богословии. В кн.: Православие в современном мире. С. 141.

⁴ Цит. по: там же. С. 136.

⁵ У автора: Поместной.

⁶ Мейендорф Иоанн, протоиерей. Что такое Вселенский Собор? В кн.: Православие в современном мире. С. 100–101.

⁷ О единстве Кафолической Церкви, 5.

⁸ См. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. М., 2001. С. 204.

⁹ Диалог против ересей XXIII (PG 145, 120 AC).

Протоиерей Димитрий ГРИГОРЬЕВ

О ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ И ЯЗЫКЕ*
ОПЫТ МИССИИ

Незадолго до революции при подготовке к Поместному Собору Русской Церкви был поднят вопрос о реформах некоторых церковных традиций и богослужебного языка. На самом Соборе, состоявшемся в 1917–1918 годах, этот вопрос окончательно рассмотреть не успели. И лишь с падением богоборческой власти эта тема стала вновь серьезно обсуждаться в контексте культуры и миссии Церкви в нашу постмодернистскую эпоху¹.

Мне, большую часть своей жизни прослужившему в русской православной миссии в Америке, ставшей Автокефальной Церковью, хотелось бы откликнуться из моего дальнего зарубежья на вышеупомянутые темы.

1

Многие верующие люди воспринимают Церковь как статическую реальность, существующую в рамках ограниченного периода истории и пространства. Но Священное Писание, святоотеческое творчество и Божественная литургия свидетельствуют, что Церковь — это «вечно растущее,

* Автор статьи — протоиерей Димитрий Григорьев — почетный настоятель Свято-Николаевского кафедрального собора в г. Вашингтоне, США. Публикуемая статья является развитием темы докладов, предложенных автором на Третьей международной научной церковной конференции, посвященной тысячелетию Крещения Руси в феврале 1988 г. в С.-Петербургской (тогда еще Ленинградской) духовной академии и на IX Ежегодной богословской конференции Свято-Тихоновского богословского института в Москве в 1999 г.

благоуханное, светлоплодовитое и благосеннолиственное древо» (Акафист Пресвятой Богородице. Икос 7).

Но есть традиции, возникшие позже, в разные исторические периоды и в разных местах. Некоторые из этих последних традиций привились к древу и акклиматизировались в церковном винограднике. А другие продолжают жить сами по себе или даже мешают росту древа. Так, всенощная (всенощное бдение), соединение сокращенных вечерни и утрени с добавлением накануне праздников полиелея («Хвалите имя Господне» и пр.) и, когда положено, литии (освящение хлебов) особенно прочно вошла в жизнь русских верующих людей. Это богослужение, развившееся в монастырях и продолжавшееся с вечера до раннего утра, было приспособлено к приходским условиям и обычно продолжается теперь от полутора до трех часов (по принципу «еще изволит настоятель»). Помимо разогревания религиозного чувства и умиления у молящихся, это богослужение имеет большое поучительное значение из-за оснащенности его текстами Священного Писания, псалмов и богатой гимнологии. Конечно, оно должно совершаться разумно и в эстетическом, и в смысловом планах. Утренняя, совершаемая утром до литургии, проходит часто в отсутствие мирян.

С другой стороны, русская средневековая традиция совершать неархиерейскую литургию в основном с закрытыми царскими вратами, включая Евхаристический канон, совершенно отделяя алтарь от верующего народа, богословски не обоснована. А предоставление права некоторым митрофорным протоиереям совершать литургию с открытыми царскими вратами в виде особой награды уж совершенно непонятно. Также непонятно и чтение всех «тайных» молитв тайно. Сомнение может вызвать и русский обычай награждать митрами священников. Одно из предсоборных предложений Русской Церкви в начале века гласило: «Возвращение всему священному клиру: священникам и диаконам (по примеру Восточной Церкви) права ношения камилавки и скуфей и уничтожение армянского обычая — пожалования протоиереев митрами»².

То же предложение включало совет присваивать звание протоиерея священникам только в связи с занимаемой ими

должностью (настоятель собора, ректор семинарии, благочинный), а всем епископам, вне зависимости от их почетных наименований, ношение крестов на митре «по примеру Восточной Церкви»³ (до недавнего времени в Русской Церкви только митрополиты имели кресты на митрах).

Отец Иоанн Мейендорф писал, что не может быть ясного понимания церковного Предания без постоянного памятования хорошо известного осуждения Самим Христом «предания человеческого» (Мк. 7:8).

«Истинное Святое Предание, на котором зиждется самопознание Церкви в веках и которое является органическим и видимым выражением пребывания живоносного Духа в Церкви, не должно смешиваться с неизбежным, иногда творческим и позитивным, иногда грешным и всегда относительным накоплением человеческих традиций в исторической Церкви. Различие между «Традицией» и «традициями» (или Преданием и преданиями) в настоящее время составляет одну из важнейших обязанностей православных богословов в экуменическом диалоге. — И даже вне экуменической деятельности эта проблема для Православной Церкви имеет особую актуальность»⁴.

Люди, живущие на исконно православных землях, часто склонны не отличать Традицию с большой буквы от традиций с малой, то есть традиций местного происхождения, меняющихся и относительных по существу. Они воспринимают веру как привычку, как часть быта, их окружающего, не пытаясь по-настоящему понять ее. То же отношение к вере превалирует и среди эмигрантов, слепо стремящихся сохранить прошлое. Но у новообращаемых людей уже другое отношение. Они не могут воспринимать веру лишь как быт и традиционные обычаи.

Еще в прошлом веке великий русский миссионер в Северной Америке и Восточной Сибири, впоследствии митрополит Московский и основатель Российского императорского миссионерского общества, святитель Иннокентий (Вениаминов), дал такие советы миссионерам:

1. Язык богослужения должен быть понятен тем, для кого оно совершается.

2. Богослужение должно совершаться благолепно, ясно и вразумительно (так, например, он осуждал часто случа-

ющеся чрезмерное повышение голоса при чтении Апостола и Евангелия).

3. Проповедь — поучение, разъясняющее Слово Божие, основы веры и жизни и богослужения, никогда не должна опускаться, а должна произноситься при всех случаях.

4. Духовно-воспитательная работа с детьми должна проводиться неукоснительно.

5. Евхаристия должна быть в центре церковной жизни и доступна всем верующим⁵.

Но богослужения наши, созданные по строгому монастырскому уставу, много веков назад для людей, избравших особый иноческий путь, не соответствуют современным условиям жизни и менталитету людей, живущих в теперешнем мире.

Новая ситуация заставила пересмотреть некоторые установившиеся подходы и стараться вернуться к Традиции с большой буквы, подлинному церковному Преданию, делать богослужение более понятным и действенным и раскрывать Божественную литургию — Евхаристию как совершение всей Церкви, как ее центр и основание. Длинноты, повторения, многословие (в соответствии с древней литературной эстетикой) и в то же время тайное чтение ключевых молитв евхаристического канона, когда слышны лишь начала и концы молитв, да еще при закрытых царских вратах, затемняют смысл богослужения и не способствуют разумному в нем участию мирян.

В подготовке к Поместному Собору Русской Церкви, 1917–1918 годов в отзывах епархиальных архиереев по вопросу о богослужебных реформах читаем мнение архиепископа Северо-Американского Тихона (Белавина), впоследствии Патриарха Московского и всея Руси: «Не лишне, кажется, ввести некоторые изменения и в самые богослужебные чины, например, сократить часто повторяемые эктении, читать гласно некоторые тайные молитвы. Может зайти также речь о постах...»⁶.

Верующие миряне, народ Божий, призваны участвовать в богослужении, а не только присутствовать на нем, созерцать, творить личную молитву. По этому поводу пишет епископ Полоцкий Серафим: «Не совсем безосновательными поэтому, если и не вполне справедливыми, являются

заявления некоторых христиан, склоняющихся к штунде и другим сектам, что им в Православной Церкви «нечего делать» и «скучно». Такого христианина более приманивают к себе собрания различных наших сектантов, на которых все поют общие и всем понятные гимны, причем каждый чувствует, что он сам непосредственно и со всеми вместе участвует в общей молитве»⁷.

Это наблюдение вековой давности актуально теперь! А как объяснить новоприсяжающим в Церковь бытовавшую, да еще и теперь далеко не изжитую практику редкого причащения. Ведь из всего содержания и смысла Божественной литургии и подлинной церковной Традиции следует, что Евхаристия совершается для того, чтобы все люди, народ Божий, вместе со своим пресвитером приобщились Святым Тайн. Именно в этом акте церковное собрание становится Церковью Божьей, образом Царства Небесного здесь, на земле.

«Нас же всех от единого хлеба и чаши приобщающихся соедини друг ко другу во единого духа причастие...» (литургия святого Василия Великого). «...И сподоби державною Твоею рукою преподати нам пречистое тело Твое и честную кровь, и нами всем людям» (литургия святого Иоанна Златоуста и святого Василия Великого).

Отец Александр Шмеман пишет: «В чем нуждаемся мы больше всего — в возврате к этому преданию, к восстановлению его подлинной перспективы и сущности»⁸. Как можно было говорить новоприсяжающим в Церковь, что в пасхальную ночь не надо причащаться, что это люди делают из-за своего нерадения, не найдя времени «исполнить свой долг» в течение Великого поста, когда как раз перед началом пасхальной литургии они слышат слово святителя Иоанна Златоуста: «Постившиеся и непостившиеся возвеселитесь днесь. Трапеза исполнена, насладитесь вси. Телец упитанный, никтоже да изыдет алчай: вси насладитесь пира веры, вси воспримите богатство благодати». Жаль, что эти слова Златоуста воспринимаются многими православными как приглашение к обильным традиционным розговениям, а не к причащению Святым Тайн.

Или совершение литургии Преждеосвященных Даров утром, при весьма малом количестве причастников? Ведь по уставу эта особая служба предназначена на вечернее

время будних дней Великого Поста, в которые положен строгий пост, и Божественная литургия, как всегда радостный пир Царства, не совершается. Для укрепления же постящихся верующих в конце вечерни в среду и пятницу преподаются Святые Дары, освященные в предыдущее воскресенье и хранимые на престоле для этих служб⁹.

В Православной Церкви в Америке эта вечерняя литургия стала привлекать много людей. Принимая во внимание, что большинство прихожан весь день работают и живут далеко от храмов, Архиерейский Синод ПЦА дозволил желающим вечером приобщиться Святых Тайн иметь легкий завтрак около полудня, и потом уже не принимать пищи.

Вообще после Второй мировой войны в Русской Православной Митрополии был период литургического и духовно-интеллектуального оживления, благодаря прибытию в Америку из западноевропейского русского зарубежья выдающихся священнослужителей, мыслителей, богословов, вынужденных выехать из России после революции. Обосновавшись в Париже и создав Сергиевский богословский институт, они и их ученики оставили ценное богословское наследие. Отцы Георгий Флоровский, Александр Шмеман и Иоанн Мейндорф были последовательно ректорами Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке и значительно подняли ее академический уровень. Они также способствовали евхаристическому возрождению в Митрополии и развитию более сознательного отношения к Церкви ее прихожан.

В Американской Митрополии исповедь обязательна, но не каждый раз, если мирянин причащается регулярно, а многие прихожане теперь приобщаются почти за каждой литургией. Каждую неделю или две устраивается общая исповедь, но, по соглашению со своим духовником, прихожанин может приходить на личную исповедь, например, раз в месяц, конечно, если ничего не произошло такого, что вызывает необходимость личной исповеди без откладывания.

В большинстве храмов Царские врата во время неархиерейской литургии закрываются только после великого входа до «Верую» и во время причащения священнослужителей. Многие тайные молитвы читаются громко, ектении сокращаются, ектении «об оглашенных» часто выпускаются. В приходах ПЦА, где еще есть русские прихожане, Еванге-

лие и Апостола часто читают на русском языке. (Благодаря интенсивной американизации и неразборчивого перехода на английский язык в ПЦА осталось мало русских, так как большинство их ушло в Русскую Зарубежную Церковь.)

Если священник служит без диакона, он обычно читает Евангелие не на престоле, а лицом к народу. Диакон тоже читает Евангелие с амвона лицом к народу или посередине храма. Проповедь обычно произносится после чтения Священного Писания и развивает его очередную тему.

Заграничному духовенству разрешалось Святейшим Синодом с еще дореволюционного времени стричь волосы и в публичных местах носить светскую одежду. Многие духовные лица носили и носят принятую на Западе клирическую рубашку с «римским воротником», которую один русский священник остроумно назвал «мини-подрясником».

2

Языковая проблема уже давно стала ощутимой в России. Об этом свидетельствуют многочисленные мнения и пожелания архиереев о реформе литургического языка, высказанные ими Предсоборной комиссии Русской Православной Церкви на рубеже веков. Вот мнение, высказанное епископом Полоцким Серафимом: «В полемике с католичеством православные богословы всегда указывают на свое богослужение как на одно из преимуществ Православной Церкви ввиду особенной его назидательности. Однако на практике оно далеко не достигает той цели, для которой создано благодатными носителями православия. Причина этого кроется прежде всего в его непонятности для большинства верующих. Ввиду этого необходимо прежде всего улучшить язык богослужения, сделать его более ясным и понятным в отдельных словах и конструкциях»¹⁰.

Это же ощущалось и в русских заграничных приходах. Вот мнение святителя Тихона, тогда архиепископа Северо-Американского и Алеутского: «Для Русской Церкви важно иметь новый славянский перевод богослужебных книг (теперешний устарел и во многих местах неправильный), чем можно будет предупредить требование иных служить на русском обиходном языке»¹¹.

В результате подобных высказываний было сделано пробное издание литургических текстов в новой редакции и в ограниченном количестве. Редакторы пытались сохранить поэтическую красоту церковно-славянского языка, но в то же самое время приблизить тексты к пониманию современного человека, говорящего по-русски.

Вот, например, текст девятой песни канона утрени Великого Четверга в старой редакции: «Странствия владычня, и бессмертныя трапезы, на горнем месте, высокими умы, вернии, приидите насладимся, возшедша слова, от Слова научившеся, его же величаем»¹².

А вот этот же текст в новой редакции: «Вечери Владычни и бессмертныя трапезы на горнем месте, высокими умы, вернии, придите, насладимся, возвышенному слову от Слова (Христа. — *Д. Г.*) научившеся, Егоже величаем»¹³.

К сожалению, это чрезвычайно важное, хотя и предпринятое в весьма робких масштабах начинание было прервано революцией и войной против религии. Оно должно быть продолжено. Но дело это очень трудное и деликатное.

Наше православное богослужение с его столь богатой гимнологией воспринимается нами не только умом, но и сердцем, не только как молитва и поучение, но и как некая божественная симфония, удовлетворяющая наше эстетическое чувство. Еще В. А. Жуковский писал, что «земная поэзия — сестра родная религии небесной». Подлинное искусство нас возвышает и вдохновляет. Так же, и еще больше, благоговейно и разумно совершаемое богослужение. И язык при этом чрезвычайно важен. Он не только должен быть понятен, но и возводить молящихся на высоту «неудобовосходимую человеческими помыслы». Церковно-славянский язык в значительной мере это делал. Вот как писал об этом Г. П. Федотов: «Для русского уха славянский словарь — как золото церковных риз или иконных окладов; великолепный материал, созданный временем и историей — как бы самой природой — для передачи гимнической поэзии Византии»¹⁴.

Но Г. П. Федотов указывал и на серьезные недостатки церковно-славянского языка в стремлении переводчиков к буквальному, подстрочному переводу при несоответствии древнегреческих и славянских грамматики и

синтаксиса и, конечно, при многих словарных трудностях, что часто делает церковно-славянские тексты трудно понимаемыми современным русскоязычным человеком.

Церковно-славянский язык, при всем своем богатстве и красоте, язык мертвый. А литературный русский язык, на котором говорят и пишут образованные люди, язык живой и, значит, постоянно впитывающий в себя новые элементы. С XVII века не было корректировки церковно-славянского языка, и, таким образом, разница между ним и народным языком возрастала и возрастала.

В предсоборных (1906) отзывах большинство епископов хотело дальнейшего приближения славянских текстов к русскому современному литературному языку и лишь меньшинство предлагало перевод на обиходный.

3

При попытке реформирования литургического языка нашей Церкви надо принять во внимание очень важное обстоятельство. Русская культура неразрывно связана с делом святых братьев Кирилла и Мефодия, с распространением христианства на Руси и с Русской Православной Церковью. Русский литературный язык, на котором говорят и пишут образованные россияне, является важнейшим элементом русской культуры. Он развивался на основе взаимодействия кирилломефодиевского церковно-старославянского, хотя и не родного, но понятного языка, и народного разговорного русского языка. Вначале литературным языком Руси был почти исключительно церковно-славянский. Через него, через переводы на него воспринимались древними русичами новые для них отвлеченные понятия, а также происходило знакомство с византийской культурой.

С начала XVIII века и Петровских реформ, как известно, в русском языке царил хаос. В него хлынула масса иностранных слов, смешались грамматические формы и неизвестно было, в каком направлении будет развиваться язык. Великий Ломоносов, первый научно проанализировав историю языка русского народа и отношение к нему церковно-славянского, смог повлиять на дальнейшее развитие русского литературного языка, зяждущееся на сохране-

нии в нем церковно-славянских элементов и на взаимодействии их с народно-русской основой. Это взаимодействие сделало литературный русский язык могучим, гибким и богатым. Церковь на протяжении веков способствовала сохранению этого языкового баланса. Ломоносов писал:

«Российский язык в полной силе, красоте и богатстве переменам к упадку неподвержен утвердится, коль долго Церковь российская славословием Божиим на славянском языке украшаться будет»¹⁵.

На этом языке, достигшем своего совершенства в творчестве Пушкина, создавался «золотой век» русской литературы. И. С.Тургенев писал: «Берегите наш язык, наш прекрасный русский язык, этот клад, это достояние, переданное нам нашими предшественниками!.. Обращайтесь почтительно с этим могущественным орудием; в руках умелых оно в состоянии совершать чудеса»¹⁶.

Но при богоборческой советской власти, в результате насильственного внедрения атеистического материалистического мировоззрения и новой пролетарской культуры, высокий стиль и церковно-славянизмы стали исчезать из языка. Языковой структурный баланс нарушился. Язык обеднел и огрубел. И вся жизнь духовно обеднела и огрубела¹⁷.

В этой новой ситуации россиянам, учившимся и воспитывавшимся в советское время, богослужение на церковно-славянском языке стало еще менее понятным, чем их предшественникам до революции. С обретением свободы Русской Церковью вопросы о доступности народу богослужения и богослужебного языка приобрели новую актуальность, официального же и полного разъяснения их от священноначалия пока не последовало. Но многие духовные лица и миряне, мы знаем, высказали и высказывают по этому поводу свое мнение, которое сводится к дилемме: перевести ли богослужение на современный обиходный язык, или, следуя завету святителя Тихона, данному им еще будучи архиепископом Православной Миссии в Америке, сделать новый славянский перевод, более понятный современному русскому человеку и в то же время сохраняющий свою возвышенность и неотмирность, и как все в храме — иконы, ладан, священнические ризы — вводящий нас в иной, божественный мир.

А принципиальный переход на обиходный язык, часто совсем не оправданный, как, например, слова анафоры «Примите, ядите, сие есть Тело Мое еже за вы ломимое во оставление грехов» в одном из новых переводов звучит так: «Возьмите, ешьте, это мое Тело, которое преломляется за вас». Настойчивое стремление убрать из литургического языка все церковно-славянизмы может только способствовать омирщению и, в конце концов, протестантизации ее богослужения. А русский литературный язык, и так уже обедневший, не будет иметь той поддержки от Церкви, о которой писал Ломоносов.

Но как же осуществить реформу литургического языка, сделав его более понятным современному русскому человеку?

Надо заменять непонятные или получившие другой смысл слова (как *непщевати, дориносима, мили ся деем, странствие, позор*) понятными, упрощать грамматические структуры, устраняя двойственное число, сложные глагольные времена и т.д.; приближать, где возможно, синтаксис к русскому. В результате такого подхода богослужебные тексты стали бы более понятны русским людям; поэтичность, красота, торжественность и привычность церковно-славянского языка сохранились бы; а Церковь, как и встарь, помогла бы сохранить убывающую двухпластность русского литературного языка и его высокий и обиходные стили. Все же «Духовной жаждою томим, в пустыне мрачной я влачился» звучит красивее, чем «Испытывая духовную жажду, я с трудом шел по неприветливой пустыне».

Но задача эта очень ответственная и сложная. В выполнении ее должны сотрудничать филологи, поэты, богословы, консультировать музыкальные деятели. Это дело всей Церкви. Поэтому, прежде всего надо поддержать священноначалие Русской Церкви в организации продолжения работы, начатой дореволюционной Предсоборной комиссией по редактированию богослужебных текстов.

Пока же в Православной Церкви в Америке на церковно-славянской службе священники стараются заменять непонятные церковно-славянские слова русскими, читать Священное Писание по-русски, а из стихир и тропарей канонов выбирать наиболее понятные.

Хорошо, что эти и связанные с ними проблемы, а также тема соборности и приходской жизни стали обсуждаться. В современном мире стирается грань между исконно верующими людьми и новоприходящими, между традиционными христианскими землями и новыми территориями. Христиане теперь всюду окружены людьми, совершенно оторванными от церковных традиций. Поэтому опыт миссии полезен всюду.

Примечания

¹ См.: *Балашов Николай, прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001; *Фирсов С.* Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х–1918 гг.). М., 2002; *Иларион, еп. Подольский.* Православное богослужение как школа богословия и богомыслия. В: *Церковь и время*, №1 (22), 2003; *Вукашинович Владимир, свящ.* Актуальные проблемы литургического возрождения в Православной Церкви. Там же; *Плетнева А. А.* Проблема богослужебного языка». Там же №4 (25), 2003.

² *Дурново Н. Н.* Как установить каноническое управление Русской Церкви. М., 1906. С. 37.

³ Там же.

⁴ *Мейендорф И., прот.* Живая традиция (на англ. яз.), Нью-Йорк, 1978. С. 21 (перевод мой. — Д. Г.).

⁵ *Григорьев Д., прот.* Апостол Америки. Ежегодник Православной Церкви в Америке, 1976. С. 31–45.

⁶ Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. СПб., 1906; *Мейендорф П.* Литургический путь православия в Америке. Вестник Свято-Владимирской Академии. Нью-Йорк, 1996, №№ 1 и 2 (на англ. яз.).

⁷ Отзывы епархиальных архиереев... С. 148.

⁸ *Шмеман А., прот.* Евхаристия. Париж, 1984. С. 271.

⁹ *Шмеман А., прот.* Великий пост. Париж, 1986. С. 65–90.

¹⁰ Отзывы епархиальных архиереев... С. 148.

¹¹ Там же. С. 530.

¹² Страстная седмица. Кн. 2. М., 1904.

¹³ Триодион. М., 1912.

¹⁴ Вестник РХД. Париж, № 154, 1988. С. 20.

¹⁵ *Ломоносов М.* О пользе книг церковных. Собр. соч. М. Ломоносова. М., 1757. Т. 1. С. 225.

¹⁶ Полный церковно-славянский словарь. Сост. свящ. Григорий Дьяченко. М., 1998. Т. 1. С. 3.

¹⁷ См.: *Бем А. Л.* Церковь и русский литературный язык. Русская Ученая Академия. Прага, 1944.

*В. М. КИРИЛЛИН**

**ТАЙНОЗРИТЕЛЬСТВО
ПРЕПОДОБНОГО СЕРАФИМА САРОВСКОГО
И ХРИСТИАНСКАЯ ВИЗИОНЕРСКАЯ ТРАДИЦИЯ**

Тема, которой я хочу занять внимание читателя, на самом деле, предполагает благоговейное молчание. Тем не менее, я решаюсь к ней приступить, полагая, что дерзновение мое не будет мне во осуждение.

Как известно, земной путь преподобного Серафима Саровского был озарен светом богоизбранности. Это проявилось в различных чудесах, сопровождавших его подвижничество: он обладал властью над бесами, он был способен проникать в тайны природы, он был наделен целительной силой, ему был присущ дар прозорливости, предвидения и пророчества. Но вместе с тем этот великий подвижник, по исключительной полноте веры и духовного совершенства, в деяниях своих сподобился Божественного соучастия. На исходе своих лет Саровский святой чудотворец сам утверждал, что ему в течение его жизни было двенадцать явлений «от Бога»¹. О некоторых из этих явлений мы знаем в деталях благодаря рассказам близких к подвижнику лиц: например, таких как дивеевская монахиня Капитолина, саровский гостинник Гурий Иванов, известный затем как игумен Николо-Борковской пустыни Георгий, «служба» и собеседник святого праведника Николай Александрович Мотовилов, протоиерей Василий Садовский, старица Евдокия Ефремовна (впоследствии мать Евпраксия). Все они передавали соб-

* Автор — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой «Филологии» Московской духовной академии.

ственные свидетельства подвижника. За исключением одного случая, преподобный Серафим лично рассказывал о чудесных явлениях ему, обычно спустя длительное время после них. Таким образом, он и сам удостоен был дара духовного зрения или видения как избранник Божий, и Господь со своими ангелами и святыми угодниками не оставлял его без своего попечения.

Надо сказать, тайнозрительство праведного старца как религиозный феномен вполне обычно в контексте истории христианской святости. Предание Церкви хранит бесчисленное множество рассказов о чудесах видений и явлений, или, по сути, о промыслительном и благодатном вмешательстве Божиим в жизнь людей. Естественно, чаще всего подобные факты были сопряжены с подвижничеством людей, проникшихся особенно глубокой верой и твердым стремлением подражать Христу. Содержание повествований о визионерских чудесах могло быть самым разнообразным, а в общем в них с определенной детальностью описывалась реальность сокровенного, духовного бытия и неразрывная связь последнего с материальным миром, излагалось обетование свыше о предстоящей каре или вознаграждении, извещалась высшая воля относительно каких-то конкретных жизненных ситуаций (например, о созыве народа для общей молитвы, об основании церкви, монастыря и т.д.), утверждались факты божественного покровительства и помощи миру. Предметно-тематически и сюжетно среди повествований подобного рода различались, по крайней мере, два вида. Это: сказания о чудесном выходе какого-либо христианина в мир иной и о мистическом прозрении им посмертного бытия человечества в будущем веке и сказания о мистической встрече опять-таки какого-либо христианина с духовной сущностью — самим Спасителем, его Пречистой Матерью, Приснодевой Марией, или святым угодником Божиим. Сказания первого типа в большей степени отражают западно-христианский, католический духовный опыт. Для христианского же Востока, для православной духовной традиции более характерны сказания второго типа. Хотя, конечно же, такое разделение весьма условно.

Второму роду сказаний и соответствуют свидетельства о видениях преподобного Серафима Саровского. Дважды

(в 1783 и в 1804 гг.) пресвятая Богородица являлась ему для его исцеления от тяжелого недуга². Дважды Она являлась ему с попечительскими целями: 25 ноября 1825 года — для наставления относительно устройства Рождественской Мельничной женской общины и обетования о будущем Троицком Серафимо-Дивеевском монастыре³ и 25 марта 1831 года — вновь для обещания ему неусыпно заботиться об основанной им обители⁴. Наконец, и сам Спаситель Иисус Христос, таинственно явившись молодому иеродиакону Серафиму во время богослужения, указал тем самым на свое сопредстояние ему перед алтарем (1786 г.)⁵. В сущности, все сопровождавшие жизнь святого праведника чудеса видений, свидетельствуя о его реальном и непосредственном общении с Богом, имеют литургический характер, поскольку так или иначе были обусловлены глубокой духовной сосредоточенностью, всецелым молитвенным состоянием, непоколебимой верой и беспорочностью религиозного чувства. Вместе с тем они отмечают полную благодатность деяний преподобного Серафима и совершенную исключительность его святости.

В данном отношении особенно показателен опыт мистической встречи преподобного Серафима с Господом нашим Иисусом Христом. Вот как об этом, по воспоминанию игумена Георгия, он сам рассказывал, вероятно, много лет спустя: «Однажды⁶ случилось мне служить с ним (отцом Пахомием) в святой и великий четверг. Божественная литургия началась в два часа пополудни, и обыкновенно — вечернею. После малого выхода и паремий возгласил я, убогий, в царских вратах: *«Господи, спаси благочестивыя и услыши ны»* и, вошедши в царские врата, навел на предстоящих орарем и возгласил: *«и во веки веков»*. Вдруг озарил меня луч как бы солнечного света. Взглянув на сияние, я увидел Господа Бога нашего Иисуса Христа во образе Сына человеческого в славе, сияющего неизреченным светом и окруженного, как бы роем пчелным, небесными силами: ангелами, архангелами, херувимами и серафимами. От западных церковных врат Он шел по воздуху, остановился против амвона и воздвигши Свои руки, благословил служащих и молящихся. Затем Он, вступив в местный образ Свой, что близ царских врат, преобразился, окружаемый ангельскими ликами, сиявшими неизречен-

ным светом во всю церковь. Я же, земля и пепел, сретая тогда Господа Иисуса Христа на воздухе, удостоился особенного от Него благословения. Сердце мое возрадовалось тогда чисто, просвещенно, в сладости любви ко Господу». Согласно утверждению игумена Георгия, после этого преподобный Серафим довольно долгое время, будто бы охваченный столбняком, простоял в алтаре, не в силах ни говорить, ни двигаться и меняясь в лице. И лишь придя в себя, он поведал своим духовным наставникам, саровским старцам Пахомию и Иосифу о том, что с ним случилось.

Означенное свидетельство содержится во многих жизнеописаниях Саровского чудотворца.

Если бы речь в данном случае шла не о великом подвижнике Церкви, не о святом и духоносном праведнике, не о старце несомненно чтимом во всем православном народе, а о ком-то из нас, обыденных и грешных, то легко можно было бы прийти к обличительному подозрению, что происшедшее порождено гордостью и самообольщением немощного духа, если не психическим расстройством, что в нем сокрыт искусительный соблазн. Ведь наш «здравый» смысл трудно мирится с фактами чудесного. Любопытно, что в таком примерно плане о видениях вообще размышлял знаменитый русский поэт и философ Владимир Соловьев. «...Способность иметь видения, — писал он, — всегда связана с какими-нибудь особенностями в организации нервной системы или в ее отправлениях. Тем не менее, необходимо различать галлюцинации помешанных от видений в собственном смысле, т.е. от таких, где вся аномалия субъекта исчерпывается его визионерством, не сопровождаясь никакими другими патологическими явлениями. Многие знаменитые визионеры были в других отношениях совершенно здоровыми людьми»⁷.

Если б воспроизведенный мемуаристом рассказ преподобного Серафима был рассмотрен, по выражению другого русского философа В. Н. Ильина, в духе «немоты и глухоты»⁸, только лишь с позиций рациональной критики и в контексте известных визионерских повествований с их устойчивой сюжетно-стилистической типологией, то весьма просто можно было бы заключить, что этот рассказ есть плод экзальтированного воображения и литературного вымысла в духе благочестивого предания. Ведь при этом

достаточно констатировать, что схожих сюжетов в христианской житийной литературе несть числа. И действительно, умонастроения подобного плана возникали у современников святого старца, например, у митрополита Санкт-Петербургского Серафима (Глаголевского), который, как известно, противился выходу в свет его первого жизнеописания именно из-за наличия в нем рассказов о мистических видениях⁹. Недоверие терзало даже чудесно исцеленного Саровским подвижником Н. А. Мотовилова. Об этом он сам невольно свидетельствовал в своих «Записках». Так, в одной из бесед со святым старцем он спрашивал: «Батюшка¹⁰, вот вы все изволите говорить о стяжании благодати Духа Святого как о цели христианской жизни, но как же и где я могу ее видеть? Добрые дела видны, а разве Дух Святой может быть виден? Как же я буду знать, со мной Он или нет?».

Однако сколь замечательны по своей силе и убедительности разъяснения, посредством которых преподобный Серафим устраняет сомнения своего собеседника! «Мы в настоящее время¹¹, — так отвечал старец, — по нашей почти всеобщей холодности к святой вере в Господа нашего Иисуса Христа и по невнимательности нашей к действию Его Божественного о нас Промысла и общению человека с Богом, до того дошли, что можно сказать, почти вовсе удалились от истинной христианской жизни. Нам теперь кажутся странными слова Священного Писания, когда Дух Божий устами Моисея говорил: *“И виде Адам Господа, ходящего в раи”*, или же когда читаем у апостола Павла: *“Идохом в Антиохию, и Дух Божий не иде с нами, обратихомся в Македонию, и Дух Божий иде с нами”*. Неоднократно и в других местах Священного Писания говорится о явлении Бога человеку. Вот некоторые и говорят: “Эти места непонятны, неужели люди так очевидно могли видеть Бога?” А непонятого тут ничего нет. Произошло это непонимание от того, что мы удалились от простора первоначального христианского ведения и под предлогом просвещения зашли в такую тьму неведения, что нам уже кажется неудобопостижимо то, о чем древние до того ясно разумели, что им и в обыкновенных разговорах понятие о явлении Бога не казалось странным... Бога и благодать Духа Его Святого люди не во сне видели и не в мечтании, и не в исступ-

лении воображения расстроенного, а истинно въяве. Очень уж мы стали невнимательны к делу нашего спасения, отчего и выходит, что мы и многие другие слова Священного Писания приемлем не в том смысле, как бы следовало. А все потому, что не ищем благодати Божией, не допускаем ей по гордости ума нашего вселяться в души наши, и потому не имеем истинного просвещения от Господа, посылаемого в сердца людей, всем сердцем алчущих и жаждущих правды Божией...».

Удивительна мудрость духоносного старца! Его понимание как раз и источает тот свет истины, в котором именно надлежит рассматривать факт явления ему и видения им Сына Божия Иисуса Христа, впрочем, как и другие визионерские факты его биографии.

В этом свете иначе представляется и констатация литературно-типологических свойств собственно рассказа о явлении Спасителя преподобному Серафиму с якобы логически вытекающим из таковой выводом о его возможном вымысле. Размышления над литературно-художественным материалом, особенно над материалом, сопряженным с опытом трудничества во Христе, закономерно порождают следующий силлогизм. Литература, конечно же, развивается преемственно и в силу этого в отдельных своих видах и жанрах, сюжетах и формах их реализации всегда есть новое повторение старого, только на каком-то ином витке. Но вместе с тем литература, и в частности литература церковная, всегда отражает жизнь. И подчеркну: в данном случае речь идет о жизни именно подвижнической, праведной, святой. Ввиду же того что последняя естественно строится на основании подражания практике духовного делания прославленных в прошлом угодников Божиих, жизнь новых подвижников, соответственно, также всегда есть новое повторение старого. Другими словами, подвизание во имя Христа всегда типологично, а жизнь, устремленная к Благодати, всегда исполнена типологически сходными явлениями и ситуациями. Поистине как неизменен Господь, так неизменно и Божественное Откровение тем, кто чистым сердцем взыскует Духа Святого. Таким образом, и типология признаков присутствия Божия в мире, и типология духовного опыта, поступка, подвига, и типология предания об этом, выраженного литературой, оказываются слитыми воедино.

Соответственно, и сами факты чудесных видений преподобным Серафимом Саровским Господа Иисуса Христа и пречистой Девы Марии, и содержательно-стилистическая конгениальность известных нам рассказов об этом тысячелетней христианской литературной традиции, и дискурсивное размышление святого старца о реальности присутствия Божия среди людей, и, наконец, силлогизм относительно типологии Божественного промысления о мире, жизни в Боге и отражающей это литературы, — все вместе означенные очевидности, совершенно согласуясь друг с другом в «свете и разуме», который ниспослан нам Спасителем (1 Ин. 5:20), лишь укрепляют истину песненного величания великого подвижника Русской Церковью: «*Ублажаем тя, преподобне отче Серафиме, и чтим святую память твою, наставниче монахов и собеседниче ангелов!*».

Примечания

¹ *Серафим (Чичагов)*, архим. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ. Ардатовского уезда с жизнеописанием основателей ее: преподобного Серафима и схимонахини Александры, урожд. А. С. Мельгуновой. СПб., 1903. С. 329.

² *Серафим (Чичагов)*, архим. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 49, 86.

³ Там же. С. 181–183.

⁴ Там же. С. 325–329.

⁵ Там же. С. 56–57.

⁶ Цит. по кн.: *Серафим (Чичагов)*, архим. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 56–57.

⁷ *Соловьев В. С.* Видения. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона. Т. 11 (VI): Венцано—Винона. СПб., 1892. С. 250.

⁸ *Ильин В. Н.* Преподобный Серафим Саровский. Трактат. М., 2003. С. 71.

⁹ Преподобный Серафим Саровский. Агиография. Почитание. Иконография. Составитель и отв. Редактор Н. Н. Чугреева. М., 2004. С. 12.

¹⁰ Цит. по кн.: *Вениамин (Федченков)*, митр. Всемирный светильник преподобный Серафим, Саровский чудотворец. М., 2003. С. 114–115.

¹¹ *Вениамин (Федченков)*, митр. Всемирный светильник преподобный Серафим. С. 115–116.

А. С. МЕЛЬКОВ

**ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ЭЛЕМЕНТ
В АПОКАЛИПСИСЕ СВЯТОГО АПОСТОЛА
ИОАННА БОГОСЛОВА**

Апокалипсис, или Откровение святого апостола Иоанна Богослова, является единственной пророческой книгой Нового Завета, одновременно это самая таинственная книга во всем новозаветном каноне. И дело здесь касается не только бесконечных о ней споров литературно-критического, экзегетического и догматического характера. По своему убеждению и предназначению эта книга служит откровением для всех рабов Божьих (Откр. 1:1), как современных ее автору, так и для будущих поколений христиан.

Уже по самому своему наименованию Апокалипсис должен представлять собой раскрытие и приведение в ясность того, что было прежде неясным, но постепенно обрисовывается, показывается с достаточной отчетливостью и понятностью для каждого. Естественно и ожидание того, что в Откровении все должно быть наглядно и прозрачно, внушительно и вразумительно. Но фактически получается, что с момента своего появления в конце I века от Рождества Христова и до наших дней Апокалипсис остается загадкой, где, по меткому выражению блаженного Иеронима, «столько тайн, сколько и слов»¹, не говоря вообще об обилии изреченных здесь пророчеств.

Тогда возникает закономерный вопрос: как понять столь вопиющее противоречие между названием и содержанием, между намерением и исполнением. Само Откровение обязательно указывает на наличие сокровенных тайн, хотя в действительности совсем не открывает их в Апокалип-

сисе, скорее наоборот — эти тайны затемняет и усугубляет. Но здесь нельзя говорить о преднамеренном сокрытии или умолчании виденного апостолом. Необходимо принять все это за аксиому, понять, что таковы по природе своей Божественные тайны, в которых ничего больше данного от Бога показать и точнее разъяснить невозможно. Ибо Писание прямо утверждает, что в глубине своей Премудрость Божия, прежде веков предназначенная к нашей славе, есть тайна (1 Кор. 2:7), сокровенная от веков (Еф. 3:9) и родов (Кол. 1:26), до своего явного обнаружения промыслительно утаенная от премудрых и разумных (Лк. 10:21). Есть замечательный пример: апостол Павел был восхищен в рай и разборчиво слышал «неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12:4). Все это относится к области тех вещей, которых «не видел глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2:9). И до назначенного Господом времени мы видим и знаем все лишь отчасти, гадательно, как бы сквозь тусклое стекло (1 Кор. 12:12). Ведь открывает единый Отец (Мф. 12:25, 27), и являет только Единородный Сын (Ин. 1:18).

Одной из характерных проблем в изучении Апокалипсиса является проблема его богослужебного употребления. Если Апокалипсис признается общепризнанной церковной книгой, которая завершает собой весь новозаветный канон, то, по всей логике, Церковь должна была назначить этой книге и соответствующее употребление, которое бы оправдывало столь высокий ее авторитет. Но между тем в Древней Церкви нет примеров, чтобы из Апокалипсиса были избираемы паремии или тексты для проповеди. Единственное исключение из многовековой богослужебной практики в употреблении Апокалипсиса составляет так называемое «великое чтение», которое по Евергетидскому Типикону (середина XII века)², входило в состав всенощного бдения и совершалось после отпуста вечерни. Здесь среди прочих новозаветных книг было установлено читать Апокалипсис³. Но этот пример можно назвать исключением только с оговоркой: подобные чтения имели целью назидание и наставление молящимся,

выслушивались ими сидя при вкушении благословенных на литии хлеба и вина. «Великое чтение» было призвано освежить внимание и дать отдых телу в середине длительного богослужения.

Поэтому следует признать, что практически нет ни одного примера использования Апокалипсиса при богослужении в Восточных Церквах. И вообще на Востоке чувствуется к этой книге настороженное отношение. Святитель Кирилл Иерусалимский в своем перечне канонических книг Нового Завета не только исключает Апокалипсис, о чем говорят также 85-е апостольское правило⁴, 60-е правило Лаодикийского Собора⁵ и святитель Григорий Богослов⁶, но даже запрещает его употребление⁷.

На Западе, наоборот, книга эта всегда была в большом уважении и уже с V–VI веков там предписывается общественное чтение Апокалипсиса при богослужении в период от Пасхи до Пятидесятницы. Об этом говорит 17-е правило Толедского Собора 633 года⁸, в котором приводится ссылка на авторитет многих церковных соборов относительно необходимости употребления Апокалипсиса. Этот факт, а также угроза отлучения от церковного общения за несоблюдение данного правила, имеют неоспоримую важность и показывают высокое значение, которое придавалось церковному употреблению этой книги в римском богослужении.

На Востоке же, учителя Церкви, «по причине более чем загадочного содержания под семью печатями заключенного откровения, колебались из всего содержания Апокалипсиса делать официальное употребление для христианского народа»⁹. Вероятно, они боялись, чтобы почти неизбежное в этом случае злоупотребление полезным обычаем не зашло слишком далеко, как случилось в свое время с посланиями апостола Павла, в которых, по замечанию апостола Петра, «есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают» (2 Петр. 3:16).

Но все возражения и сомнения относительно Апокалипсиса касаются только его целого содержания и направлены против произвольного толкования его исторической составляющей, основанного зачастую на одних гипотезах.

Хотя в своих отдельных частях Откровение содержит столько истинного, прекрасного и возвышенного по форме и содержанию, и вместе столько практического, что эта книга должна привлекать внимание всякого православно-го читателя. Немалое место здесь занимает и литургический элемент, столь важный для понимания смысла современного богослужения и правильного исторического истолкования его развития со времен апостольской Церкви.

Уже главная идея книги — второе пришествие Христа, должна была дать ей свободный доступ к богослужению в Древней Церкви, где эсхатологический мотив занимал видное место. Сюда же следует отнести и частое повествование о небесной иерархии, обширным изображением которой Апокалипсис должен был явиться посредником между пророчествами Ветхого и Нового Завета. Ведь все, что есть в древнем богослужении, особенно в литургии, относящегося к горнему миру, восходит к Откровению Иоанна Богослова. То же следует сказать об иерархическом устройстве клира, о построении всего богослужебного цикла и в особенности литургии, высокий идеал которой предначертан в тайнодействии Апокалипсиса. Кроме того, Апокалипсис содержит много определенных формул, молитв, песней, доксологий (возгласов), которые по всей логике давали ей право занимать одно из ключевых мест в древнем богослужении.

Литургический характер Апокалипсиса, при внимательном рассмотрении его содержания не подлежит сомнению. Уже введение содержит выражения и формулы в том виде, в каком они являются обычно в литургических книгах. Так апостол Иоанн о себе говорит, что он есть тот, «который свидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа» (1:2). В этих словах раскрывается открытое исповедание учения Сына Божия. Далее говорится: «блажен читающий и слушающие слова пророчества сего и соблюдающие написанное в нем» (1:3). «Читающий» есть чтец, подобный современным чтецам за богослужением, который собранию «слушающих», т.е. молящихся, читал данное писание. Таким образом, Апокалипсис уже в первых своих строках содержит исповедание учения Христа и самым божественным автором назначается для

общественного употребления за богослужением, что свидетельствует также о наличии установившейся к концу I века практике чтений Священного Писания.

Немаловажное значение в литургическом отношении имеют слова, обозначающие сам день, в который апостол удостоился откровений. «Я был в духе в день воскресный» (Откр. 1:10), по-гречески это выражение звучит яснее ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ — «в день Господень». Это был первый день, который евреи именовали ρία σαββάτων, то есть первый день по субботе. Христиане называли его именно *днем Господним* в честь воскресшего Господа. Само существование такого названия свидетельствует о том, что первое поколение христиан уже праздновало этот день вместо ветхозаветной субботы. Именно воскресенье, по свидетельству Тертуллиана, было днем, когда апостол Иоанн получил Откровение и в который в то время Святой Дух еще сообщал дары избранным¹⁰.

Богатый литургический материал представляет первое видение (1:19–3:22). Тайнозритель изображает явление Сына Человеческого и излагает поручение Его к семи Церквам, которые символически представлены под образом семи золотых светильников (1:20). Эти семь Церквей следует рассматривать как изображение всех христианских обществ, и все, что пророчествуется о них, должно иметь значение как в настоящем, так и в будущем. Под Ангелами семи Церквей подразумеваются их предстоятели. Здесь значение слова «ангел» (ἄγγελος), имеет тоже, что и в синагоге legatus — «посланник». Об этом свидетельствует указанное в видении обличение пороков в ангелах, угроза их наказания и увещание к исправлению, чего нельзя отнести к бесплотным силам небесным, то есть вестникам воли Божией. Поэтому не случайно святые отцы применительно к Апокалипсису называют епископов ангелами Церкви.

Откровение дается семи Церквам, составлявшим Ефескую митрополию, которой управлял апостол Иоанн как пребывавший постоянно в Ефесе. Но в лице этих семи христианских общин нельзя не видеть Откровения для всей Христовой Церкви, не имеющей пространственных и временных границ. А само число семь имеет таинствен-

ное значение, означающее полноту, и поэтому это число можно представить как эмблему Вселенской Церкви, к которой, в целом, и обращен Апокалипсис. Семь посланий, или писем, к семи Церквам (главы 2–3) могут рассматриваться как семь проповедей. Проповедями их называть более разумно, чем посланиями, так как единообразное начало «Ангелу церкви напиши», и всегда повторяемая заключительная формула: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам», более соответствует пророческой речи или проповеди, чем окружному посланию. Да и само содержание писем расположено как в проповеди и состоит из похвалы, порицания, предостережения и утешения.

В изображении современного автору состояния христианских обществ упоминается о трех церковных действиях: о Крещении, Покаянии и Евхаристии.

Ангелу Сардийской Церкви «Имеющий семь духов Божиих» (3:1), сообщает, что в Сарде «есть несколько человек, которые не осквернили одежд своих», и что «будут ходить... в белых одеждах, ибо они достойны» (3:4). Следует признать, что здесь указывается на таинство Крещения, при котором крещаемый облачался в белые одежды и становился полноправным членом Церкви Христовой. Вероятность этого утверждения подтверждается из контекста: «семь духов Божиих» — есть семь таинств Церкви, к которым относится и таинство Крещения, а белые одежды есть символ внутренней чистоты. Чистота эта приобретается и сохраняется только путем борьбы и победы: «Побеждающий облечется в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцем Моим и Ангелами Его» (3:5). Вопрос в том — взят ли белый цвет как образ из практики Крещения или наоборот церковная практика нашла себе применение из этого образа, описанного таинозрителем. Принимая во внимание, что обычай облекать в белые одежды при принятии в религиозное общество известен и в дохристианском мире, и что в Откровении говорится о белых одеждах как о чем-то хорошо известном, логичнее думать, что образ этот взят из практики Древней Церкви.

Два других действия — Покаяние, которое возрождает от духовной смерти к жизни во Христе, полученной при Крещении, и Евхаристия. Эти три важнейшие таинства находятся в тесной связи между собой. Приобретший через Крещение жизнь и облаченный в белую одежду, но через грех умерший духовно и осквернивший одежду, в покаянии (2:5, 16, 21, 22; 3:3, 19) имеет средство победить грех и снова возвратить себе белую одежду, удостоится вкушать от «древа жизни» (2:7) и «сокровенную манну» (2:17). Несомненно, что *сокровенная манна* есть «хлеб Божий» Тот, Который сходит с небес и дает жизнь миру» (Ин. 6:33). С большей ясностью можно видеть указание на Евхаристию в словах: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3:20). Трудно представить с большей живостью и наглядностью сущность Евхаристии, в которой Сам Спаситель — живой Богочеловек входит во внутренний храм христианина, так же как некогда Он ходил и вечерял с мытарями и грешниками.

В следующем видении тайнозритель переносится на Небо, которое представляется под образом Иерусалимского храма, но в гораздо более величественном виде. Главы Апокалипсиса с 4-й по 6-ю содержат очень важное в литургическом отношении видение, из которого видно, что богослужение, совершаемое на земле, есть лишь прорыв сквозь время к тому единственному и вневременному богослужению, которое Вселенская Церковь (в том числе и все силы бесплотные) совершает на небе.

«И тотчас я был в духе (т.е. в состоянии духовного восторга. — А. М.); и вот престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий...» (4:2). Сидящий не назван по имени и никак не описан, т.к. это — Первое Лицо Святой Троицы, Личность всецело трансцендентная, которая может только указываться бессловесным мистическим жестом апофатического богословия. Или обозначаться сравнением с драгоценными камнями: «И Сей Сидящий видом был подобен камню япису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду» (4:3). Видимо эти камни есть ветхозаветные украшения первосвященничес-

кого облачения — «урим и туммим» (Исх. 28: 30), что значат «свет» и «совершенство»¹¹. Посредством этих камней первосвященник в очень важных случаях вопрошал Бога (Чис. 27:21; Втор. 33:8). Радуга является знамением милости Божией ко всему человечеству, как это было после потопа при заключении общего Завета с Ноем. Радуга так же есть символ прекращения гнева Божия и будущего обновления мира по завершении Страшного Суда¹².

«И вокруг престола двадцать четыре престола; а на престолах видел я сидевших двадцать четыре старца, которые облечены были в белые одежды и имели на головах своих золотые венцы» (4:4). Несомненно, что *белые одежды*, уже упоминавшиеся в письме к Ангелу Сардинской Церкви (3:4–5), есть знак чистоты и святости, а *венцы* — знак победы над искушениями. Эти 24 старца представляют собой образ всего прославленного человечества, как ветхозаветного (по числу 12 колен израильских), так и новозаветного (по числу 12 апостолов). Но в контексте самого Апокалипсиса эти старцы в коронах есть ещё и «царственное священство» (1:6; 5:10): «И соделал нас царями и священниками Богу нашему; и мы будем царствовать на земле». Эти слова указывают не только на высокое достоинство христианского звания, они также свидетельствуют о том, что в апостольское время все верные являлись непосредственными участниками богослужения.

Как в ветхозаветном храме, на небе пред престолом стояли семь светильников: «И семь светильников огненных горели перед престолом, которые суть семь духов Божиих» (4:5) — явное указание на Третью Ипостась Святой Троицы и семь даров Духа (Ис. 11:2).

В храме было бронзовое море (3 Цар. 7:23–24; 2 Пар. 4:2; Иер. 52:17), а в видении открывается «перед престолом море стеклянное, подобное кристаллу» (Откр. 4:6). Так преобразилась в Небесах небес ветхозаветная по происхождению умывальница для священников. Это нашло отражение в новозаветном богослужении, в чине литургии, где священнослужители умывают руки перед Евхаристическим служением.

Далее описаны ангельские животные в виде шестикрылых серафимов (4:8), которые стали эмблемами четырех евангелистов (Телец — Луки; Лев — Марка; Орел — Иоанна; Человек — Матфея). Здесь снова прослеживается связь с Иерусалимским храмом, где стояли только два херувима, которые осеняли Ковчег Завета своими крыльями (Исх. 25:17–20; 37:7–9; Евр. 9:5). В небесах же тайнозритель наблюдает «посреди престола и вокруг престола четыре животных, исполненных очей спереди и сзади» (Откр. 4:6), подобных тем, которых описывают пророки Исаия (Ис. 6:2–3) и Иезекииль (Иез. 1:10).

Но самое замечательное, что животные эти «ни днем, ни ночью не имеют покоя» и при этом поют: «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель...» (Откр. 4:8). Это есть не что иное, как прообраз будущей Трисвятой песни (*Sanctus*). Около 120 года шестой Папа Римский Сикст I ввел эту песнь в состав евхаристической молитвы. И до сих пор *Sanctus* существует во всех чинах литургии, отделяя в ее анафорической (*ἀναφέρω* — «возносить, приносить») части так называемого *praeſacio* (благодарение) от *anemnesis*'a (вспоминания). Таким образом, можно сделать вывод, что к концу I века уже начинает складываться Евхаристический канон.

Славословие «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был есть и грядет» важно не только тем, что оно исходит из уст херувимов, но и тем положением, какое занимает в небесном тайнодействии в ряде других песней. К этому славословию непосредственно примыкает благоговейное поклонение старцев перед Сидящим на престоле и их песнь. Когда животные «воздают славу и честь и благодарение Сидящему на престоле» (4:9), то есть совершают Евхаристию, двадцать четыре старца падают пред Ним и поклоняются «Живущему во веки веков» (4:10), и полагают венцы свои перед престолом, говоря: «Достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено» (4:10–11).

Появление Агнца, «как бы закланного» (5:6), среди престола, четырех животных и старцев составляет самую торжественную минуту в тайнодействии, вызывает очередное поклонение и новую череду песен. «Четыре жи-

вотных и двадцать четыре старца пали пред Агнцем, имея каждый гусли и золотые чаши, полные фимиама, которые суть молитвы святых. И поют новую песнь, говоря: достоин Ты взять книгу и снять с нее печати, ибо Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени, и соделал нас царями и священниками Богу нашему; и мы будем царствовать на земле» (5:8–10). Великое множество других Ангелов, животных и старцев говорили громким голосом: «Достойн Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение» (5:12). И всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землей, и на море вторило небожителям: «Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков. И четыре животных говорили: аминь. И двадцать четыре старца пали и поклонились Живущему во веки веков» (5:13–14).

Последнее видение (главы 21–22) переносит взор с неба на землю, где все обновилось. Тайнозритель видит «новое небо» и «новую землю», видит «новый Иерусалим», сходящий с неба, украшенный подобно невесте, видит «новую скинию» Божию, водворяющуюся среди людей (21:1–3). Это видение разумно прилагать к христианскому богослужению, а именно к литургии. Ведь новая скиния уже не ветхозаветный храм, который при всем своем великолепии был лишь отблеском божественного величия, это — скиния, в которой Бог лично и постоянно будет жить с людьми. И в этом видении Церковь Христова как новый Иерусалим и новая скиния противопоставляет себя Иерусалиму древнему и древней ветхозаветной скинии, а все новозаветное богослужение — ветхозаветному храмовому. Неслучайно о преобразившейся скинии говорится уже в Послании апостола Павла к Евреям, где она называется скинией «истинной, которую воздвиг Господь, а не человек» и которая иного устройства (Евр. 8:2; 9:11).

В новом Иерусалиме не будет больше рукотворного храма, «ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец» (21:22). И в город этот «не войдет... ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни» (21:27). Город

разделяет река, а «по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов» (22:2). Это есть подтверждение обетования, данного Ангелу Ефесской Церкви (2:7). В этом городе ангелы — сослужители, пророки — братья христиан (19:10; 22:9).

Всматриваясь в общее содержание описанных видений, нельзя не видеть в них изображения Церкви Христовой с ее богослужением, в особенности это касается чина литургии. Тайнозритель, созерцая и представляя живую связь и единство Церкви земной и небесной под образами, какие были известны в современной ему церковной, богослужебной жизни первого поколения христиан, хотел представить идеальный образ Церкви Христовой как великого всемирно-исторического Царства. Апостол Иоанн стремится показать, что задача Церкви состоит в преобразовании, в искуплении и освящении мира, в воссоединении его с горными обителями. Эту великую задачу Церковь совершает посредством богослужения, совершением таинств, в особенности Евхаристии. От исполнения этой великой задачи зависят судьбы мира и самой Церкви. При таком понимании Апокалипсиса литургическая сторона этой книги получает более широкое значение. «Именно значение богооткровенного образца, сообщавшего санкцию богослужебной апостольской практике и в то же время дававшего величественную идею для дальнейшего развития и образования священнодействия Евхаристии с одной стороны, с другой — значение действительно литургической практики конца апостольского века в том простом еще виде»¹³, какой имела она при евангелисте Иоанне Богослове.

На основании видений становится возможным составить представление о Литургии конца I — начала II веков. Здесь первенствовал предстоятель — апостол или епископ, который занимал трон, стоявший в передней части алтаря, по обеим сторонам которого сидели старцы-пресвитеры. Перед троном епископа стоял престол жертвенный. Во время совершения Евхаристии пресвитеры в белых одеждах падают перед престолом и возносят хвалу и благодарение Богу. На престоле как бы в деснице

невидимо Сидящего на нем (5:1) полагается Евангелие, читаемое верным от лица Агнца. Посреди пресвитеров под видом хлеба и вина — Тело и Кровь закланного Агнца. Семь рогов и семь очей Агнца (5:6) означают семь таинств установленных Древней Церковью, которые сообщают благодать Святого Духа в силу жертвы Агнца. Виденные тайнозрителем под небесным престолом души убиенных за слово Божие (6:9) — гробы мучеников и прославленных святых, на которых первые христиане совершали Евхаристию.

Порядок действий и расположение песней, описанный в Апокалипсисе имеет определенное сходство и с главной частью современной литургии. А песнь «Свят, свят, свят...» занимает в Откровении такое же местно относительно других песней, какое дано ей и в литургии. Все это свидетельствует о том, что образ небесного тайнодействия заимствован из древнейшей богослужебной практики. Но этот образ оживлен идеей евхаристического общения между Церковью земною и Церковью небесною, воплощенной в человекообразных действиях и выражениях мыслей и чувств; идеей, которая воплощается в молитвах и песнях Литургии, благодаря чему ей сообщается высокохудожественный и глубоко таинственный характер.

Такую мысль подтверждают следующие замечания тайновидца, который повествует о том, что Агнец, «который среди престола» будет водить верных «на живые источники вод» (7:17). Это говорит о том, что действия, совершаемые при Евхаристии не бесплодные, но наполненные духом благодати, которым она исполняет верующих¹⁴.

Очевидно взаимное влияние апостольского богослужения на Апокалипсис, с одной стороны, и отражение идей Откровения на последующее образование чина литургии — с другой. Это влияние выявляется в построении главной части литургии, в расположении молитв евхаристического канона, отчасти в строе самих молитв и песней, а особенно в формах доксологий или возгласов.

Идея общения, единения и взаимодействия Церкви земной с Церковью невидимой небесной, лежащая в основе и проходящая сквозь все богослужение Православной Церкви, особенно наглядно выражается в литургии.

При том своего апогея эта идея достигает в ее главной, анафорической (евхаристической) части, которая имеет в своем первообразе изображение небесного тайнодействия (главы 4–6). На престоле в алтаре, так же как и на небесном престоле, по представлению Церкви восседает невидимо Сам Господь. Следует заметить еще одну принадлежность апокалипсического тайнодействия. Под небесным жертвенником апостол Иоанн видит души избивенных за слово Божие (6:9). Также и в современной богослужебной практике под престол обязательно полагаются святые мощи. Престол вообще является сосредоточием всех таинственных действий. На престоле находится Евангелие, представляющее Самого Агнца-Христа, вещающего верным. Пресвитеры во главе с епископом подобно апокалипсическим старцам окружают престол, на котором и вокруг которого невидимо присутствуют ангелы.

Служители Церкви как бы прислушиваются к сослужащим им небожителям и вызывают вместе с ними: «Ныне силы небесныя с нами невидимо служат, се бо входит Царь славы: се Жертва тайная совершенно дориносится», «Иже херувимы тайно образуяще и Животворящей Троице трисвятую песнь припевающе, всякое ныне житейское отложим попечение»¹⁵. Только видение апостола Иоанна могло вдохновить на такое высокое поэтическое представление о литургии. Священнослужители в евхаристических молитвах словно возносятся в небесный мир, будто слышат ангельскую песнь, и, приглашая молящийся народ, повторяют славословие: «Свят, свят, свят...». Они падают пред Сидящим на престоле и приносят благодарение Богу за то, что Он сотворил мир и искупил род человеческий от смерти и рабства греху через смерть и воскресение Сына Своего, как непорочного Агнца. Слова «Достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено» (4:11) и «достоин Ты взять книгу и снять с нее печати, ибо Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени, и соделал нас царями и священниками» (5:9–10) соответствуют современной благодарственной евхаристической молитве, как в Литургии святого Иоанна Златоуста, так и в Литургии святого Василия Великого¹⁶.

Плоть и Кровь Христа, по обетованию и в силу наития и действия Святого Духа, призываемого Церковью, вкушают верующие под видом хлеба и вина. Телу и Крови Христовой поклоняются они как Самому закланному Агнцу, явившемуся на Небесном престоле (5:6). Само наименование части богослужебной просфоры, предназначенной для таинства Евхаристии, Агнцем, а также акт изъятия и перенесения Его на престол есть не что иное, как символическое представление апокалипсического Агнца.

Ряд молитв и песней, в которых возносится хвала и благодарение Богу, есть своего рода воплощение и фактическое исповедание Церковью тех молитвенных песней, какие тайновидцем влагаются в уста ангелам, животным, старцам и всему живущему на небе и земле. Все это символизируют образы гуслей и золотых чаш, полных фимиама (5:8). Песнопения современной литургии, включенные в состав евхаристического канона: «Достойно и праведно есть поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу», «Тебе поем, Тебе благодарим, Господи» — свой первообраз имеют, по-видимому, в песнях и восклицаниях Апокалипсиса (главы 4, 5, 7).

Наконец, возгласы в современном богослужении и литургии: «Яко твое есть царство, сила и слава», «Яко подобает тебе всякая слава, честь и поклонение», «Благословенно царство Отца и Сына и Святого Духа» — живо напоминают подобные им доксологии Апокалипсиса. Так, апостол Иоанн начинает книгу апостольски-литургическим приветствием «Благодать вам и мир», прибавляя затем: «Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших Кровию Своею и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему, слава и держава во веки веков, аминь» (1:4–6). Подобным образом и заканчивается Откровение: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами. Аминь» (22:21). Такого рода доксологическая формула часто повторяется и варьируется. «Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков» (5:13). Иногда прибавляется восклицание «аллилуия», которое по Апокалипсису является небесной песнью вечности. «Аллилуия! спасение и слава, и честь и сила Господу нашему» (19:1). «И вторично

сказали: аллилуия!» (19:3). Утвердительная формула «аминь», употребляется иногда в начале и конце доксологии. «Аминь! благословение и слава, и премудрость и благодарение, и честь и сила и крепость Богу нашему во веки веков! Аминь» (7:12); иногда с прибавкой впереди «ей, аминь» (1:7) или «аминь! аллилуия!» (19:4) — это единственные еврейские выражения, которые не были переведены и остались в тех звуках, в которых они были преподаны Богом. От них «веет поэтому духом глоссолатической таинственности»¹⁷.

Итак, нужно сделать вывод, что Апокалипсис с одной стороны, бесспорно, отражает в общих чертах литургию конца апостольской эпохи, с другой — облекши апостольскую Евхаристию в таинственную форму, в форму небесного тайнодействия, Откровение оказало влияние на дальнейшее развитие и образование чина литургии относительно как содержания, так и формы. Влияние это сначала отражалось на практике незаметно, впоследствии, особенно с IV века, когда Апокалипсис начинает приобретать большее общее церковное значение (особенно на Западе с VI–VII веков) наравне с другими церковными книгами, влияние это дает себя знать более наглядно как на практике (к примеру, употребление за «великим чтением»), так и в письменных памятниках¹⁸.

Из Апокалипсиса следует, что тайнодействие небесное воплощается в тайнодействии земном. А так как, по мысли апостола Павла, Евхаристия должна быть фактическим свидетельством смерти Христа, пока Он снова не придет на Суд мира: «Аще ясте хлеб сей и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дондеже придет» (1 Кор. 11:26), то ничего не может быть естественнее, если апостол Иоанн ставит в связь с Евхаристией Откровение о Втором пришествии Христа. Мать-Церковь небесное тайнодействие — Апокалипсис — приняла за откровенный образец для литургии, идеальное или мистическое содержание которого она усваивала и развивала путем учения и практики. И в итоге богослужение Православной Церкви в тайнодействии Божественной литургии самым драматическим образом представило смерть и Воскресение Христово во всей исторической действительности, со всей обстановкой, во всем внутреннем и таинственном величии.

Примечания

¹ Цит. по: *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской славы в Апокалипсисе святого Апостола Иоанна Богослова. СПб., 2002. С. 15.

² *Киприан (Керн), архим.* Литургика. Гимнография и эротология. М., 2000. С. 138.

³ *Скабаланович М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1915. Вып. II. С. 190.

⁴ Правила святых Апостол с толкованиями. М., 1876. С. 170–171.

⁵ Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М., 1880. С. 278–280.

⁶ Правила святых Отец с толкованиями. М., 1884. С. 504–506.

⁷ Цит. по: *Смирнов Ф.* Апокалипсис как литургический памятник апостольской эпохи. В: Труды Киевской Духовной Академии. № 10, 1874. С. 103.

⁸ *Скабаланович М.* Указ. соч. Вып. III. С. 43.

⁹ *Смирнов Ф.* Указ соч. С. 105.

¹⁰ Там же. С. 109.

¹¹ Библейский словарь. Сост. Э. Нюстрем. СПб., 2000. С. 456.

¹² *Аверкий (Таушев), архиеп.* Апостол. Руководство к изучению священного Писания Нового Завета. М., 2001. С. 388.

¹³ *Смирнов Ф.* Указ соч. С. 115.

¹⁴ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1902. С. 14.

¹⁵ *Георгиевский А. И.* Чинопоследование Божественной Литургии. Киев, 2000. С. 146, 64.

¹⁶ *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 1999. С. 189.

¹⁷ *Скабаланович М.* Указ. соч. Вып. III. С. 24.

¹⁸ *Смирнов Ф.* Указ соч. С. 121.

А. А. ЗАЙЦЕВ*

ЕВХАРИСТИЧЕСКОЕ ПРЕЛОЖЕНИЕ**

*Когда я слышу упоминание
о Теле Христовом, я понимаю сказанное
в одном смысле, а неверующий — в другом...*
Святитель Иоанн Златоуст¹

Церковь всегда верила и исповедовала, что после литургического освящения хлеб и вино становятся истинными Телом и Кровью Христовыми. Говоря о реальности этого изменения, Святые Отцы использовали как новозаветные выражения «быть» (греч. *εἶναι*), «становиться» (*γίνεσθαι*), так и свои собственные — «творить» (*ποιεῖν*), «сотворить» (*ποιῆσαι*), «переделывать» (*μετασκεύαζеσθαι*), «преобразование» (*μεταποίησις*), «переназначивание» (*μεταστοιχεῖωσις*), «перестройка» (*μετάρρυθμισις*) и, наконец, самое распространенное — «преложение» (*μεταβολή*)². Само разнообразие терминов свидетельствует, что ни один из них не может расцениваться как ключ к рациональному постижению тайны Евхаристии, но все они только лишь указывают на сам факт таинственного изменения, происходящего со Святыми Дарами.

* Автор — преподаватель Московской духовной академии.

** В журнале «Благодатный огонь» (№ 11, 2003) была опубликована статья архим. Рафаила Карелина «О ложных воззрениях на Евхаристию», в которой он защищает и представляет в качестве традиционно православного философско-богословское учение о пресуществлении Св. Даров. В предлагаемой статье дается история возникновения учения о пресуществлении (*transsubstantiatio*) в Католической Церкви и его позднейшем заимствовании на православном Востоке, приводятся мысли святых отцов о тайне Евхаристии.

Святоотеческое богословие никогда и не пыталось объяснить евхаристическое преложение с помощью каких-либо рассудочных философских категорий. Любые попытки исследовать «механизм» таинства признавались Святыми Отцами совершенно бессмысленными за полным отсутствием самого этого «механизма». На вопрос, каким образом хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христовыми, систематизатор православного учения преп. Иоанн Дамаскин (VIII в.) отвечал следующими характерными словами: «Если же ты отыскиваешь способ, которым это происходит, то тебе достаточно услышать, что с помощью Святого Духа, так же как Святым Духом Господь для Себя и в Себе осуществил плоть от святой Богородицы; и больше мы ничего не знаем, за исключением того, что слово Божие — истинно, и действенно, и всемогуще, а способ — неисследим»³.

Тем не менее, в конце I-го тысячелетия попытки исследовать сам «способ, которым это происходит», все же стали предприниматься, но не в творениях Святых Отцов, а в специальных трактатах западных богословов, образ мысли которых к тому времени уже достаточно принципиально отличался от древнехристианского. Евхаристическое преложение стало рассматриваться в латинском богословии как «вещь в себе», вне связи с важнейшим учением Церкви — учением об обожении. Вопрос о том, каким именно образом земной хлеб становится небесным Телом стал центральным.

В решении этого вопроса две основные тенденции наметились уже в творениях св. Амвросия Медиоланского (IV в.) и блаж. Августина (V в.), которые, однако, еще вполне согласуются между собой⁴. Лишь позднее, начиная с середины IX в., будучи сильно утрированы, эти тенденции стали ассоциироваться соответственно с двумя уже соперничающими концепциями — *transsubstantiatio* (пресуществление, изменение одной субстанции в другую) и *consubstantiatio* (соприсутствие, сопребывание, сосуществование двух субстанций)⁵. Противостояние это продолжалось в течение столетий⁶. При этом официальная позиция Римской Церкви неизменно склонялась в сторону концепции пресуществления, которая и была окончательно

догматизирована на Тридентском соборе (1545–1563 гг.). Идея же консубстанции, то есть соприсутствия земного хлеба и небесного Тела, утвердилась в евхаристическом учении Реформации, точнее в лютеранстве, получив название импанации (лат. *impanatio* — проницание хлеба, вселение в хлеб; иногда переводят как «вхлебение»).

Первым поводом к началу бурных евхаристических споров стал трактат монаха Пасхазия Радберта († 856 г.) «*Liber de corpore et sanguine Domini*» («Книга о теле и крови Господних»), в котором он отождествлял «индивидуальную» телесную природу исторического Иисуса с евхаристическими «элементами». Он настаивал, что после освящения уже не остается физического хлеба и вина, но только Плоть и Кровь Христовы, хотя и предстающие в образе хлеба и вина⁷. С критикой этих взглядов выступил монах из Корби Ратрамн († 868 г.), написавший собственное сочинение «*De corpore et sanguine Domini*», в котором ставил под сомнение грубый натурализм Пасхазия, не отвергая, тем не менее, реальность присутствия Тела и Крови Христовых в Евхаристии, но на уровне их невидимой духовной субстанции, а не телесного явления⁸.

Во второй половине XI в. Беренгарий Турский (1005–1088), долгое время отрицавший идею пресуществления, за что многократно осуждался Римской Церковью, в конце концов под давлением папской курии вынужден был принести исповедание, что «хлеб и вино... субстанционально изменяются, превращаясь в истинное Тело... и в Кровь Господа», и что «Он (Христос) присутствует там не только фигуративно и в силу Таинства, но в Своей Собственной природе и истинной субстанции...» Это исповедание было составлено кардиналом Гумбертом⁹, который незадолго перед этим, в 1054 г., очень резко полемизировал по этому же вопросу, но уже с православным учением, представленным учеником преподобного Симеона Нового Богослова преподобным Никитой Стифатом¹⁰.

Еще через столетие, в 1165–1170 годах, Петр Коместор, переформулировав идеи Пасхазия Радберта, создает «Трактат о таинствах» («*Tractatus de sacramentis*»), в котором идея превращения субстанций выражена еще более отчетливо. Именно здесь для обоснования этой идеи впервые

используется термин *transsubstantiatio* (пресуществление), хотя по другим источникам чуть ранее его уже употреблял будущий папа Александр III Роландо Бандинелли¹¹.

В 1202 году папа Иннокентий III в послании архиепископу Лионскому, посвященном Евхаристии, употребляет глагол *transsubstantiavit*. Словами «Примите, ядите...», пишет он, Христос «пресуществил (*transsubstantiavit*) хлеб и вино в Свое Тело и Кровь»¹². А на IV Латеранском соборе (1215 г.), который был детищем этого же папы, термин «пресуществление» был принят уже официально, как точное выражение евхаристической доктрины Римской Церкви¹³.

Богословское обоснование концепция пресуществления получила в трудах Фомы Аквинского (1225–1274). В его время по вопросу о способе евхаристического изменения соперничали уже три основных теории — консубстанции (субстанция Тела Христова невидимо сосуществует с субстанцией хлеба), аннигиляции (субстанция хлеба уничтожается и заменяется субстанцией Тела) и превращения (субстанция хлеба превращается в субстанцию Тела). Сам термин «*transsubstantiatio*» употреблялся сторонниками каждой из этих теорий. Фома Аквинский отстаивал истинность третьей из них. Он утверждал, что консубстанциация — это ересь, а теория аннигиляции — явное заблуждение¹⁴. «Нет никакого иного способа, через который Тело Христово могло бы появиться в таинстве, кроме превращения хлеба в Тело. Итак, если что-то произошло через превращение, это уже не то, чем оно было до этого. Действительность Тела Христова в таинстве требует, чтобы вещества хлеба уже не было после освящения»¹⁵. Вскоре термин пресуществление стал употребляться только по отношению к теории превращения.

Однако оставался нерешенным вопрос о естественном виде хлеба и вина. Прежние догматические формулировки этой проблемы не разрешали. Так, IV Латеранский собор лишь констатировал, что «Тело и Кровь присутствуют под видом хлеба и вина». И с этим никто не пытался спорить: освященные «элементы» (как выражались схоласты) выглядят, освящаются и обоняются именно как хлеб и вино.

Для объяснения данного факта Фома Аквинский разработал специальную философскую теорию, основанную на аристотелевском различении понятий «субстанция» и «акциденции». В интерпретации Аквината, субстанция — то, что конституирует вещь, делает ее тем, что она есть в действительности; акциденции — вторичные, несущественные свойства, то, что принадлежит субстанции и воспринимается нашими чувствами: цвет, вкус, запах, размер, вес, форма и т.п. Субстанция есть существующее само по себе (*ens per se*), акциденция — то, что может существовать только в чем-то другом (*ens in alio*).

Основываясь на этом различении, Фома стал учить, что в Евхаристии субстанции хлеба и вина превращаются соответственно в субстанции Тела и Крови Христовых, то есть происходит транссубстанциация, изменение одной субстанции в другую. Но при этом вторичные несущественные свойства — акциденции — сохраняются. Нашим органам чувств Тело и Кровь по-прежнему кажутся хлебом и вином: вкус, запах, вес, цвет и т.д. — все это остается неизменным. Таким образом, получается, что внешние свойства вещества могут существовать без самого вещества. Хлеба и вина уже нет, а «хлебность» и «винность» сохраняются.

Для чего это нужно? Для того, отвечает Фома, что «нет у людей в обычае есть человеческую плоть и пить человеческую кровь». И, кроме того, «вкушая Тело и Кровь нашего Господа в их невидимом присутствии, мы увеличиваем заслуги нашей веры»¹⁶. При этом, Аквинат подчеркивал, что под видом хлеба и вина присутствуют не просто Тело и Кровь Господни в их отдельности, но Сам всецелый Христос (*totus Christus*), весь в каждой мельчайшей частице освященной гостии¹⁷ (гостией в латинской традиции называется евхаристический хлеб; лат. *hostia* — жертва).

Со временем разработки Фомы Аквинского стали частью католической доктрины. Так, в 1418 году папа Мартин V в вопросах, официально обращенных к сторонникам Уиклефа и Гуса, настаивал, что «после освящения... под видом хлеба и вина нет больше материального хлеба и вина...»¹⁸. А Флорентийский собор (1439 г.) утвердил такую формулировку: «В силу этих слов ("Примите, яди-

те...” — А. З.) субстанция хлеба превращается в Тело Христово, а субстанция вина — в Его кровь. Таким образом, весь Христос содержится под видом хлеба и весь — под видом вина; в каждой частице освященной гостии и освященного вина, после разделения видов, присутствует весь Христос»¹⁹.

Тем не менее, евхаристические споры в Западной Церкви время от времени возобновлялись. Окончательное разделение сторон произошло лишь в период Реформации, сторонники которой хотя и выступали единодушно с решительной критикой этой католической доктрины, прийти к согласию в собственных рядах не смогли. Два основных евхаристических направления протестантизма связаны с именами Мартина Лютера и Ульриха Цвингли.

Точка зрения Лютера ничего принципиально нового не содержала, своими корнями она восходит к учению Беренгария Турского и его последователей, так называемых беренгариан²⁰. Особенно же она близка к идеям, высказанным в начале XIV столетия Иоанном Парижским. Признавая реальность евхаристического изменения, Лютер вместе с тем считал, что в таинстве Причастия не происходит превращения одной субстанции в другую, но Тело и Кровь Спасителя таинственно проникают хлеб и вино, вступая с ними во внутреннее единение, чтобы верующие получали возможность вкушать их.

Но для Цвингли такой подход был не более чем компромиссом с католическим заблуждением. Критикуя доктрину пресуществления он встал на путь радикального отрицания реальности присутствия Тела Христова в евхаристических Дарах. Он настаивал, что хлеб и вино только символы Христа, Который реален для христиан лишь в созерцании веры. Само же действительное Тело Спасителя остается на Небесах, оно не спускается на наши алтари и «не вкушается нашими устами и зубами, как это утверждают паписты и [лютеране]... Слова *Сие есть Тело Мое* должны восприниматься не в буквальном, но в переносном значении»²¹.

Учение Реформации стало поводом к созыву контрреформационного Тридентского собора (1545–1563 гг.), который коснулся и спорных евхаристических вопросов. В

результате учение о *transsubstantiatio* утвердилось в Римско-католической Церкви как уже не подлежащий никакому сомнению догмат. Католическая евхаристическая доктрина была изложена в ставших с тех пор устойчивыми формулировках: «Весь Христос присутствует под видом хлеба и в каждой мельчайшей частичке этого вида, весь — под видом вина и в каждой его части»²²; «через освящение хлеба и вина совершается изменение всей субстанции хлеба в субстанцию Тела Христа Господа нашего и всей субстанции вина — в субстанцию Его Крови; это изменение Католическая Церковь справедливо и точно назвала пресуществлением»²³. При этом авторы соборных документов сознательно не использовали аристотелевского термина «акциденции», ограничившись выражениями «под видом» и «внешние признаки». Кроме того, Тридентский собор на основе учения о Теле Христовом как особой сверхсубстанции утвердил культ поклонения Святым Дарам вне евхаристического вкушения²⁴.

С середины второго тысячелетия учение о пресуществлении стало распространяться и на православном Востоке. Еще до Тридентского собора его пропагандировал участник унионального Флорентийского собора Виссарион, епископ Никейский (впоследствии кардинал Римской Церкви). Из собственно православных богословов термин «пресуществление» (греч. *μετουσίωσις*) впервые использовал первый после падения Византии Константинопольский патриарх святой Геннадий Схолярый (XV в.), находившийся под некоторым влиянием философских разработок Фомы Аквинского²⁵.

Позднее, в процессе так называемого латинского пленения²⁶, концепция пресуществления проникла, хотя и в несколько смягченном виде, в «Православное исповедание католической и апостольской Церкви восточной» (1662 г.) и в «Послание патриархов восточно-католической Церкви о православной вере» (1723 г.). Отсюда это учение вошло во многие русские труды по догматическому богословию. Самый характерный пример — «Православно-догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова). Излагая учение об освящении евхаристических хлеба и вина, митрополит Макарий отождествил значение слов

«преложение» и «пресуществление», заметив, что последнее выражает совершенно ту же самую мысль, что и традиционные святоотеческие термины²⁷.

Однако, благодаря возрастающему интересу к святоотеческому наследию, многие православные богословы стали осознавать, что учение о пресуществлении плохо согласуется с традиционной церковной евхаристологией. По замечанию архиепископа Дюссельдорфского Алексия (Ван дер Менсбрюгге, † 1980), придерживаться этого учения, значит, «выходить значительно дальше того, что позволяет евангельский текст и святоотеческое Предание. Это значит противоречить классическому богословию V–VI веков, которое видит в евхаристических элементах, как и у Христа, две природы — одну природу хлеба и вина, которые не перестают быть таковыми, и одну сверхъестественную природу, которую принесенные в святую Евхаристию элементы приобретают действием на них Святого Духа»²⁸.

Действительно, классическое, как выразился архиепископ Алексей, святоотеческое богословие никогда не учило о Евхаристии как о каком-то субстанциальном изменении, будто бы совершающемся в рамках нашего тварного бытия. Иначе это было бы очевидным противоречием важнейшему библейскому и святоотеческому положению о единосущии всего материального мира²⁹. Существо таинства Святые Отцы видели прежде всего в соединении евхаристических хлеба и вина с Божеством по образу соединения двух природ — божественной и человеческой — во Христе. Поэтому, как и тайну Боговоплощения, они выражали тайну Евхаристии, как правило, с помощью образов. Самым распространенным из них является образ раскаленного железа или горящего угля³⁰. Раскаленное железо становится единым с огнем, но при этом природные свойства железа не упраздняются, никакого изменения «сущности» железа не происходит, изменяется только способ его существования. Подобным образом и евхаристический Хлеб, будучи соединен с Божеством, не утрачивает своей природы, но обретает новое начало существования, становится Хлебом Небесным, Телом Самого Бога.

Уже Ириней Лионский (II в.) подчеркивал, что тайна Евхаристии заключена именно в причастности земного

хлеба Божеству, в их нераздельном единстве. «Хлеб от земли, после призвания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей — из земного и небесного»³¹.

Святой Иоанн Златоуст выражал эту идею еще более отчетливо. Он прямо указывал на двуприродность евхаристического Хлеба, тождественную двуприродности Самого Христа. «Как хлеб, прежде, нежели освятится, мы называем хлебом; когда же Божественная благодать освятит его чрез посредство священника, то он уже не называется хлебом, но достойно называется Телом Господним, хотя естество хлеба (ἡ φύσις) в нем остается, и не двумя телами, но одним Телом Сына мы называем его, так и здесь, по внедрении Божественного естества в тело, то и другое вместе составили одного Сына, одно Лицо, при нераздельности в то же время неслитно познаваемое — не в одном только естестве, но в двух совершенных»³².

Конечно, утверждение св. Иоанна, что и после освящения естество (ἡ φύσις) хлеба остается неизменным³³, не имеет ничего общего с цвинглианским символическим пониманием. Ведь цель Евхаристии, повторим, виделась Святыми Отцами не в каком-то вещественном превращении хлеба и вина в рамках тварного мира, а именно в нашей не только духовной, но и телесной причастности воплотившемуся Богу Слову. Поэтому сам факт, что хлеб по своим природным свойствам остается хлебом, не вызывал ни у кого из них никакого смущения. Более того, что касается собственно хлеба, то, исходя из отмеченной выше идеи единосутия всего материального мира, он рассматривался в святоотеческой литературе равным образом и как хлеб, и как тело даже вне зависимости от евхаристического преложения.

Наиболее обстоятельно этот довод обосновывается в «Большом огласительном слове» святителя Григория Нисского. Вкушаемый хлеб, рассуждает он, усваивается человеческим телом и становится с ним одним и тем же, и поэтому «кто видит хлеб, тот некоторым образом видит человеческое тело»³⁴. Но Телу Христову «вселением Бога Слова сообщено Божеское достоинство, поэтому не без основания веруем, что хлеб (Евхаристии), освящаемый

Божииим словом, и ныне претворяется в Тело Бога Слова. Ибо и то Тело, по сути, было хлебом, освящалось же обитанием Слова, обитавшего во плоти. Поэтому от чего хлеб, в том Теле претворившись, принял Божественную силу, от того же самого равное этому бывает и ныне»³⁵.

Этого взгляда придерживались позднее все византийские Отцы Церкви³⁶. «Византийцы не считали, что в таинстве Евхаристии субстанция хлеба каким-то образом превращается в иную субстанцию — Тело Христово — но видели в этом хлебе *тип*, то есть *образец* или *отпечаток* человечности: нашей человечности, которая изменилась в преображенную человечность Христову»³⁷.

Отсюда становится понятной полная взаимозаменяемость слов «хлеб» и «тело», столь характерная для святоотеческой евхаристологии. «Исаия увидел уголь, — пишет преподобный Иоанн Дамаскин, — но уголь — не простое дерево, а соединенное с огнем; так и хлеб общения — не простой хлеб, но соединенный с Божеством; тело же, соединенное с Божеством — не одно естество, но (два) — одно, конечно принадлежит телу, другое же — соединенному с ним Божеству. Потому, то и другое вместе — не одно естество, но два»³⁸. Преподобный Симеон Новый Богослов высказывается подобным же образом: «Ибо если Христос — Бог и человек, и Его святая плоть не только плоть, но плоть и Бог нераздельно, но и неслиянно, то будучи видимым по плоти, то есть хлебом, для чувственных глаз, невидимым же по Божеству для чувственных, Он созерцается душевными очами»³⁹.

По мере развития святоотеческой христологии уточнялся, в христологических же терминах, и смысл преложения Святых Даров. Введенное в богословский обиход Леонтием Византийским понятие «воипостасное» стало со временем применяться, причем в том же самом значении, и по отношению к Евхаристии. В Боговоплощении Бог Слово воспринял человеческую природу в Свою ипостась. Поэтому Леонтий, а вслед за ним и другие отцы Церкви, определял человечество Христа термином «воипостасное», как получившее начало своего существования в другом⁴⁰. Точно также воипостасными, то есть воспринимаемыми в ипостась Бога Слова, становятся и евхаристи-

ческие хлеб и вино, обретая тем самым сверхприродное качество Тела и Крови Христовых.

В контексте иконоборческих споров этот момент подчеркивал святитель Никифор Константинопольский. По его мысли, хлеб Евхаристии, который доступен человеку как пища, есть Христова преображенная, но по-прежнему единосущная человеческому телу плоть, «воипостазированная в Логосе и пронизанная божественными энергиями»⁴¹. Реальность божественного присутствия в Евхаристических Дарах обеспечивается, таким образом, не субстанциональным превращением хлеба и вина, но их восприятием в ипостась Бога Слова, в Котором они начинают существовать в неслитном и нераздельном единении с Его Божеством, пронизываются нетварной благодатью, становясь тем самым истинными Телом и Кровью Христовыми.

Принципиальная разница между святоотеческим пониманием евхаристического преложения и латинской концепцией пресуществления со всей остротой обнаружилась в 1054 году в упомянутом уже споре ученика святого Симеона Нового Богослова преподобного Никиты Стифата с легатом папы Льва IX кардиналом Гумбертом. К сожалению, суть этого спора остается до сих пор практически неизвестной. В отечественной церковно-исторической науке поднятый преп. Никитой вопрос о Евхаристии принято было сводить, с подачи западных исследователей, к второстепенным различиям обрядового характера. Но и Стифат, и Гумберт рассматривали использование для Причащения, с одной стороны, квасного, а с другой — пресного хлеба исключительно как символическое выражение двух совершенно различных богословских подходов к евхаристической тайне. Так что на самом деле полемика вокруг опресноков имела догматическое содержание и стала, по сути, главной причиной раскола⁴². Не папский примат и не *filioque*, а именно взаимоисключающий взгляд на Евхаристию ставился непосредственными участниками событий 1054 года — и с той, и с другой стороны — во главу угла.

Так, самое первое упоминание об этом расколе в византийских источниках гласит: «Патриарх Михаил Ке-

руларий исключил папу из диптихов из-за опресноков». Об этом же свидетельствовал и Антиохийский патриарх Петр, по мнению которого, «главная и первостепенная причина разногласия между ними и нами заключается в веществе Евхаристии... Вещество Евхаристии — это тот пункт, который в сжатом виде включает в себя весь вопрос истинного благочестия»⁴³. Латинская сторона также придавала вопросу о Евхаристии первостепенное значение. В булле, положенной кардиналом Гумбертом на престол Константинопольского храма Святой Софии, говорится об отлучении Керулария и его сторонников как «еретиков квасного хлеба». А в жизнеописании папы Льва IX упоминается, что во время его понтификата на греческом Востоке появилась «ересь квасно-хлебников»⁴⁴.

Напомним, что раскол 1054 года пришелся на период второго витка внутризападных споров об образе присутствия Христа в Евхаристии. К этому времени для латинских богословов было уже чем-то само собой разумеющимся рассматривать евхаристическое Тело как особую субстанцию, отличную и от хлеба как хлеба, и от других человеческих тел.

Преподобный Никита Стифат сразу же отреагировал на это западное новшество: «Что такое насущный хлеб, как не то, что он единосущный с нами? А хлеб, единосущный с нами, есть не что иное, как Тело Христа, Который стал единосущным с нами через плоть Своей человечности»⁴⁵. В латинском учении он увидел угрозу для важнейшего положения церковного учения: отрицанием единосущия разрушалось то, на чем основывается вера в наше телесное единение со Христом, а следовательно, и обожение человеческой природы⁴⁶. Если евхаристический Хлеб иной сущности нежели хлеб обычный, значит он иносущен и нашим телам. Каким же образом становимся мы тогда единым Телом со Христом? Христианский идеал оказывается в таком случае искаженным. И преп. Никита начал настойчиво противопоставлять римскому мнению традиционное святоотеческое учение о двойном — и по человечеству, и по Божеству — единосущии евхаристического хлеба, называя его сверхсущностной и вместе с тем единосущной нам Трапезой⁴⁷.

Но Гумберту идея обожения была совершенно чуждой. Упор он делает на необходимости субстанционального превращения евхаристических элементов. Основной его тезис — субстанция «низменного хлеба» замещается в Евхаристии субстанцией Тела Христова. Без этого превращения, согласно его логике, таинства просто не может быть. Поэтому он отвергает утверждение греческой стороны, что евхаристическое Тело остается единосущным обычному хлебу, считая, что это равносильно признанию, что каких-либо онтологических изменений в Евхаристии не происходит вообще. Именно по этой причине, замечает он, и следует использовать не обычный квасной хлеб, употребляемый в пищу в повседневной жизни, но опресноки, символизирующие иносущное евхаристическое Тело⁴⁸.

Стремление же византийцев созерцать умными очами веры «этот обычный маленький хлеб», как «небольшую обоготовленную частицу»⁴⁹, казалось Гумберту типичным для греков спиритуализмом, которому он пытался противопоставить неопровержимость овеществленного превращения. А их убежденность, что «хлеб одновременно означает и тот хлеб, который мы едим, и тело», выглядела в его глазах полным абсурдом. Следуя представлению о субстанции как особой индивидуальной сущности, он предлагает прямо противоположное учение: «Пусть хлебы человеческой трапезы будут единосущны сами себе»⁵⁰.

Однако преподобный Никита Стифат вновь и вновь ставит важнейший для православного богословия сотериологический вопрос: как же в таком случае Евхаристия приводит нас к достижению состояния обожения? Для греческих Отцов ответ был ясен: участием в божественности Христа, Который в Евхаристии, как и в Своей земной жизни, остается одновременно единосущным и сверхсущностным нам. Поэтому акцент преподобный Никита делает на восприятии хлеба в ипостась Христа, благодаря чему он и обоживается. А вкушая этот обоженный хлеб, обоживаемся и мы. Но на все доводы о двойном единосущии евхаристического хлеба Гумберт отвечал только полным непониманием: «Все, что ты говоришь о существенном и сверхсущественном — все это пустяки»⁵¹. Таким образом обнаружилось, что уже на рубеже

I-го и II-го тысячелетий православное святоотеческое учение о Евхаристии стало для западных богословов «камнем преткновения»⁵².

Итак, евхаристическое учение, согласно которому в таинстве Причащения происходит изменение сущности хлеба в сущность Тела Христова, а сущности вина в сущность Его Крови при неизменности внешнего вида, не является учением Православной Церкви ни по своему происхождению, ни, главное, по своей богословской сути. Это учение утвердилось в западном схоластическом богословии только в результате западных же внутренних споров, проблематика которых строилась на принципиально иных, по сравнению со святоотеческими, антропологических, сотериологических и экклезиологических положениях. Сам термин «пресуществление» стал выражением специфически католического понимания Евхаристии, а отнюдь не православного. А использование его, начиная с XV века, в трудах греческих и русских богословов было простым заимствованием, без попыток переосмысления в контексте учения Святых Отцов. «Принятие православным Востоком римо-католического учения о Евхаристии исторически объясняется тем, что богословская наука на Востоке в условиях турецкого порабощения греков находилась в состоянии упадка; в России же до XIX столетия существовали только две высших богословских школы — Киевская и Московская духовные академии, богословское образование в которых находилось, по крайней мере, до середины XVIII века под влиянием римо-католического»⁵³. Очевидно, что только по причине этого трагического «порабощения» концепция пресуществления до сих пор нередко преподносится как древнее святоотеческое учение, а любая ее критика стилизуется под лютеранскую импанацію или цвинглианский символизм⁵⁴.

Но согласно подлинному учению Святых Отцов, реальность евхаристического преложения основывается не на факте чудесного превращения одного вещества в другое, но на ипостасном единстве освященного Хлеба с Божеством. Именно в единопричастности Богу Слову и рожденного от Девы Марии Тела, и евхаристического Хлеба и заключается их тождество — и во Христе, и в Евхаристии «обитает

вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Обычный земной хлеб, будучи воспринят наитием Святого Духа в ипостась Бога Слова, становится обоженым Хлебом, Хлебом Небесным, Телом Самого Христа. Достойно вкушая этот Хлеб, мы делаемся сотелесными Христу, становимся причастниками Его божественного естества (2 Петр. 1, 4).

Примечания

¹ Беседа на 1 Кор. 7, 1. PG LXI, 55.

² Термин «преложение» уже в середине II-го века употребляет св. Иустин Мученик (Апология I. 66). Обычная пища, пишет он, становится плотью Господа «через преложение» (κατὰ μεταβολήν). Позднее этот термин был увековечен в церковном предании благодаря литургии св. Иоанна Златоуста, кульминацией которой является прошение о преложении евхаристических Даров Святым Духом: «Преложив (μεταβαλὼν) Духом Твоим Святым».

³ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. IV. 13.

⁴ Теста Б. Таинства в Католической Церкви. Пер. с итал. М., 2000. С. 26–29.

⁵ Следует признать, что эти концепции представляют собой только самые основные течения западной средневековой евхаристологии, внутри которых существовало множество самых разнообразных подходов к решению данного вопроса.

⁶ В разное время и с разных позиций в евхаристических спорах на Западе участвовали Пасхазий Радберт (IX в.), Ратрамн Корбийский (IX в.), Эриугена (IX в.), Рабан Мавр (IX в.), Герберт (XI в.), Беренгарий Турский (XI в.), Гумберт (XI в.), Ланфранк Бекский (XI в.), Петр Коместор (XII в.), Фома Аквинский (XIII в.), Иоанн Парижский (XIII–XIV вв.), Уиклеф (XIV–XV вв.) и др.

⁷ Migne. P.L. T. 120. Col. 1269.

⁸ См.: Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура. М., 2003. С. 34–35.

⁹ См.: Лортц Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т. 1. Древность и средние века. Пер. с нем. М., 1999. С. 289–290.

¹⁰ См.: Бусыгина М. А. Догматическое содержание полемики об опресноках в XI веке. В: Патрология, Философия, Герменевтика. Труды Высшей Религиозно-философской школы. Т. I. СПб. 1992. С. 20–27.

- ¹¹ См.: *Шишков*. Цит. соч. С. 159.
- ¹² См.: Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб., 2002. С. 396.
- ¹³ Там же. С. 397.
- ¹⁴ См.: *Лейн Т.* Христианские мыслители. Пер. с англ. СПб., 1997. С. 128–129.
- ¹⁵ *Summa theologiae*, III, 75, 2.
- ¹⁶ *Summa theologiae*, III, 75, 5.
- ¹⁷ *Summa theologiae*, III, 9, 83, а. 1.
- ¹⁸ Христианское вероучение. С. 398.
- ¹⁹ Там же. С. 399.
- ²⁰ См. *Шишков*. С. 89–93.
- ²¹ Исповедание веры. Цит. по: *Лейн*. С. 174.
- ²² Декрет о Святой Евхаристии. Гл. 3.
- ²³ Там же. Гл. 4.
- ²⁴ Там же. Гл. 5.
- ²⁵ См.: *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Пер. с англ. В. Марутика. Минск, 2001. С. 287–288.
- ²⁶ Подробнее об этом: *Тарасий (Курганский), иером.* Велikorossийское и малороссийское богословие XVI–XVII веков. Миссионерское обозрение, 1903 (переиздание: Перелом в древнерусском богословии. Монреаль, 1979); *Иларион (Троицкий), архим.* Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия. Вступительное чтение 12 сентября 1915 года. Богословский вестник. Сентябрь. 1915. Т. 3. Сергиев Посад, 1915; *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937 (репринт: Вильнюс, 1991); *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви. В: Богословские труды. Сб. 4. М., 1968.
- ²⁷ Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1895. С. 397.
- ²⁸ Цит. по: *Успенский Н. Д.* Византийская литургия. Анафора. М., 2003. С. 333.
- ²⁹ В этом отношении необходимо, кроме прочего, учитывать само происхождение телесного состава человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного» (Быт. 2, 7).
- ³⁰ *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. IV. 13.
- ³¹ Против ересей. IV. 18. 5.
- ³² Письмо к Кесарию монаху. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе в 12 томах. СПб., 1898–1904. Т. 3. С. 815.

³³ Несостоятельность попыток истолковать употребленное в данном случае св. Иоанном η φύσις в смысле внешнего вида, внешних свойств, акциденций убедительно показана в статье А. Фокина «Преложение Святых Даров в таинстве Евхаристии по учению святителя Иоанна Златоуста» (см. в сб.: Патрология. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001. С. 342–359).

³⁴ Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. 37.

³⁵ Там же.

³⁶ См.: Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 4. Гл. 13.

³⁷ Мейендорф. Византийское богословие. С. 289.

³⁸ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 4, гл. 13.

³⁹ Слово 10. Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995. С. 96.

⁴⁰ Подробнее: Говорун С. Н. Леонтий Византийский и его трактат против Нестория и Евтихия. В: Церковь и время. № 2 (15). М., 2001. С. 204–230.

⁴¹ Св. Никифор Константинопольский. Против Евсевия и Епифания / Contra Eusebium, ed. J.B. Pitra. Spicilegium Solesmense. I. Paris: Bonne Presse, 1928. P. 440/ В: Мейендорф. Византийское богословие. С. 287.

⁴² Об этом: Erickson J. H. Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054. St. Vladimir's Theological Quarterly 14 (1970). № 3. P. 155–176. / Эрикссон Дж. Квасной хлеб или опресноки: к вопросу о богословском смысле раскола 1054 г./; Бусыгина М. А. К изучению догматического содержания споров о Евхаристии в XI–XII вв. В: Славяне и их соседи. Вып. 3. Католицизм и Православие в Средние века. М., 1991. С. 5–15; она же. Догматическое содержание полемики об опресноках в XI веке. В: Патрология, Философия, Герменевтика. Труды Высшей Религиозно-философской школы. Т. I. СПб. 1992. С. 20–27; Ким Николай, свящ. Рай и человек. Наследие преподобного Никиты Стифата. СПб., 2003. С. 9–15.

⁴³ Цит. по: Erickson. P. 155.

⁴⁴ Erickson. P. 157.

⁴⁵ Dialexis et antidialogus. Michel A. Humbert und Kerullarios II. In: Paderborn: Quellen und Forschungen, 1930. P. 322–323. Цит. по: Мейендорф. Византийское богословие. С. 289.

⁴⁶ См. Бусыгина М. А. Догматическое содержание полемики... С. 24.

⁴⁷ *Erickson*. Р. 166–167.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Слово 3. Цит. по: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон... С. 95.

⁵⁰ Цит. по.: *Лурье В. М.* Комментарии. В кн.: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Перевод Г. Н. Начинкина, под редакцией И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. С. 443.

⁵¹ См.: *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной Церкви в IX, X, и XI веках. От конца иконоборческих споров в 842 г. до начала Крестовых походов — 1096 г. СПб., 1998. С. 279.

⁵² Этот спор обнаруживает серьезную деформацию в западно-христианском богословском сознании, которая с еще большей очевидностью проявилась в католической антипаламитской полемике. Вразрез православному идеалу обожения, который в приложении к учению о Евхаристии зиждется на необходимости единосущия Тела Христова не только нашим телам, но и вкушаемому хлебу, западные богословы начинают рассматривать евхаристическое Тело как особую субстанцию, тем самым еще раз свидетельствуя о своей приверженности индивидуалистической концепции самодостаточности человека как по отношению к Богу, так и по отношению ко всему тварному миру.

⁵³ *Успенский Н. Д.* Византийская литургия... С. 333.

⁵⁴ При этом совершенно без внимания остается важнейший факт, что между католическим и протестантским пониманием Евхаристии нет, по сути, никакой принципиальной разницы, — это, как говорится, лишь две стороны одной и той же медали. В любом случае центральным является вопрос о соотношении двух различных субстанций — земного хлеба и небесного Тела, то есть вопрос о том, каким именно образом «евхаристические элементы» соотносятся с «индивидуальной субстанцией» Тела Христова — заменяются ею, как в учении католическом, или же соприбывают с ней, как в учении Лютера. При этом, по сути, догматизируются не укорененные в церковном Предании аристотелевские понятия «субстанция» и «акциденции». И если в католицизме тайна Евхаристии сводится к чудесному сохранению акциденций при изменении субстанции, то в лютеранстве — к взаимопроникновению двух субстанций при такой же неизменности акциденций. Но в обоих случаях Тело Христово рассматривается как совершенно особая, не тождественная ни хлебу, ни другим человеческим телам сверхсубстанция — *totus Christus* — «всеце-

лый Христос», Который не покидая неба, оказывается, однако, на земле. Таким образом, и католицизм, и протестантизм видят в евхаристическом изменении чудо, совершающееся в рамках нашего тварного мира, который мыслится по-прежнему оторванным от Бога. Западное — и католическое, и протестантское — восприятие Евхаристии предполагает, что вознесшийся Христос тем или иным образом нисходит с небес, чтобы локализоваться в конкретной точке пространства.

Однако сам подобный подход не имеет абсолютно ничего общего с позицией Святых Отцов, главную особенность которой можно понять не с точки зрения искусственно поставленного вопроса, «что» и «как» изменяется в материальных «элементах» Евхаристии, а только в более широком антропологическом и сотериологическом контексте, исходя из центральной святоотеческой идеи — идеи обожения человека и всего тварного мира. В отличие от средневековых схоластов Святые Отцы, повторим, не смотрели на Евхаристию как на какое-то вещественное превращение, совершающееся с хлебом как самостоятельной субстанцией в рамках тварного мира. Преложение Святых Даров, как и любое другое сакраментальное действие Церкви, — это не выход Бога к твари, но введение твари в Божественную жизнь. При этом евхаристическое восприятие Богом Словом в Свою ипостась тварной природы хлеба только преображает, но не разрушает и не упраздняет ее.

Важнейший сотериологический принцип Святых Отцов «Бог воочеловечился, чтобы мы обожились» по отношению к Евхаристии с необходимостью предполагает единосущие Тела Христова не только нашим телам, но и хлебу, который и становится плотью таинства. Ведь хлеб, согласно ясной логике византийских богословов, есть прежде всего пища, которая после вкушения становится нашим телом. Так что субстанциональное противопоставление «хлеб — тело», возникшее в западных евхаристических спорах, представляется, согласно святоотеческой традиции, заведомо ложным. Хлеб и тело изначально единосущны. Всякий хлеб, предназначенный для вкушения, есть потенциальное тело. Вместе с тем Тело Христово единосущно нашим телам. Поэтому ставшая привычной схоластическая формулировка «Тело Христово присутствует под видом хлеба» звучит, с православной точки зрения, не корректно. Тело Христово не скрывается под видом хлеба, как под акцидентальной завесой, что подразумевает латинское пресуществление, но Хлеб Евхаристии есть само Тело Христово («Сие есть Тело Мое»).

С. Н. ГОВОРУН

К ИСТОРИИ ТЕРМИНА ἐνυπόστατον

Слово ἐνυπόστατον «воипостасное»¹ не входило в лексикон античных писателей и было введено в обиход лишь христианскими авторами. Среди последних в первую очередь следует отметить Иринея Лионского² и Оригена³. Эти ранние богословы говорили, в частности, о воипостасном Слове, подчеркивая предикативом «воипостасное», что Слово существует не призрачно, но реально.

Выражение «воипостасное Слово» прочно вошло в словарь последующей христианской письменности и часто использовалось Отцами позднейших эпох⁴. Слово «воипостасный» применялось не только в отношении Слова, но также Отца⁵, Святого Духа⁶ и всех вместе Лиц Святой Троицы⁷. В этих случаях его основное значение было «ипостасный» — существующий как ипостась, что, в частности, поясняет Епифаний Кипрский: «Единосушное указывает на одну ипостась (μιάς ὑποστάσεως ἐστὶ δηλωτικόν), а также означает воипостасного Отца, воипостасного Сына и воипостасного Духа Святого»⁸.

Слово «воипостасный» применялось не только к Лицам Святой Троицы, но и к человеку, как это видно у того же Епифания Кипрского: «Если ум есть дух, и дух — ум, <...> а душа — иная ипостась, чем ум и дух, тогда в человеке не две ипостаси, сходящиеся в одной ипостаси; тогда не только душа и тело являются воипостасными, но четыре [силы]: ум — одна ипостась, душа — другая ипостась, дух — иная ипостась, и тело — еще другая ипостась»⁹.

Еще Ириней и Ориген вкладывали в понятие воипостасного значение реально существующего, предметного, противоположного иллюзорному и призрачному. Вслед за ними, в таком же смысле понимали воипостасное и другие авторы. Так, Василий Великий ставил слово воипостасное в один ряд со словом «существующее» (ἐνούσιον и ἐνύπαρκτον)¹⁰, а Григорий Нисский — рядом со словом «существенный» (οὐσιώδης)¹¹. Понятием, смежным с реальным, для Отцов было истинное, которое также рассматривалось как один из аспектов воипостасного. Так, Дидим Слепец в качестве синонима к слову «воипостасное» употреблял слово «неложное» (ἀψευδέστατον)¹², а Иоанн Златоуст — слово «истинное» (ἀληθής)¹³.

В таком контексте зло, для Отцов, не было воипостасным. Так, Василий замечает, что лукавство не имеет воипостасной сущности¹⁴. Ему вторит Епифаний, говоря, что зло не воипостасно¹⁵. Иоанн Златоуст добавляет, что грех не имеет какой-либо воипостасной силы¹⁶. И, наконец, автор бесед, приписываемых Макарию Египетскому, говорит, что для Бога никакое зло не является воипостасным¹⁷.

Иногда Отцы понимали воипостасное как то, что имманентно сущности. Так, Григорий Нисский в своей третьей книге против Евномия писал, что благая и превечная воля Бога всегда присуща (ἐνυπόστατον) превечной природе¹⁸. В приписываемом ему же трактате «Об образе и подобии Божию» (CPG 3218) говорится: «Не из внешнего, но из находящегося в тебе познавай скрытого Бога, познай Троицу через предметы, присущие тебе (διὰ ἐνυποστάτων πραγμάτων), — из троицы, пребывающей в тебе»¹⁹. В схожем смысле присущего, имманентного, употреблял слово «воипостасный» автор слова «Против астрономов» (CPG 3063), приписываемого Григорию Богослову. Он охарактеризовал теплоту крови как ее воипостасное²⁰.

Перечисленными выше значениями слово было наделено преимущественно в IV столетии. В эпоху христологических споров его семантика также по своей сути не выходила за пределы, очерченные каппадокийцами и их современниками. Тем не менее, в его употреблении появились новые акценты, связанные с применением по

отношению к таинству воплощения Христа триадологической терминологии каппадокийцев. Одним из первых эти акценты поставил пресвитер Иоанн Схоластик, известный также как Кесариец, живший в начале VI века. Главной мотивацией Иоанна в использовании термина воипостасное стала полемика с Севиром Антиохийским и защита халкидонского языка двух природ во Христе. Он в числе первых развил концепцию двух сущностей (οὐσίαι) во Христе, проводя различие между понятием сущности (οὐσία) и природы (φύσις), и охарактеризовал сущность, как воипостасное: «Если кто-нибудь<...>охарактеризует сущности (οὐσίαι) как воипостасные (ἐνυποστάτους), то есть как существующие, тогда никто не будет этого отрицать. Потому что ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще, под чем я подразумеваю сущность. Напротив, ипостась — это частное бытие, когда вместе с общим оно имеет также свое собственное [бытие]. Таким образом, мы не характеризуем нашу сущность во Христе, что она есть воипостасное, в смысле ипостаси, существующей самостоятельно в своих характеристиках и являющейся лицом (πρόσωπον), но в том смысле, что она есть и существует»²¹.

Как явствует из текста, Иоанн под словом «воипостасное» подразумевает «существующее реально», подобно ипостаси. В том же смысле понимал воипостасное и другой богослов VI века, Леонтий Византийский. Он, как и Иоанн Схоластик, использовал понятие «воипостасное» как синоним сущности, противопоставляя его понятию «ипостаси». В частности, в своем трактате «Против несториан и еutihан» он дает следующее определение воипостасного: «Ипостась и воипостасное — это не одно и то же, точно так же, как иное — сущность и иное — “восуществленное” (ἐνούσιον). Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное — сущность. Также ипостась определяет характерными свойствами лицо, а воипостасное означает то, что не является свойством (συμβεβηκός). [Свойство, в свою очередь,] означает то, что имеет свое бытие в другом и не мыслится само в себе. Таковыми являются все качества — как те, которые именуются существенными

(οὐσιώδεις), так и те, которые называются при-существенными (ἐπουσιώδεις), из которых ничто не является сущностью, то есть реально существующей вещью (πράγμα ὑφεστώς), но всегда созерцается вокруг сущности (περὶ τὴν οὐσίαν), как, например, цвет в теле и разумение в душе»²².

Таким образом, для Леонтия воипостасное, в приведенном фрагменте, означает сущность, которая является реально существующим предметом. Этим оно отличается от свойств, которые хотя и принадлежат сущности, самостоятельными предметами не являются.

В 80-е годы XIX века немецкий исследователь Фридрих Лофс, посвятивший Леонтию Византийскому фундаментальную монографию²³, допустил иную интерпретацию приведенного выше фрагмента и содержащегося в нем термина «воипостасное». Он понял данный термин как воипостазированное, существующее в ипостаси, то есть подразумевающее динамику включенности сущности в ипостась. Из такой интерпретации следовало, что человеческая природа Христа, не имея собственной ипостаси, была «воипостазирована» в Ипостась Логоса.

Интерпретация Лофса была подхвачена другими исследователями²⁴, в том числе русскими²⁵. Однако в 80-е годы XX века, то есть через сто лет после того как вышла в свет монография Лофса, Брайан Дэйли, защитивший диссертацию по Леонтию Византийскому²⁶ и с тех пор ставший ведущим экспертом по данному автору, выступил против выводов немецкого ученого²⁷. В частности, по его мнению, слово ἐνυπόστατον из приведенного выше фрагмента следует переводить не как «во-ипостасное», но как «ипостасное», поскольку греческая приставка ἐν- в данном случае означает не некую динамическую направленность или включенность, выражаемую приставкой «в-», но обладание определенным свойством. В таком значении она противоположна отрицательному префиксу ἀ- (не-)²⁸. В качестве примера сходного использования предлога ἐν- в греческих словах исследователь приводит пары антонимов: ἔμφωνος — ἀφωνος (имеющий голос — не имеющий голоса), ἔνυλος — ἄνυλος (вещественный — невещественный), ἔντιμος — ἄτιμος (честный — нечестный). Также Дэйли ссылается на Иоанна Филопона —

современника Леонтия, — который в своих комментариях на «Физику» Аристотеля определяет воипостасные предметы (ἐνυπόστατα πράγματα) как такие, которые обладают природой (τὰ φύσιν ἔχοντα). Противоположны им такие предметы, которые существуют только в уме (μόνη τῇ ἐπινοίᾳ). К этому от себя добавим, что и ранее, в IV веке, ἐνυπόστατον употреблялось как антоним по отношению к ἀνυπόστατον. Так, Василий Великий в слове «Против Евномия» говорит о неипостасной (ἀνυπόστατος) энергии, замечая, что никакая энергия не является воипостасной²⁹. Также Епифаний Кипрский противопоставляет неипостасное слово воипостасному Божественному Слову³⁰. Выводы Дэйли были поддержаны и другими учеными, в частности, Алоисом Гриллямайером, который на первых порах придерживался теории Лофса, а затем практически полностью поддержал выводы Дэйли.

По всей видимости, следует согласиться с Дэйли в том, что Лофс неверно истолковал упомянутый фрагмент из трактата Леонтия «Против несториан и еutihian». Согласно Лофсу, этот фрагмент необходимо переводить следующим образом: «Ипостась и воипостазированное — это не одно и то же <...> Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостазированное — сущность. Также ипостась определяет характерными свойствами лицо, а воипостазированное означает то, что не является свойством (συμβεβηκός) и что имеет свое бытие в другом, и не мыслится само в себе». Как заметил Гриллямайер, Лофс неправильно отнес придаточное предложение «что имеет свое бытие в другом и не мыслится само в себе» к ἐνυπόστατον, а не к συμβεβηκός³¹. Кстати говоря, такую же ошибку в переводе допустил свящ. Георгий Флоровский: «Не одно и то же ὑπόστασις и ἐνυπόστατον, как не одно и то же οὐσία и ἐνοῦσιον. Ибо каждая ипостась означает кого-то, а ἐνυπόστατον означает сущность (природу). Ипостась означает лицо, определяемое свойствами, а «воипостасность» указывает на нечто, несамослучайное, что имеет свое бытие в другом, а по себе не созерцается»³².

Как уже было сказано, Леонтий употребляет здесь термин «воипостасное» в его классическом смысле, прочно закрепившемся за ним еще в IV столетии, а именно

в смысле «реально существующее». Очевидно, что в данном фрагменте Леонтий не подразумевает динамики включенности, но использует приставку ἐν- как противоположную по своему значению отрицательной частице ἄ-. Однако наряду с таким классическим словоупотреблением Леонтий допускает и иное употребление термина, как это явствует из следующего фрагмента: «Некоторые, однако, говорят, что человечество Христа не было сформировано перед [Боговоплощением] и не предсуществовало, как совершенное, но что оно существует в Логосе (ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ) и поэтому, одна ипостась сформирована из обоих»³³.

Общая интерпретация данного отрывка Лофсом, как это показали Дэйли и Гриллямайер, ошибочна³⁴. Именно, Лофс считал, что «воипостасное» здесь предстает всего лишь как предикат самостоятельной природы³⁵. Тем не менее, вопреки мнению Дэйли, нам представляется корректной параллель между термином «воипостасное» и «существующее в чем-либо» (ὑποστῆναι ἐν), которую подразумевал и Лофс. Такой вывод можно сделать, например, на основании схожей фразы у святого Иоанна Дамаскина: «Плоть Господа, не существующая сама по себе (μὴ ὑποστάσα καθ' ἑαυτήν) ни в один момент времени, является не ипостасью, но скорее воипостасным, ибо она субстанционировалась в ипостаси Бога Слова (ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπέστη)»³⁶. Здесь выражение ὑπέστη ἐν представлено как расширенное истолкование понятия воипостасного, подтверждением чему служит союз «ибо» (γάρ). Иоанн Дамаскин в данном пассаже, очевидно, опирался либо на текст Леонтия, либо на иной текст, служивший источником и для Леонтия (срав. у Леонтия «некоторые, однако, говорят»). Об этом свидетельствует и аллюзия на то, что человечество Христа не существовало ни в один момент времени самостоятельно, и фраза о субстанционированности человечества в Логосе, а также один и тот же глагол ὑποστάναι, хотя и употребленный в различных временах (ὑποστῆναι — ὑπέστη). Таким образом, можно без преувеличения сказать, что сам Иоанн Дамаскин интерпретирует слова Леонтия ὑποστῆναι ἐν как ἐνυπόστατον. Это, в свою очередь, означает, что Леонтий

параллельно с употреблением слова «воипостасное» в значении реально существующего, понимает его также как существующее в чем-либо. Данная фраза, таким образом, вынуждает не согласиться с категоричными утверждениями Дэйли, что идея воипостазирования плоти Христа в ипостаси Логоса не имеет ничего общего с высказыванием Леонтия Византийского³⁷. К таким же выводам пришел в своей статье Ричард Кросс³⁸.

Тем более сложно согласиться с категоричностью утверждений Daley, если сомневаться в том, что Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский — это одно и то же лицо. Лофс отождествлял Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского³⁹. Его выводам следовал целый ряд исследователей, в частности, В. Рюгамер, Ж. Жунгля, В. Грюмель. В 1944 году М. Ришар в своей статье «Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance»⁴⁰ изложил доводы в пользу того, что Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский — это два разных лица. Невзирая на эти доводы, некоторые исследователи, по-прежнему продолжают отождествлять двух авторов⁴¹. Нам же, по всей видимости, следует остановиться на том, что установить окончательное тождество или различие между двумя Леонтиями невозможно⁴².

Итак, что же говорится о воипостасном в трактате «Против несториан» (CPG 6918), приписываемом (вместе с другим трактатом — «Против монофизитов» (CPG 6917)) Леонтию Иерусалимскому? В этом трактате вводится целый ряд неологизмов, развивающих тему ипостасной сущности и являющихся вариациями глагола ὑφίστημι со всевозможными приставками. В частности, Леонтий говорит: «В Его [Христа] собственной единой Ипостаси сосуществуют (συνυποστάναι) человеческая и божественная природа Слова»⁴³. Человеческая плоть Христа, будучи подвержена страданиям, существует в (ἐνυποστάναι) бесстрастном Слове⁴⁴. Слово воипостазировало (ἐνυπέστησεν) человеческую природу в свою собственную Ипостась⁴⁵. Леонтий подчеркивал, что «человечество Спасителя не имеет собственного ипостасного существования (ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει), но с самого начала существовало в Ипостаси Слова»⁴⁶. Из приведенных пассажей становится

очевидным, что помимо значения реально и конкретно существующего, воипостасное в данном контексте указывает также на то, какое именно конкретное существование имеет человеческая природа Христа, то есть, что она приобретает свое конкретное существование, «актуализируется» в Ипостаси Слова.

Чтобы показать, что общая сущность имеет различные возможности конкретизации, то есть обретения частного бытия, Леонтий предложил такие выражения как «самоипостасный» (ἰδιοὑπόστατος) и «иноипостасный» (ἑτεροὑπόστατος). В первом случае речь идет о конкретизации сущности в ее собственной ипостаси и самостоятельном реальном и конкретном существовании. Во втором случае следует подразумевать сущность, обретающую реальное и конкретное бытие в иной ипостаси. По отношению к обеим природам Христа Леонтий употребляет термины «со-ипостасный» (συνυπόστατος)⁴⁷ и «со-воипостасный» (συνενυπόστατος)⁴⁸. Эти термины означают, что две природы Христа имеют единое, реальное и конкретное бытие, то есть единую Ипостась. Речь, конечно же, идет об Ипостаси Бога Слова.

Суммарную концепцию воипостасного мы находим у святого Иоанна Дамаскина. Дамаскин предлагает всю гамму значений данного термина, рассмотренную выше, хотя и с некоторыми вариациями. Во-первых, для Дамаскина «воипостасное» означает реально существующее, и подобная характеристика относится прежде всего к Логосу⁴⁹. Также святой Иоанн применяет этот термин к Святому Духу, подчеркивая, что Он, как Отец и Сын, является Ипостасью⁵⁰. Воипостасное для святого Иоанна является антонимом *неипостасного* (ἀνυπόστατον). В своей «Диалектике», в частности, он рассматривает эти понятия вместе как диаметрально противоположные: «Подобным же образом и слово “ипостасное” (ἐνυπόστατον)⁵¹ имеет два значения, ибо оно означает и сущее вообще (τὸ ἀπλῶς ὄν) — в этом смысле, мы называем ипостасным не только субстанцию вообще (τὴν ἀπλῶς οὐσίαν), но и акциденцию (τὸ συμβεβηκός); но оно означает и отдельную ипостась (καθ' ἑαυτὸ ὑπόστασιν), или индивид (τὸ ἄτομον). Слово “неипостасное” (ἀνυπόστατον) также имеет два значения.

Неипостасным называется и то, что никогда и никоим образом не существовало (τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν); неипостасным снова называется и акциденция, так как акциденция не имеет самостоятельного существования (ἰδίαν ὑπαρξιν), но существует в субстанции (ἐν τῇ οὐσίᾳ, ὑφίστηκεν)⁵².

Воипостасное в первом значении вторит определению, данному Леонтием Византийским, то есть означает сущность. Иоанн добавляет лишь, что это не просто сущность, но сущность с ее свойствами, что в скрытой форме, как вполне можно предполагать, содержится и в тексте Леонтия. Свойства же, рассматриваемые сами по себе, являются для Дамаскина не воипостасными, но неипостасными. Определение свойства как неипостасного подчеркивает антонимичность терминов «воипостасное» и «неипостасное». Примечательно, что Дамаскин определяет воипостасное также как отдельную ипостась, что вступает в некоторое противоречие с определением, данным Леонтием, который проводит размежевание между ипостасью и воипостасным. Дамаскин подразумевает, что воипостасное означает конкретную, частную сущность, которая и есть отдельная ипостась. Это он поясняет в 45-й главе своей «Диалектики»⁵³: «В собственном смысле ипостасным называется то, что не существует само по себе, но созерцается в ипостасях: так вид, или природа, людей не созерцается в собственной ипостаси, но в Петре, Павле и в прочих человеческих ипостасях... ибо ипостасью в собственном смысле называется то, что существует само по себе и самостоятельно».

В применении слова «воипостасное» по отношению ко Христу Дамаскин также следует своим предшественникам и говорит о человеческой природе, что она воспринята Ипостасью Слова и получила, таким образом, свою ипостасность, то есть реальное и конкретное бытие: «Кроме того, ипостасной называется природа, воспринятая другой ипостасью (ἢ ὑφ' ἑτέρας ὑποστάσεως προσληφθεῖσα φύσις) и в ней получившая свое бытие (ὑπαρξιν). Отсюда и плоть Господа, не существовавшая самостоятельно ни в один момент времени (μὴ ὑποστάσα καθ' ἑαυτὴν μηδὲ πρὸς

καιροῦ ῥοπήν), не есть ипостась, а скорее нечто ипостасное (ἐνυπόστατον); ибо, будучи воспринята ипостасью Бога Слова, она в ней существует и имела, и имеет ее своей ипостасью»⁵⁴. Человеческое естество Христа для Дамаскина не имело своей собственной ипостаси (οὐ γὰρ ἰδιοσυστάτως ὑπέστη). Оно приобрело реальное и конкретное существование, то есть стало воипостасным, только в Ипостаси Логоса (ἐν αὐτῇ (Ипостаси Логоса) ὑποστᾶσα ἐνυπόστατος <...> γέγονε)⁵⁵.

Таким образом, изначальное значение слова ἐνυπόστατον, которое всегда определяло его главный смысл, было реально существующее, в противоположность к несуществующему, эфемерному, которое обозначалось словом-антонимом ἀνυπόστατον. В эпоху христологических споров, главным образом в контексте полемики с несторианством в VI веке, слово приобрело дополнительный оттенок реального, конкретного бытия в той или иной ипостаси. Причем сущность, ставшая синонимом воипостасного, могла иметь не только самостоятельное конкретное бытие, то есть быть самостоятельной ипостасью, но также получать частное и конкретное существование в другой ипостаси. Это относится к человеческой природе Христа, которая получила частное конкретное бытие, то есть стала ипостасной, в Ипостаси Слова.

Примечания

¹ Хотя ἐνυπόστατον правильнее переводить как «ипостасное», для практического удобства мы переводим его здесь как «воипостасное».

² «Ἰησοῦν δὲ ὡς λόγον, καὶ τοῦ ἐνυποστάτου Λόγου τύπον ἀψευδῆ» Fragmenta deperditorum operum. В: Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses. Т. 2, Cambridge University Press, 1857, 19. 5.

³ «Χριστὸς γάρ ἐστιν ὁ ἀληθὴς Ἐκκλησιαστής, τῆς Ἐκκλησίας ἡ κεφαλὴ, καὶ τοῦ Θεοῦ Πατρὸς ἡμῶν ἡ ἀνωτάτω καὶ ἐνυπόστατος σοφία καὶ λόγος». Adnotationes in Deuteronomium, PG 17, 28. См. также Expositio in Proverbia, PG 17, 185.

⁴ См., например, высказывание св. Григория Нисского: «Он называет Слово не слышимым, но видимым, то есть воипос-

тасным». Testimonia adversus Judaeos, PG 46, 197; также Oratio catechetica magna в The catechetical oration of Gregory of Nyssa, Cambridge University Press, 1903, 8. 153.

⁵ См. Епифаний Кипрский Adversus Haereses. В: Ancoratus und Panarion. Leipzig, 1922. Т. 2. 392.2 и далее.

⁶ См. Григорий Нисский Testimonia adversus Judaeos, PG 46, 197 («воипостасное Святого Духа», τὸ ἐνυπόστατον τοῦ ἁγίου Πνεύματος); Василий Великий, De spiritu, SC 17bis, 195.12–13 (τὸ μὲν ἐκ Θεοῦ πηγάζον ἐνυπόστατόν ἐστι — Дух, берущий начало в Отце, является воипостасным); Епифаний Кипрский, Ancoratus, в Ancoratus und Panarion. Leipzig, 1915. Т. 1. 81.2.5.

⁷ См. Епифаний Кипрский Adversus Haereses. В: Ancoratus und Panarion. Т. 2. 192, 3.266.4–5 (τρία πρόσωπα ἀπερίγραφα καὶ ἐνυπόστατα καὶ ὁμοούσια καὶ συναίδια καὶ αὐτοτελῆ — Три Лица неописуемых, воипостасных, единосущных, совечных и самосвершенных).

⁸ См. Ancoratus, в Ancoratus und Panarion. Т. 1. 6.5.1–6.1.

⁹ См. Ancoratus, в Ancoratus und Panarion. Т. 1. 77.5.1–6.1.

¹⁰ См. Adversus Eunomium, PG 29, 713.

¹¹ См. Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto, в Gregorii Nysseni opera. Т. 3.1. Brill, Leiden, 1958, 102.28.

¹² См. De Trinitate, в Didymus der Blinde. De trinitate, кн. 1 (изд. Hain), Meisenheim am Glan, 1975, 16.44.5.

¹³ См. In principium Actorum, PG 51, 107; см. также In catenas sancti Petri, в Discours inédit sur les chaones de S. Pierre attribué a S. Jean Chrysostome, изд. Pustet, Rome, 1908, 19.21–22.

¹⁴ Ἡ πονηρία οὐτε οὐσίαν αὐτῆς ἐνυπόστατον παραστήσαι ἔχομεν. Quod deus non est auctor malorum, PG 31, 341.

¹⁵ «Οὐτε ἐνυπόστατον τὸ κακόν ἐστιν». Adversus Haereses. В: Ancoratus und Panarion. Т. 1, 263.6.

¹⁶ «Ἀμαρτίαν δὲ ὅταν ἀκούσης. μὴ δύναμιν τινα ἐνυπόστατον νομίσης». In epistulam ad Romanos, PG 60, 503.

¹⁷ См. Θεῷ οὐδέν ἐστιν ἐνυπόστατον κακόν. Sermo 46. В: Makarios-Symeon Reden und Briefe, Akademie-Verlag, Berlin, 1973. 1.2.4.

¹⁸ «Πάντοτε γὰρ ἐνεργὸν καὶ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον τῇ αἰδίῳ φύσει τὸ ἀγαθόν τε καὶ τὸ αἰδίων ἐνθεωρεῖται θέλημα». Contra Eunomium, в Gregorii Nysseni opera. Т. 1.1–2.2, Brill, Leiden, 1960, 3.6.17.8–10.

¹⁹ См. Ad imaginem dei et ad similitudinem, PG 44, 1340.

²⁰ См. Ἡ τοῦ αἵματος ἐνυπόστατος θέρμη. Fragmentum ex oratione contra astronomos, PG 36, 675.

²¹ Apologia concilii Chalcedonensis (CPG 6855), IV 6.

²² Contra Nestorianos et Eutychianos (CPG 6813), 1.

²³ Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz, Leipzig, 1887.

²⁴ См. A.v.Harnack, J.P.Junglas, H.Relton, O.Bardenhewer, R.V.Sellers, J.McIntyre, P.Schoonenberg, G.W.H.Lampe, S.Otto и др.

²⁵ См., например, высказывание о. Георгия Флоровского: «Во-ипостасность есть реальность в иной ипостаси» (Восточные Отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 123); а также В. Н. Лосского: «И если человек, как личность может выйти из мира, то Сын Божий Своею Личностью может в него войти; потому, что Личность, чья природа Божественна, «во-ипостасирует» природу человеческую, как скажет в VI веке Леонтий Византийский» (Догматическое богословие. В: Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 320).

²⁶ B. E. Daley, *Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena* (Diss. Oxford, 1978).

²⁷ См. его доклад на 9-й Оксфордской патристической конференции: *The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics*, в *Papers from the Ninth Conference on Patristic Studies 1983, Oxford, England = Patristic Monograph Series, The Philadelphia Patristic Foundation* (машинопись).

²⁸ См. *The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics*, 2.

²⁹ См. *Adversus Eunomium*, PG 29, 689.

³⁰ См. «Ὅκ ἔστιν ἀνυπόστατος λόγος. ἀλλὰ ἐνυπόστατος Θεὸς Λόγος». *Adversus Haereses*. В: *Ancoratus und Panarion*, Leipzig. Т. 3, 7.28–29.

³¹ См. *Christ in Christian tradition*. 2-е изд., London: Mowbrays, 1975, II 2, 196.

³² См.: *Свящ. Георгий Флоровский*. Восточные Отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 123. Опровержением данной интерпретации, являются слова св. Иоанна Златоуста из его комментария на Послание к Евреям: «Сияние (ἀπαύγασμα) не является воипостасным, но имеет свое бытие в ином (ἀλλ' ἐν ἐτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι)». (*In epistulam ad Hebraeos*, PG 63, 20). То есть «воипостасное» для Златоуста — это то, что имеет свое собственное существование и противоположно имеющему бытие в ином.

³³ См. *Solutio argumentorum Severi* (CPG 6815), 8. На два значения слова ἐνυπόστατον указывал впоследствии в VII веке и преп. Максим Исповедник: «1) Воипостасное есть общее по сущности, то есть вид, самостоятельно и действительно существующий в индивидах, а не созерцаемый только мысленно. 2) По-другому, воипостасное есть еще и то, что соединяется и состав-

ляется с чем-то другим, отличным от него по сущности, образуя одно лицо и одну ипостась, будучи никоим образом не познаваемым само по себе». («Различные определения», PG 91, 149).

³⁴ См. B.Daley, *The Christology of Leontius of Byzantium*, 18–19; A. Grillmeier, *Christ in Christian tradition II*2, 197–198.

³⁵ См. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, 68.

³⁶ См.: *Dialectica*, 45 (Die Schriften des Johannes von Damaskos, т. 1, De Gruyter, Berlin, 1969).

³⁷ См. *The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics*, 1.

³⁸ См. R. Cross, *Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium*, *Journal of Early Christian Studies*, 10.2 (2002), 245–265.

³⁹ См. Loofs, *Leontius von Byzanz*, 183–194.

⁴⁰ См. *Mélanges de science religieuse* 1 (1944), 35–88 = *Opera Minora III*, no. 59.

⁴¹ См. J.H.I.Watt, S.Rees, I.Fracea.

⁴² Такой вывод был высказан, например, проф. Стилианом Пападопулосом, хотя о. Ilias Fracea, который писал под его научным руководством работу о личности Леонтия (‘Ο Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος καὶ Συγγράμματα (Κριτική Θεώρηση), Ἀθήνα, 1984), пришел к более категоричному выводу, отождествив двух авторов.

⁴³ *Contra Nestorianos*, 8, 2, PG 86, 1761.

⁴⁴ См. *Contra Nestorianos*, 8, 6, PG 86, 1768.

⁴⁵ См. *Contra Nestorianos*, 5, 28, PG 86, 1748.

⁴⁶ *Contra Nestorianos*, 2, 14, PG 86, 1568.

⁴⁷ См. *Contra Nestorianos*, 8, 2, PG 86, 1761.

⁴⁸ См. *Contra Nestorianos*, 5, 30, PG 86, 1749.

⁴⁹ См. *Expositio fidei*, в *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, т. 2, De Gruyter, Berlin, 1973, 6.4–6.

⁵⁰ См. *Expositio fidei*, в *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, т. 2, De Gruyter, Berlin, 1973, 8.184–185.

⁵¹ Здесь Н.И.Сагарда верно переводит слово ἐνυπόστατον, как «ипостасное».

⁵² *Dialectica*, 30. Гл. 29 в русском переводе Сагарды, «Иоанн Дамаскин, Диалектика, или Философские главы». М., 1999.

⁵³ 44-я глава в русском переводе.

⁵⁴ См. *Dialectica*, 45. В русском переводе гл. 44.

⁵⁵ См. *Expositio fidei*, в *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, т. 2, De Gruyter, Berlin, 1973, 53.14–17.

В. Ю. ВЕНЕДИКТОВ

ПРАВОСЛАВНЫЙ ВОСТОК В ТРУДАХ ОБЩЕСТВЕННЫХ И ЦЕРКОВНЫХ ДЕЯТЕЛЕЙ РОССИИ XIX ВЕКА

Говоря о Православном Востоке, следует сделать небольшое, но существенное замечание: мы подразумеваем здесь не весь христианский Восток, а лишь отдельную его часть — Константинопольский патриархат и территории, зависимые от него. Как известно, Православный Восток включает в себя и Иерусалимский, и Александрийский, и Антиохийский патриархаты. Сюда относятся и те Поместные Церкви Востока, которые в историческом своем развитии были связаны с Матерью Церквей — Константинопольским патриархатом (например, Элладская, Сербская, Болгарская Православные Церкви и проч.)¹.

В данной статье анализируется ситуация, сложившаяся в церковной среде Константинопольского патриархата в XIX столетии, а именно, политика Константинопольской Церкви по отношению к христианским народам Османской империи и компромиссные решения фанариотской дипломатии², связанные с греко-болгарскими церковными противоречиями XIX века и, как следствие, отлучение болгар от церковного единства с Константинополем. Пожалуй, эти вехи в жизни Православного Востока являются для нас ключевыми и наиболее привлекательными.

Научных монографий, изданных и напечатанных в России по вопросам Греческой Церкви, немного³. Советская историография не обогатила наследие дореволюционной церковно-исторической школы⁴. Лишь церковные историки, занимавшиеся проблемой греко-болгарских цер-

ковных конфликтов XIX столетия, рассматривали Восток не только с точки зрения «узла противоречий» и «столкновений интересов держав-победительниц», но и с позиции внешнеполитических связей Русской Церкви Синодального периода с Восточным престолом в Константинополе⁵. Интересны сборники и публикации по церковным вопросам Востока в настоящее время⁶. Отрядным событием явилось издание писем константинопольского грека на русской службе Г. П. Беглери к И. Е. Троицкому, профессору Санкт-Петербургской духовной академии, советнику обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева по восточному вопросу. Издание представляет летопись церковно-политической жизни во Вселенском патриархате за 20 лет после Берлинского конгресса 1878 года⁷. Составитель монографии Л. А. Герд проработала архивы И. Е. Троицкого в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге.

История церковных отношений России и Константинополя в XIX веке — центральная тема при изучении Балкан и восточного вопроса. Основная масса архивного материала по этой теме еще не опубликована. Между тем церковная политика России на Православном Востоке являлась важным элементом политики государственной. В тесном сотрудничестве духовных и светских представителей России на Православном Востоке заключался залог ее внешнеполитических успехов и авторитета у христианского населения Турции.

В этой связи представляется плодотворным осветить направление русской общественной мысли по церковному восточному вопросу XIX века. Чтобы не расплываться при описании разнообразной общественной жизни XIX столетия, выделим три концентрических круга представителей русской общественности: в области нравственно-богословского взгляда на Восток (митрополит Московский Филарет (Дроздов), епископ Феофан Вышенский Затворник (Говоров)). Философско-критический подход к положению христианских дел на Востоке содержится в трудах К. Н. Леонтьева; стоит отметить также и позицию стороннего наблюдателя, Ф. М. Достоевского, выраженную им в «Дневнике писателя» за 1876–1877 годы. Рассмотрим и сопоставим взгляды известных обще-

ственных и церковных деятелей России на христианские судьбы Православного Востока XIX века.

Болезненной язвой на теле осажденных турками православных народов Востока являлись распри между самими православными народами, в первую очередь, между болгарскими и греками. В 1872 году произошел раскол в Константинопольской патриархии, в результате чего болгары своевольно отошли от своей Матери-Церкви. Болгарская схизма была, в сущности, результатом той исконной борьбы между греками и болгарскими, которая началась с самого появления славян на Балканском полуострове (в частности — той их группы, которая получила впоследствии название болгар и вошла в состав Болгарского государства). Значение этой распри состоит в том, что болгары, зависящие в церковном отношении от Константинопольского патриарха, захотели самостоятельности и отделились от патриарха. На Константинопольском соборе 1872 года Болгарская автокефальная Церковь была обвинена в ереси филетизма (ересь, обосновывающая единство Поместной Церкви лишь политико-этническими соображениями) и объявлена схизматической. Спустя семьдесят с лишним лет, в феврале 1945 года, Константинопольская патриархия возобновила общение с отлученными от Церкви болгарскими. Чтобы попытаться ответить на вопрос, почему между православными постоянно возникают распри и ссоры — обратимся к наследию русских мыслителей.

Митрополита Московского Филарета можно назвать «голосом совести» в греко-болгарских церковных делах. Его наследие по этому вопросу обширно и должно стать для нас предметом особого изучения⁸.

Тщательно познакомившись с положением церковных дел на Востоке, святитель Филарет приходит к следующему заключению: «С одной стороны — притеснение (греки. — В. В.), с другой — мятеж (болгары. — В. В.). Но притеснение предшествовало. Виновны обе стороны: но притеснители виновны сами и подали причину другим сделаться виновными»⁹.

В период наибольшего развития греко-болгарской распри (1860–1872) митрополит Московский Филарет не раз предлагал признать полную независимость Болгарской

Церкви с самостоятельным митрополитом во главе, находящимся только в номинальной зависимости от патриарха и принимающим от него только святое миро¹⁰. К сожалению, голос святителя не был вовремя услышан русским правительством. С другой стороны, ожесточение болгар слишком усилилось.

Судьба святителя Феофана Затворника — замечательного русского духовного подвижника и проповедника — также была связана с судьбами восточного Православия. В 1847 году будущий святитель иеромонах Феофан был по собственному желанию назначен членом создаваемой Русской духовной миссии в Иерусалиме.

Во главе этой Миссии был поставлен архимандрит Порфирий (Успенский), известный церковный археолог, знаток Востока. Для будущей Миссии была составлена инструкция, в которой, между прочим, предписывалось: «Преобразовывать мало-помалу само греческое духовенство, возвысить оное в собственных его глазах столько же, сколько и в глазах православной паствы»¹¹.

В Иерусалиме отец Феофан близко познакомился с греческим духовенством. По его наблюдениям, Греческая Церковь в Палестине испытывала тяжелый нравственный гнет зависимости от мусульманского правительства и терпела большую материальную нужду. «Но несмотря на свое материальное и нравственное стеснение, греческое духовенство очень кичилось пред нашею миссией тем, что русская Церковь заимствовала православную веру от греков, хотя, по замечанию иеромонаха Феофана, было мало действительных оснований для подобной кичливости. Правда, греческое духовенство было довольно твердо в православии, но нравственная жизнь его была далеко не безупречна — оно ело мясо, многие члены его вели распущенный образ жизни, свойственный восточному человеку, и пр. Многие соблазняло молодого аскета и во внешнем поведении греков. Так однажды, приглашенный на торжественную трапезу, он очень удивился, когда в конце обеда все греческое духовенство, не исключая митрополитов и даже патриарха, закурило трубки, которые изготовлял и разносил патриарший архидиакон»¹².

Кроме шестилетнего служения в Палестине, преосвященный Феофан провел один год в должности настоятеля Посольской церкви в Константинополе. Это было в 1857 году¹³, во время религиозной борьбы Болгарии с Константинопольским патриаршим престолом. Русское правительство и Святейший Синод, озабоченные скорейшим прекращением церковной распри между болгарами и греками, поручили архимандриту Феофану как знатоку Православного Востока¹⁴ собрать сведения по этому предмету. Кроме того, архиепископ Херсонский Иннокентий просил его доставить ему точные сведения о греко-болгарских церковных отношениях. Архимандрит Феофан исполнил эту просьбу и представил обстоятельный отчет. Отчет этот включает две части: в первой отец Феофан пишет о движении среди болгар, во второй — о состоянии Восточной Православной Церкви, главным образом, Константинопольского патриархата¹⁵. Этот отчет имел впоследствии большое значение при обсуждении греко-болгарской распри Святейшим Синодом Русской Православной Церкви.

Будущий святитель архимандрит Феофан близко познакомился с внутренней жизнью Константинопольского патриархата, с состоянием синода, положением патриарха, митрополитов, епископов, священников, с содержанием церквей и духовенства, и ему открылась весьма бедственная картина. Обо всем этом отец Феофан писал в своем отчете, взывая о помощи к «великодушной России», которой «не следует оставлять своей матери по вере в этом беспомощном состоянии»¹⁶.

Общественное настроение по восточному вопросу в России тех лет очень точно охарактеризовал К. Н. Леонтьев: «Кто же у нас не рвал и не метал за “братьев-славян” и против греков?»¹⁷. Русское общественное мнение в лице не только консерваторов, например, М. Н. Каткова или лидера славянофилов И. С. Аксакова, но и либерально настроенных деятелей симпатизировало болгарам. Болгар поддерживали в правительственных кругах: например, государственный канцлер и министр иностранных дел А. М. Горчаков, обер-прокуроры Д. А. Толстой и К. П. Победоносцев, посол в Константинополе, начальник Леонтьева по

дипломатической службе Н. П. Игнатъев и др. Господствующее в эпоху Александра II общественное мнение в поддержку болгар Леонтьев образно называет «болгаробесием»¹⁸.

Леонтьев резко разошелся из-за греко-болгарской церковной распри со своим непосредственным начальником — послом графом Н. П. Игнатьевым, после чего окончательно отказался от дипломатической службы.

Граф Н. П. Игнатъев во взглядах на греко-болгарские распри как бы олицетворял настроение русской общественной мысли, которое так решительно отвергал Леонтьев. Хорошо об Игнатьеве написал один из его современников: «Умозрительным политиком Н. П. Игнатъев не был: с принципами и отвлеченностями он обращался довольно бесцеремонно. Политическому миросозерцанию его не доставало глубины, исторического чернозема. Однажды, по поводу болгарских церковных дел, советник А. И. Нелидов заметил, что православие Россия восприняла от Византии. “Совсем не от Византии, — возразил Н. П. Игнатъев, — а от славянских первоучителей Кирилла и Мефодия”...»¹⁹.

По мнению Леонтьева, болгары своим отходом от Вселенской Церкви отделяются и от Восточной Греко-русской Церкви, образуя, таким образом, «ново-славянскую, либеральную религию»²⁰.

Мнение Московского митрополита Филарета о греко-болгарской распри для Леонтьева было весьма авторитетным. В своих письмах о восточных делах Леонтьев цитирует Филарета. «Митрополит Филарет, — пишет он, — вот что сказал про болгар: “Просить у Порты самим учредить свою народную независимую иерархию, это показывает, что болгары, хотя уже довольно имели времени обдумать свое дело, но все еще имеют упрямое желание, а понятия не приобрели. Учредить новую независимую иерархию можно только с благословения законно существующей иерархии”»²¹.

Это справедливое мнение основано на церковных канонах и положениях. В современном церковном праве действует тот же принцип. «Административное деление Церкви строится на территориальном, а не национальном

принципе. В нормальных условиях православные христиане любой национальности, проживающие на одной территории, составляют один приход и окормляются одним епархиальным епископом, ибо, по слову Апостола Павла, во Христе “нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного” (Кол. 3, 11)... Попытки поставить в качестве принципа церковной организации, в частности, в определении сферы юрисдикции Поместной Церкви не территориальный, а этнический или языковой фактор, неоднократно предпринимавшиеся в истории, канонически неправомерны и всегда вызвали серьезные осложнения и нестроения. Константинопольский собор 1872 года справедливо осудил этнофилетизм как посягательство на канонический церковный строй»²².

Подводит черту и прекрасно обобщает положение дел на Православном Востоке в XIX столетии Ф. М. Достоевский, заметивший, что в целом на протяжении четырех веков порабощения верующие болгары и греки жили между собою мирно: больших смут, ересей, расколов не было, не до того было. Но в XIX столетии, и особенно в двадцатилетие «после великой Восточной войны, как бы потянуло у них тленным запахом разлагающегося трупа: предчувствие смерти и разложения “больного человека” и гибели его царства стало ощущением главным, насущным»²³.

По отзыву Достоевского Ф. М., «...греко-болгарская церковная распря, под видом церковной, была, конечно, лишь национальной, а для будущего как бы неким пророчеством. Вселенский Патриарх, порицая послушание болгар и отлучая их и самовольно выбранного ими экзарха от Церкви, выставлял на вид, что в деле веры нельзя жертвовать уставами Церкви и послушанием церковным новому и пагубному принципу национальности. Между тем сам же он, будучи греком и произнося это отлучение болгарам, без сомнения, служил тому же самому принципу национальности, но только в пользу греков против славян. Одним словом, можно даже с вероятностью предсказать, что умри больной человек, и у них у всех тотчас же начнутся между собою смятения и распри на первый случай именно характера церковного и которые нанесут несомненный вред даже и самой России»²⁴.

Заканчивая краткий обзор общественных настроений в России, связанных положением дел Православного Востока XIX столетия, отметим, что важным представляется для нас и само отношение к восточному вопросу, возникшему на Балканах в середине XIX века. Под восточным вопросом в международной практике понимали совокупность проблем, связанных с кризисом Османской империи, национально-освободительной борьбой угнетенных народов, прежде всего балканских, и противоборством европейских держав за влияние в турецких владениях и их раздел. В Западной Европе обычно сужали его содержание, понимая под ним борьбу России с Турцией, и в силу этого восточный вопрос для западных государств частично сводился к тому, чтобы воспрепятствовать росту русского могущества²⁵.

Достоевский справедливо отвергает такой секуляризованный подход. Сама идея восточного вопроса сводится не только к разрешению проблемы, кому, т.е. какой державе, обладать проливами и территориями Балканского полуострова; восточный вопрос — это еще и разрешение судьбы восточного христианства. «Восточный вопрос есть в сущности своей разрешение судеб Православия. Судьбы Православия слиты с назначением России»²⁶.

Примечания

¹ См.: История христианской Церкви в XIX веке. Изд. А. П. Лопухина. В 2-х т. Петроград, 1901. Т. 1: Православный Восток; *Скурат К. Е.* История Поместных Православных Церквей. В 2 т. М., 1994.

² Фанариоты — греческая аристократия, населяющая Фанар, греческий квартал в Константинополе (Стамбуле). Там находилась резиденция Константинопольского патриарха. В начале XVII в. патриаршая резиденция была водворена в Фанаре при монастыре Святого великомученика Георгия.

³ *Лебедев А. П.* История Греко-восточной Церкви под властью турок. СПб., 1904; *Соколов И. И.* Константинопольская Церковь в XIX веке. Т. 1. СПб., 1904; *Курганов Ф.* Исторический очерк греко-болгарской распри. В: Православный собеседник, 1873.

⁴ *Лилуашвили К. С.* Национально-освободительная борьба болгарского народа против фанариотского ига и Россия. Тбилиси, 1978.

⁵ *Верюжский В., прот.* Происхождение греко-болгарского церковного вопроса и болгарской схизмы. В: Журнал Московской Патриархии (ЖМП), 1948, №№ 7, 11, 12. *Шабатин И. Н.* Константинопольская Патриархия и балканские славяне в 50–70 гг. XIX в. В: ЖМП, 1948, № 6.

⁶ Роль религии в формировании южнославянских наций. М., 1999; Церковь в истории славянских народов. Балканские исследования. Вып. 17. М., 1997.

⁷ Россия и Православный Восток: Константинопольский патриархат в конце XIX в. Письма Г. П. Беглери к проф. И. Е. Троицкому 1878–1898 гг. Издание подготовила Л. А. Герд. СПб., 2003.

⁸ Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886.

⁹ Собрание мнений и отзывов... С. 208.

¹⁰ Собрание мнений и отзывов... С. 318. Ср.: с. 199–200, 123–124, 203–204, 320

¹¹ *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. Православный палестинский сборник. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1881. С. 75–76.

¹² *Смирнов П. А.* Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского Затворника. М., 1915; Репринт. Изд. Калуга, 1997. С. 62.

¹³ За свои труды в Миссии иеромонах Феофан был возведен 14 апреля 1855 г. в сан архимандрита.

¹⁴ Пребывая ранее в Иерусалиме под начальством архимандрита Порфирия, отец Феофан приобрел там большой миссионерский опыт, изучил греческий и французский языки, мог свободно говорить и письменно общаться с греками и турками, а также со всеми представителями инославных вероисповеданий. См.: *Георгий (Тертышников), архим.* Светильник Земли Русской. Жизнь и деятельность святителя Феофана Затворника. В: Богословские труды. Сб. 30. М., 1990. С. 160.

¹⁵ *Титов Ф. И.* Суждения Преосвященного Феофана, бывшего епископа Владимирского, о греко-болгарском вопросе и о состоянии Православной Церкви на Востоке. В: Труды Киевской духовной академии, 1895, май.

¹⁶ *Титов Ф. И.* Указ. Соч. С. 55. В это время отец Феофан стал известен графу А. П. Толстому (обер-прокурор Святейшего Синода 1856–1862), который отличался своими взгляда-

ми в русском обществе: был почитателем греков и Греческой Церкви.

¹⁷ *Леонтьев К. Н.* Записка отшельника (1887 г.). В: *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и Славянство: Philosophическая и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996. С. 448.

¹⁸ *Андронов Ю. В., Мячин А. Г., Ширинянц А. А.* Русская социально-политическая мысль XIX — начала XX века: К. Н. Леонтьев. М., 2000. С. 49.

¹⁹ *Карцов Ю. С.* За кулисами дипломатии. Пг., 1915. С. 10–11.

²⁰ *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и Славянство...С. 359.

²¹ Там же. С. 360.

²² *Цыпин Владислав, прот.* Курс церковного права. Клин, 2002. С. 276.

²³ *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 25. С. 70.

²⁴ Там же. С. 71

²⁵ *Андронов Ю. В., Мячин А. Г., Ширинянц А. А.* Указ. соч. С. 48.

²⁶ *Достоевский Ф. М.* Указ. соч. Т. 26. С. 85.

*В. В. БУРЕГА **

ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛУЖЕБНОЙ ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ЧЕШСКИХ ЗЕМЛЯХ

Для того чтобы понять и правильно оценить современную практику совершения православного богослужения в Чешских землях, необходимо иметь в виду исторический путь развития чешского православия, который во многом обусловил и литургическое своеобразие этой Церкви.

Христианство восточного обряда, принесенное в Чешские земли святыми Кириллом и Мефодием в IX веке, было практически полностью вытеснено латинским обрядом к концу XI века. И вплоть до середины XIX века православное богослужение в Чехии было почти неизвестно¹. Первой попыткой возрождения православия следует считать миссионерскую деятельность русского духовенства в конце XIX — начале XX веков. Главным очагом православия в Чехии в то время был русский храм святителя Николая на Староместской площади в Праге, действовавший с 1874 года.

Несмотря на то, что официально храм был предназначен для российских граждан, временно проживавших в Чехии, русское духовенство старалось вести проповедь и среди местного населения. При чем это второе, миссионерское направление деятельности постепенно стало доминирующим. В результате к православию стали присоединяться этнические чехи. Особенно активным этот

* Автор — кандидат богословия, преподаватель Московской духовной академии.

процесс стал в начале XX века, благодаря деятельности протоиерея Николая Рыжкова. При его поддержке в 1903 году в Праге было создано общество «Православная беседа», в которое вошли 27 человек². К 1914 году в нем насчитывалось уже около 100 человек³. Ежегодно в Никольском храме к православию присоединялось несколько чехов. Особо знаменательный случай имел место в 1905 году. В течение апреля-мая этого года в православие перешло 104 чешских старокатолика⁴. К 1910 году количество православных в Чешских землях составляло 1063 человека (из них 832 проживали в Чехии, 210 — в Моравии и 21 — в Силезии)⁵. В период с 1910 по 1914 год в Пражском храме святителя Николая к православию было присоединено еще 44 чеха⁶.

Естественно, что по мере количественного роста (пусть и не очень стремительного) новообращенных членов Православной Церкви все острее вставал вопрос совершения богослужения, доступного их восприятию. При этом нужно было учитывать два фактора. Во-первых, церковнославянский язык для чехов был практически непонятен. Конечно, он был ближе к народному языку, чем латынь, но все равно не воспринимался как родной. Во-вторых, переходившие в православие люди выросли, как правило, в лоне Римско-католической Церкви и потому не имели практически никаких знаний ни о православном богослужении, ни о православии в целом. Таким образом, необходимо было осуществлять переводы богослужебных текстов на чешский язык и вести широкую просветительскую работу среди новообращенных.

Можно сказать, что многое в этом направлении было сделано. В Праге издавалась общедоступная литература о православии, но что для нас особенно важно, вышло в свет несколько переводов православных богослужебных текстов на чешский язык. В 1885 году к 1000-летию преставления святого Мефодия была издана литургия святого Иоанна Златоуста (параллельный церковно-славянский и чешский текст)⁷, в 1888 году — литургия святого Василия Великого⁸ и акафисты Господу Иисусу Христу и Пресвятой Богородице⁹, в 1889 году — великий канон святого Андрея Критского¹⁰. Все эти переводы были

выполнены протоиереем Николаем Апраксиным, служившим настоятелем Никольского храма с 1882 по 1901 годы¹¹. Интересно отметить, что в 1889 году вышло в свет нотное издание песнопений литургий святых Иоанна Златоуста и Василия Великого с приложением некоторых праздничных тропарей и кондаков¹². Издание было предназначено для смешанного хора и фактически заложило традицию совершения в Праге чешских православных богослужений.

В 1911 году был издан еще один чешский перевод литургии святого Иоанна Златоуста. Он был подготовлен священником Алексием Ванеком и напечатан в Синодальной типографии в Санкт-Петербурге¹³.

После распада империи Габсбургов и образования независимой Чехословацкой республики преемницей «Православной беседы» стала Чехословацкая православная община, зарегистрированная Земским политическим правлением в Праге 29 октября 1919 года¹⁴. С 30 августа 1922 года она фактически была преобразована в Чешскую религиозную православную общину в Праге, признанную государством в качестве религиозной организации¹⁵. Духовный руководитель общины архимандрит (с 4 марта 1923 года — архиепископ) Савватий (Врабец, 1880–1959) был чехом, сыном одного из основателей «Православной беседы» — Вацлава Врабеца¹⁶. Община предпринимала попытки продолжить дело перевода на чешский язык литургических текстов. В течение 1924–1925 годов Владимир Грузин, в те годы секретарь архиепископа Савватия, издал на ротаторе ограниченным тиражом восемь богослужебных сборников: 1. Обряд венчания; 2. Вседневная вечерня; 3. Вседневная утренья; 4. Малое повечерие Великой Среды; 5. Литургия с вечерней Великого Четверга и Великой Субботы; 6. Утренья и вечерня Великой Пятницы; 7. Пасхальная утренья; 8. Пасхальная литургия и вечерня¹⁷. Но эти издания не получили широкого распространения. Кроме того, в связи с победой в чешском православии сербской церковной юрисдикции, с конца 1925 года влияние архиепископа Савватия (находившегося в юрисдикции Константинопольского Патриархата) на церковную жизнь в Чешских землях было минимальным.

Определяющее значение имела деятельность священномученика Горазда (Павлика, 1879–1942), епископа Чешского и Моравско-Силезского. К тому же и В. Грузин, трудившийся над переводами в общине архиепископа Савватия, в 1927 году перешел в юрисдикцию епископа Горазда и с 1928 года стал его активным помощником.

Как известно, владыка Горазд с 1902 по 1920 год был католическим священником. В 1920 году он примкнул к отколовшейся от Рима Чехословацкой Церкви¹⁸. В 1921 году в Белграде Патриархом Димитрием он был рукоположен во епископа и с этого времени возглавил православное крыло внутри Чехословацкой Церкви. В 1924 году после победы в этой конфессии радикального направления во главе с доктором Карелом Фарским, епископ Горазд вышел из Чехословацкой Церкви и приступил к организации в Чешских землях Православной Церкви в канонической зависимости от Сербского Патриархата.

Все эти события обусловили особенности литургического развития православных общин, руководимых епископом Гораздом.

Центром деятельности святителя Горазда была Моравия. Здесь с 1920 года он стал совершать чешскую мессу в переводе Карела Фарского (издана в декабре 1919 года¹⁹). Это фактически была месса латинского обряда, переведенная на национальный язык. В соответствии с предписанием Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви из мессы были исключены «Filioque» в Символе веры и поминовение Римского папы, а также добавлена эпиклеза в Евхаристическом каноне. При этом за богослужением употреблялся пресный хлеб. Такая практика служения сохранялась до июня 1922 года²⁰. К этому времени епископом Гораздом была выработана литургия на основе восточной традиции, получившая название «кирилло-мефодиевской». Она совершалась на квасном хлебе, по форме близком к облаткам. Чин был несколько сокращен по сравнению с традиционной православной литургией. Произносилась лишь одна ектения — великая, остальные были опущены. Перед великим входом пелось Великое славословие²¹.

Первые попытки установки иконостасов вызвали в Моравии непонимание со стороны прихожан. Верующие, воспитанные в католической традиции, привыкли видеть, что происходит в алтаре и у святого престола. Как писал сам епископ Горазд, некоторые прихожане «высказывали опасение, что скрытый за иконостасом священник может подвергнуться искушению вести себя в алтаре не так, как на людях»²². Иконы для первого иконостаса были подарены делегатом Сербской Православной Церкви в Чехословакии епископом Нишским Досифеем (Васичем). Чтобы не вызывать недовольства прихожан был разработан такой проект иконостаса, при котором верующие могли бы свободно видеть священника у святого престола. Этот иконостас был установлен в храме святых Кирилла и Мефодия в Худобине²³.

Особенности развития литургической жизни в общинах, возглавляемых епископом Гораздом, были обусловлены еще и тем, что в первой половине 1920-х годов как в радикальном крыле Чехословацкой Церкви, так и в ее «православной фракции» господствовало особое воодушевление, толкавшее к смелому поиску новых путей развития Церкви. При этом тема выработки нового богослужебного обряда была одной из наиболее актуальных. Журнал «За правдой» («*Za pravdou*»), издававшийся епископом Гораздом с 1921 года, регулярно публиковал полемические статьи по этому вопросу. Например, в январе 1922 года здесь была опубликована весьма показательная статья настоятеля Худобинской общины отца Йозефа Жидека «К исправлению богослужения».

Отец Йозеф полагал, что латинская литургия неприемлема в Чехословацкой Церкви, так как она напоминает о «нашем кровавом прошлом». Фундаментом чешского богослужения «может быть только литургия восточная. Она связана со святыми братьями Кириллом и Мефодием, и она может быть связующим звеном с нашими братьями-славянами. Она содержит неисчерпаемые сокровища христианства». При этом автор статьи выступал против прямого заимствования восточной литургии, «так как она слишком продолжительна и требует сокращения. В конце концов и Восточная Церковь предлагает свои проекты ее

сокращения, и если мы опередим ее в этом, она будет нам только благодарна»²⁴. Таким образом, отец Йозеф считал восточный обряд лишь основой для литургического творчества молодой Чехословацкой Церкви.

В том же 1922 году увидела свет статья Карела Коуделки «К построению будущей литургии Чехословацкой Церкви»²⁵. Этот автор также полагал, что основой богослужения Чехословацкой Церкви должна стать восточная литургия. При этом он предлагал пересмотреть весь богослужебный круг, унаследованный от Римской Церкви. Предполагалось, что отныне чехословацкие священники будут семейными людьми, которые не смогут «ежедневно находиться в алтаре, за исключением богослужений при отпевании и погребении своих прихожан. В Чехословацкой Церкви не будет священников-алтарников, которые бы жили только служением ежедневных месс». Приходам предлагалось совершать богослужения лишь в воскресные и праздничные дни по образцу первых христиан, которые собирались в храмы только по воскресеньям²⁶. Автор также предлагал выработать разнообразные чины мессы. Например, мессы, посвященные отдельным прошениям молитвы «Отче наш» или заповедям блаженства, мессу хвалы, мессу смирения (при общей исповеди), мессу благодарения, детскую мессу, мессы для разных времен года и так далее²⁷.

Таким образом, первая половина 1920-х годов была для православных чехов, возглавляемых епископом Гораздом, временем активного литургического творчества. Важно отметить, что это экспериментирование в области богослужения стало одной из причин конфликта между сторонниками епископа Горазда и сторонниками архиепископа Савватия. Пражская община православных чехов, считавшая себя прямой наследницей «Православной беседы», относилась резко отрицательно к литургической жизни «гораздовских» общин в Моравии. До нас дошло несколько интересных документов, показывающих насколько серьезной была эта литургическая составляющая конфликта.

Так, 18 февраля 1922 года Чешская религиозная православная община направила письмо Сербскому Патриар-

ху Димитрию, в котором утверждалось, что Чехословацкую Церковь, созданную в 1920 году, ни в коем случае нельзя считать православной: «Чехословацкая “церковь” не руководствуется каноническими предписаниями Православной Церкви, а наоборот, находится с ними в прямом противоречии, совершая богослужения на облатках и без епиклезы. Ее священники в один и тот же день в одном алтаре совершают три богослужения и троекратно причащаются — утром, в обед и после обеда. Чехословацкая “церковь” вообще не признает постов, даже перед святым причащением». Главное же обвинение заключалось в следующем: чехословацкие священники, «абсолютно не зная основ православия и не имея доброй воли его изучить, изображают его людям как что-то отсталое и для нас непригодное»²⁸.

Важно отметить, что в этом письме речь идет о Чехословацкой Церкви в целом. При этом, как известно, между ее радикальным и консервативным (православным) направлениями имели место весьма существенные различия. Поэтому остается спорной достоверность представленных в письме сведений.

Еще один интересный документ — письмо архиепископа Савватия Патриарху Димитрию от 8 сентября 1923 года. Это было время жарких споров о юрисдикции Православной Церкви в Чехословакии. И в этих условиях «константинопольская партия» всячески пыталась доказать, что «гораздовцы» вообще не могут быть признаны православными. Поэтому неудивительно прочесть в указанном письме о последователях владыки Горазда следующее: «Насколько нам известно, Евхаристия совершается в некоторых местах на облатках еще и доселе. Да и вообще вся Литургия совершается не по установленному и всюду в Православной Церкви употребляющемуся чину святого Иоанна Златоустого, а по переделке из него, по так называемому “проекту” Литургии, где самочинно одно выпущено, другое вставлено, иное предоставляется на произвол служащему и так далее. Такое обращение с Литургией неприемлемо для православного сознания, воспитанного в послушании Святой Церкви и Церковному Преданию, а не в духе протестантствующего самоволия,

которое, начавшись с малого, может затем прийти и до великого. Есть и другие особенности, отличающие это течение от Православия: совершение миропомзания не по православному чину сразу после крещения, а по католическому обряду над взрослыми, и непременно Епископом. И так далее»²⁹.

В адрес епископа Нишского Досифея сторонники архиепископа Савватия высказывали обвинение в попытке создать «реформированное православие» и использовании для этой цели чехов в качестве «подопытных кроликов»³⁰.

Интересно отметить, что на рубеже 1923–1924 годов, когда среди сторонников владыки Горазда обсуждался план возможного выхода из Чехословацкой Церкви и соединения с Чешской религиозной православной общиной (во главе с архиепископом Савватием), мораване высказывали опасения, что такое слияние с Пражской общиной ограничит свободу их литургического поиска. 3 ноября 1923 года отец Йозеф Жидек писал епископу Горазду, что в случае соединения с Чешской православной общиной, «мы были бы вынуждены отказаться от каких бы то ни было экспериментов»³¹.

Так что конфликт между сторонниками епископа Горазда и руководством Чешской религиозной православной общины в Праге в определенной степени был обусловлен и различным видением пути дальнейшего литургического развития чешского православия.

В этой связи нам представляется необходимым правильно понять замысел святителя Горазда. Он выступал за то, чтобы бывшие чешские католики, принявшие православие, *постепенно* осваивали восточную литургическую традицию. Исходя из этого, владыка выработал особую миссионерскую концепцию, получившую поддержку со стороны Сербской Православной Церкви.

Следует вспомнить, что еще в Меморандуме Чехословацкой Церкви, направленном в адрес Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви 3 сентября 1920 года, чехословацкое духовенство выдвигало как одно из условий присоединения к православию сохранение прежнего (то есть западного) богослужебного устава до тех

пор, пока не будут выработаны новые богослужебные книги, молитвы и обряды³². В своем ответе на Меморандум, направленном в Прагу в марте 1921 года, Архиерейский Собор Сербской Церкви благословил использование в богослужении чешского языка, но подчеркивал, что новые богослужебные книги должны быть одобрены высшей церковной властью. Не вызывало возражений и временное сохранение западного обряда. Предлагалось лишь в чине Евхаристии исключить все несогласное с учением Православной Церкви³³.

Эту свою позицию Сербская Православная Церковь подтверждала и в последующие годы. Например, в распоряжении Сербского Священного Синода от 17 (4) февраля 1923 года (№ 235) говорилось, что от чехов, переходящих в православие, необходимо требовать безоговорочного принятия православного вероучения. В отношении же литургической жизни считалось возможным сохранение западного обряда, за исключением тех его элементов, которые не соответствуют православному учению³⁴.

Интересно отметить, что эту позицию поддержал и митрополит Антоний (Храповицкий). В письме епископу Горазду от 14 (1) марта 1925 года он писал, что считает правильной его тактику постепенного введения в богослужение элементов восточного обряда: «Я высоко ценю обряды и святыя каноны церковные, но именно поэтому очень хорошо понимаю, что эти исторически сложившиеся вещи не могут быть приняты единовременно»³⁵.

С начала 1924 года в моравских общинах в употребление была введена литургия святого Иоанна Златоуста в редакции епископа Горазда³⁶. В богослужении впервые появились просфоры. Было введено каждение храма после проскомидии и перед великим входом³⁷. В чине литургии были опущены малые ектении и ектения об оглашенных. С этого же времени владыка Горазд стал активно вводить в церковную жизнь практику народного пения. Для этого был издан в ограниченном количестве сборник текстов литургии в стихотворном чешском переводе. Песнопения исполнялись всеми верующими в сопровождении фисгармонии³⁸.

Вершиной литургического развития чешского православия в 1920–1930-е годы стал выход в свет «Народного сборника молитв и богослужебных песнопений Православной Церкви»³⁹. Эта книга, составленная епископом Гораздом и потому получившая в народе название «Гораздов сборник», была издана в 1933 году. Можно сказать, что и по сей день она остается основной богослужебной книгой Православной Церкви в Чешских землях.

«Гораздов сборник» стал воплощением выше охарактеризованной миссионерской концепции. Святитель Горазд не стремился перевести на чешский язык все и сразу. Он считал необходимым медленное, но уверенное освоение православного литургического предания, чтобы таким образом духовенство и миряне «проникали в дух и внутреннее построение отдельных священнодействий и текстов и так с течением времени освоили православие во всем его духовном богатстве»⁴⁰.

После небольшого предисловия в сборнике было помещено наставление о повседневной жизни христианина, согласно Евангелию. Затем приводились основные православные молитвы: утренние, вечерние, в продолжение дня, перед и после Причащения и т.д. Далее был помещен календарь с указанием чтений Священного Писания на каждый день, перечень неподвижных праздников и памятных событий на каждый день. За календарем следовал список православных святых в алфавитном порядке. После этих вводных частей в сборнике был помещен самый обширный (670 страниц из 750) и ценный его раздел. В нем содержались литургические песнопения. При этом богослужебный раздел имел ряд особенностей. Во-первых, здесь указаны не только песнопения, исполняемые от лица верующих, но и молитвы, читаемые священнослужителем. Опущены лишь указания служебника, касающиеся действий священника и диакона. Во-вторых, тексты всех песнопений приведены сразу же с нотами. В-третьих, в тех чинопоследованиях, где это возможно, указывается вариант их совершения без священнослужителя. Последнее обстоятельство диктовалось реальным положением дел в приходах. Таким образом, сборник является книгой,

которая может использоваться как духовенством, так и простыми прихожанами.

В «Гораздовом сборнике» содержатся чины вечерни, литургий святых Иоанна Златоуста и Василия Великого и обедницы. Во всех них имеются определенные упрощения. Так в чине вечерни приводится лишь одна стихира на «Господи, воззвах» с догматиком, и одна на стиховне с богородичном. В будние дни предполагается исполнение на вечерне воскресных стихир соответствующего гласа. Также и в седмичные дни Великого Поста на вечерне исполняются стихиры минувшего воскресного дня. На полных литургиях существенно сокращено пение тропарей и кондаков по входе с Евангелием. Заметно упрощен чин Литургии Преждеосвященных даров.

Из утренних богослужений в сборнике помещены лишь сокращенный порядок совершения Рождественской и Пасхальной утрени, а также утрени Великой Пятницы. Чины других утренних богослужений в сборнике отсутствуют. Здесь также помещены чины молебнов, венчания, погребения и панихиды. Кроме того, в сборник вошли 42 чешских внелитургических песнопения религиозного содержания.

Интересно отметить, что большинство образцов гласовых мелодий написаны для сборника самим епископом Гораздом. Из русской богослужебной традиции им были заимствованы три тропарных напева, один стихирный и семь прокименных. Четырнадцать же гласовых мелодий являются оригинальными.

Мы не зря так подробно описали содержание «Гораздова сборника». Как сказано, он и по сей день остается наиболее употребимой богослужебной книгой в Чехии и Моравии. В этой связи интересно отметить мнение самого епископа Горазда об изданном им сборнике. Владыка считал эту книгу «лишь временным пособием» и предполагал в последствии, «когда она выполнит свою задачу», подготовить к изданию «более совершенный и полный сборник»⁴¹.

Святитель Горазд положил немало сил на укрепление и распространение православного богослужения в Чешских землях. Чтобы помочь верующим освоить «Народный

сборник», он регулярно посещал общины и проводил здесь систематические занятия по православной литургике⁴².

Таким образом, к концу 1930-х годов в общинах Чешско-Моравской православной епархии сложилась определенная традиция совершения богослужения. Главные ее черты — сокращенность основных чинов по сравнению с предписаниями устава, использование григорианского календаря (включая западную пасхалию), народное пение в храмах. Интересно, что владыка Горазд старался разработать некоторые оригинальные обряды, соответствующие духу православного богослужения и в то же время отвечающие чешской национальной традиции. В личной библиотеке владыки⁴³ сохранился машинописный текст составленного им обряда пострижения волос для юношей. Видимо, этот обряд должен был заменить привычную для бывших католиков конфирмацию. При этом основанием для введения нового богослужебного чина послужило житийное сообщение о подобном пострижении волос, совершенном в детстве над святым князем Вячеславом Чешским⁴⁴.

К сожалению, эволюционное развитие чешского православия было прервано второй мировой войной. В 1942 году святитель Горазд был расстрелян, а деятельность Православной Церкви в Имперском протекторате Богемия и Моравия запрещена, что, естественно, стало серьезным ударом по чешскому православию.

Возрождение православия началось сразу же по окончании войны. Насколько важны были для Чешско-Моравской епархии выработанные здесь литургические обычаи можно видеть из того, что в решениях Епархиального собрания от 8 ноября 1945 года переход в юрисдикцию Московской Патриархии признавался возможным лишь при условии сохранения в Чешских землях богослужебных традиций, сложившихся «при епископе Горазде, которые, не противореча Священному Преданию Православной Церкви, в то же время соответствуют потребностям чешского народа»⁴⁵.

Делегация Чешской Православной Церкви посетила Москву в январе 1946 года. Переговоры по вопросу ее перехода в состав Московской Патриархии велись 11 и

14 января. При этом литургическому вопросу было уделено особое внимание. 11 января утром делегация отслужила молебен на чешском языке в храме Воскресения Христова в Сокольниках. 12 января в присутствии Святейшего Патриарха Алексия I была также отслужена Божественная литургия святого Иоанна Златоуста в домово́й Патриаршей церкви. Совершал ее протоиерей Честмир Крачмар, а пели остальные члены Чешской делегации. 13 января чешское духовенство участвовало в литургии в Богоявленском Патриаршем кафедральном соборе. После литургии члены делегации совершили панихиду у гробницы Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского). Все эти богослужения должны были показать, что литургическая жизнь Чешской епархии вполне соответствует православной традиции. И действительно, как сообщал «Журнал Московской Патриархии», Святейший Патриарх Алексей «одобрил и служение, и пение чехов». Журнал также отмечал, что «чешские напевы панихиды имеют много общего с нашими напевами и присутствующие в храме богомольцы легко улавливали смысл молитв, произносимых на чешском языке»⁴⁶.

В «Определении об условиях приема Чешской Православной Церкви в состав Московской Патриархии», подписанном Святейшим Патриархом Алексием 14 января 1946 года, гарантировалось сохранение в Чешской Церкви форм церковной жизни, которые были введены епископом Гораздом с согласия Священного Синода Сербской Церкви. При этом Определение рекомендовало Чешской Православной Церкви отказаться от западной пасхалии и перейти на восточную, которой придерживается Русская Церковь⁴⁷.

19 мая 1946 года в Прагу прибыл архиепископ Елевферий (Воронцов), возглавивший Экзархат Московской Патриархии в Чехословакии⁴⁸. Весьма характерно, что уже в своем первом отчете, отправленном в Москву 20 июня, владыка Елевферий уделил особое внимание литургической жизни Православной Церкви в Чешских землях. Вот что он, в частности, сообщал в Патриархию о чешском православном богослужении: «Службы совершаются только в праздники; даже в Праге в единственной церкви

св. Кирилла и Мефодия ежедневной службы нет. Чин богослужений составлен на чешском языке Епископом Гораздом и очень сокращенный. Накануне праздников «всенощная» не служит, а только краткая вечерня (20 минут); литургия идет 1,5 часа. В архиерейской службе отсутствуют наиболее торжественные моменты: встреча архиерея, облачение его на середине церкви, каждение на малом входе, благословение народа (в мантии) после литургии и проводы архиерея. Вследствие этого, я полагаю, храм плохо посещают... Соборные служения почти отсутствуют. Все как-то бледно, буднично, холодно. Русские, привыкшие к продолжительным, благолепным службам, красиво и торжественно обставленным, в чешские церкви поэтому почти не ходят, тем более, что в них служат по новому стилю... По своем прибытии в Прагу, увидев все это, я в частном порядке поднял вопрос перед местным духовенством об ежедневных службах, о придании им больше торжественности и красоты и пр., указывая на то, что в католических храмах все это заведено, и этим они привлекают к себе верующих. Но мне ответили в том смысле, что это здесь «не принято», что епископ Горазд, устанавливавший богослужебный чин, любил скромность и часто служил один без священников и без диакона, и тут так привыкли, и если будем изменять что-либо, то чешские православные поймут это в смысле нарушения их церковной жизни, а им обещано Московской патриархией, что все эти формы будут им оставлены без изменения; а что касается церковной красоты и торжественности, то «все это нужно иметь в душе», и что короткими службами чехи очень даже довольны... В богослужении чехов нет истовости, торжественности, привычной русским красоты и теплоты. Чешское духовенство не стремится своему богослужению придать все эти качества, считая все это «византизмом» и крепко держится своих форм и обычаев... Русские избегают ходить в чешский храм, считая, что там не изжит дух католицизма, или, вернее, протестантизма, а чехи не ходят в русский храм потому, что, по их мнению, там много лишнего, совсем не нужного. Русские косо поглядывают на того, кто ходит в чешскую церковь, и наоборот»⁴⁹.

Таким образом, богослужебные обычаи православных чехов заметно отличались от русских литургических традиций. Из слов владыки Елевферия видно, что само представление чехов об идеале православного богослужения во многом было прямо противоположным взгляду, укоренившемуся в Русской Церкви.

Весьма непростым был исторический путь чешского православия во второй половине XX века. В условиях социалистического государства, проводившего атеистическую политику, стало практически невозможным литургическое развитие Церкви. Достаточно сказать, что в течение 23 лет (с 1959 по 1982 годы) власти не позволяли избрать правящего архиерея на Оломоуцко-Брненскую кафедру⁵⁰. А именно эта епархия была оплотом православия среди этнических чехов и главным регионом миссионерской деятельности владыки Горазда. В результате в Церкви наметились не только постоянное сокращение числа верующих, но и определенный упадок литургической жизни. В этой ситуации «Гораздов сборник» сыграл особую роль. Его простота и доступность позволили сохранить традиции чешского богослужения, но при этом сборник из временного пособия превратился в основную богослужебную книгу. И по сей день не существует чешских переводов Октоиха, Миней и Триодей в полном объеме. В чешских храмах богослужение в основном совершается по «Гораздову сборнику».

Последнее обстоятельство обуславливает и характерные особенности современного чешского православного богослужения. Во-первых, оно остается значительно сокращенным по сравнению с предписаниями Типикона. Во-вторых, утренья практически не совершаются. Обычным является совершение вечерни накануне воскресных и праздничных дней, а в сам день праздника — литургии. В-третьих, в Православной Церкви в Чешских землях сосуществуют три богослужебных календаря — юлианский, новоюлианский и григорианский. Решение о совершении богослужений по тому или другому стилю принимается на уровне прихода. Поэтому в Чешской республике православные верующие даже Пасху празднуют не одновременно: часть приходов по западному

календарю, часть — по восточному. При этом наиболее распространенным является все же новоюлианский календарь, в соответствие с которым неподвижные праздники отмечаются по западному календарю, а подвижные — по восточному. Именно такая практика служения принята в обоих кафедральных соборах (в Праге и в Оломоуце). Полностью юлианский календарь сохраняется лишь в храмах русской традиции (например, Успенский храм на Ольшанском кладбище в Праге, домовый храм святителя Николая в Дейвице, храмы Московской юрисдикции в Карловых Варах и при Посольстве Российской Федерации в Праге). Последовательно «старого стиля» придерживается также храм святого Вацлава в Брно, благодаря своему настоятелю протопресвитеру Иосифу Фейсаку. В последние годы, в связи с притоком в Чехию рабочих из Закарпатья, появились приходы, следующие карпаторосским литургическим традициям. Таковым является, например, храм Благовещения Пресвятой Богородицы в Праге. Здесь сохраняется юлианский календарь. Во время богослужения практикуется народное пение закарпатским распевом.

Совершение всенощных бдений в Чехии можно встретить, пожалуй, лишь в указанных храмах русской традиции. Богослужение в них совершается на церковно-славянском языке по книгам, изданным в России.

Особая практика служения принята в женском монастыре в Вилемове. Поскольку большинство насельниц монастыря румынки, здесь используются румынские, славянские и чешские богослужебные тексты. Фактически богослужение является многоязычным. Например, на утрени тропари могут петься по-чешски, кафизмы читаться по-румынски, а канон — по-славянски.

В храме святого Вацлава в Брно в богослужении также используются элементы разных богослужебных традиций. Утреня совершается на церковно-славянском языке с народным закарпатским пением. За литургией поет чешский хор. Часть песнопений литургии исполняется по-чешски, часть — по-славянски.

В кафедральном соборе святых Кирилла и Мефодия в Праге накануне воскресных дней совершается славян-

ская великая вечерня. В сам же воскресный день — чешская литургия по «Гораздову сборнику».

С середины 1990-х годов Православная Церковь в Чешских землях переживает заметный количественный рост. Он обусловлен не только обращением в православие чехов, но и указанным процессом притока эмигрантов из стран бывшего Советского Союза. Среди же этнических чехов наблюдается неуклонный процесс падения интереса к религии. Современная Чехия может быть названа атеистической страной. По последней переписи населения более 60 процентов граждан Чешской республики признали себя неверующими⁵¹. Так что среди православных значительную часть составляют сегодня русские, украинцы и карпаторосы. И потому облик чешского православия претерпел сегодня существенные изменения. Нельзя не заметить, что наиболее многочисленными являются приходы, сделавшие ставку на окормление формирующейся в стране православной диаспоры. Особую роль, которую играют в современной церковной жизни Чехии выходцы из бывшего СССР, признают и иерархи Православной Церкви Чешских земель и Словакии⁵².

Зачастую эмигранты, воспитанные в традициях русского православия, приезжая в Чехию, приходят в недоумение, видя совершенно иную богослужебную жизнь в местных храмах. При этом нередко случается откровенное неприятие чешского богослужения, значительно сокращенного и упрощенного по сравнению с практикой Русской Церкви. И лишь знание того непростого пути, который прошло чешское православие в XX веке, позволяет правильно оценить его литургическую жизнь. Фактически, мы имеем дело с уникальным случаем перехода нескольких десятков тысяч человек из Римско-католической Церкви в Православную. При чем этим людям удалось творчески усвоить восточную литургическую традицию, выработав свой особый чин богослужения. К сожалению, дело, начатое святителем Гораздом, остается незавершенным. И те формы церковной жизни, которые сам святитель считал временными и несовершенными, фактически стали устоявшейся нормой. В этой ситуации для чешского православия актуальной остается задача

дальнейшего освоения восточного литургического предания и обогащения своей богослужебной жизни, что является одним из прямых заветов епископа-мученика Горазда.

Примечания

¹ Подробнее см.: *Христофор, архиепископ Пражский и Чешских земель*. Истоки Православной Церкви в Чехии. В: Церковно-исторический вестник. № 9. М., 2002. С. 146–153.

² *Grigorič Vladimír*. Pravoslavná církev ve státě Československém. Praha, 1928. S. 42.

³ *Троицкий С.* Православие, уния и католичество у славян и румын в Австро-Венгрии. С. 85.

⁴ *Grigorič V.* Op. cit. S. 47.

⁵ *Müller Vaclav, dr.* Náboženské poměry v československé republice. Praha, 1925. S. 84.

⁶ *Grigorič V.* Op. cit. S. 49.

⁷ Мše Pravoslavná svatého Jana Zlatoústého. K tisícileté památce úmrtí sv. Methoděje, arcibiskupa moravského, s českým překladem vydal Josef Rank. Praha, tiskem Dra Edv. Grégra, 1885.

⁸ Liturgie sv. Basilia Velikého a sv. Jana Zlatoústého. Praha, Dr. Edv. Grégr, 1888.

⁹ Akafisty k Pánu Ježíši Kristu a Přesvaté Bohorodici. V Praze, 1888.

¹⁰ Kanón veliký svatého Ondřeje, arcibiskupa Kretského. V Praze, Dr. Edv. Grégr, 1889.

¹¹ *Grigorič V.* Op. cit. S. 40.

¹² Liturgie sv. Jana Zlatoústého s přílohou zpěvů při liturgii sv. Basilia Velikého a troparů svátečních, s některými kondaky pro smíšený sbor. V Praze, Dr. E. Grégr, 1889.

¹³ Boží Liturgie svatého otce našeho Jana Zlatoústého. Petrohrad, Synodální tiskárna, 1911.

¹⁴ Stanovy Československé obce pravoslavné v Praze. Nákladem vlastním. Tiskem Al. Koníčka na Kr. Vinohradech. S. 18. По сообщению В. Григорича, община была зарегистрирована 17 февраля 1920 года. *Grigorič V.* Op. cit. S. 50.

¹⁵ *Grigorič V.* Op. cit. S. 52.

¹⁶ *Kryštof (Pulec), arcibiskup*. Arcibiskup Sawatij a dějiny Pravoslavné církve Východního Slovenska a Podkarpatské Rusi. В: Pravoslávny teologický zborník. Č. XXIII/8. Prešov, 2000. S. 125.

- ¹⁷ *Grigorič V.* Op. cit. S. 174.
- ¹⁸ *Šuvarský Jaroslav.* Biskup Gorazd. Praha, 1979. S. 114–116.
- ¹⁹ Český misál. Praha, 1919.
- ²⁰ *Episkop Gorazd.* Izveštaj o desetogodišnjem radu Svetom Arhijerejskom Sinodu Srpske Pravoslavne Crkve u Beogradu (Ep. Br. 626/31, 23 septembra 1931 g.) S. 9. Archiv pravoslavne cirkve Olomouc (далее — APCO). Slozka «Srbská církev».
- ²¹ *Šuvarský Jaroslav.* Biskup Gorazd. S. 170.
- ²² *Episkop Gorazd.* Izveštaj o desetogodišnjem radu. S. 10.
- ²³ Там же. S. 11.
- ²⁴ *Židek Jos.* K bohoslužebné úpravě. B: Za pravdou. Roč. II (1922). Č. 3. S. 20–21.
- ²⁵ *Koudelka Karel.* K stavbě budoucí liturgie cirkve československé. B: Za pravdou. Roč. II (1922). Č. 10–14.
- ²⁶ Za pravdou. Roč. II. Č. 12. S. 78.
- ²⁷ Za pravdou. Roč. II. Č. 13. S. 82.
- ²⁸ APCO. Slozka «Srbská církev 1922–1925».
- ²⁹ APCO. Slozka «Srbská církev 1922–1925».
- ³⁰ *Grigorič V.* Pravoslavná církev v Republice československé. Praha, 1926. S. 83.
- ³¹ APCO. Slozka «Židek — Gorazdovi 1924».
- ³² Полный текст Меморандума см. в: *Grigorič V.* Pravoslavná církev ve státě Československém. Praha, 1928. S. 88–90.
- ³³ Полный текст ответа см. в: *Grigorič V.* Op. cit. S. 97–98.
- ³⁴ Za pravdou. Roč. VI (1926). Č. 39. S. 154.
- ³⁵ Приведено в обратном переводе с чешского по: Za pravdou. Roč. VI (1926). Č. 39. S. 155.
- ³⁶ *Šuvarský Jaroslav.* Biskup Gorazd. S. 169.
- ³⁷ Там же. S. 170.
- ³⁸ *Episkop Gorazd.* Izveštaj o desetogodišnjem radu. S. 10.
- ³⁹ Lidový sborník modliteb a bohoslužebných zpěvů pravoslavné cirkve. Praha, 1933.
- ⁴⁰ *Мужик М.* Литургический труд владыки Горазда. В: Ежегодник Православной Церкви в Чехословакии. Прага, 1967. С. 43.
- ⁴¹ *Aleš Pavel, Prof. ThDr., protojerej.* Psal se rok 1933 a slavil se svatek svatého Václava, knížete a mučedníka českého. B: Pravoslavný kalendář 2003. Ročenka s kalendářem a duchovním čtením. Praha 2002. S. 102.
- ⁴² Там же. S. 104.
- ⁴³ Ныне библиотека хранится в Епархиальном управлении Оломоуцко-Брненской епархии в городе Оломоуце (Чешская республика).

⁴⁴ См., например: *Obrazová Pavla, Jan Vlk. Maior Gloria. Svätý kníže Václav. Praha — Litomyšl: Paseka, 1994. S. 37.*

⁴⁵ См.: *Бурега В. В. Чехословацкая Православная Церковь: путь к автокефалии. 1945–1951. В: Власть и Церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 (Дискуссионные аспекты). М., 2003. С. 205.*

⁴⁶ Журнал Московской Патриархии. 1946. № 1. С. 14–15.

⁴⁷ *Vopratný Gorazd. Pravoslavná cirkev v Československu v letech 1945–1951. Brno, 1998. S. 44–45.*

⁴⁸ Там же. С. 53.

⁴⁹ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 6991, оп. 1, д. 19, л. 204–207.

⁵⁰ *Aleš Pavel, Prof. ThDr. Pravoslavná cirkev u nás. Pregľad dejinnej cesty. Preložil Mgr. Ján Zozuľak. Prešov, 1998. S. 70–71.*

⁵¹ Итоги переписи. В: Деловая Прага. 7 июля 2001 года.

⁵² См., например, интервью архиепископа Пражского Христофора в: Встреча. Православный студенческий журнал. № 1, 2002. С. 34–37.

IV МЕЖДУНАРОДНАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ВЫСТАВКА-ЯРМАРКА

«РАДОСТЬ МОЯ, ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ!»

Нижний Новгород, Выставочный центр «Нижегородская ярмарка»

6–11 мая 2005 года

С 2003 года в Нижнем Новгороде по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в павильонах выставочного центра «Нижегородская ярмарка» проходит международная православная выставка «Нижегородский край — земля Серафима Саровского». Ее небесным покровителем был избран великий русский Святой, встречавший каждого путника словами: *«Радость моя, Христос Воскресе!»*.

Выставка продолжает традицию Нижегородской ярмарки, столь знаменитой в конце XIX и начале XX века. С 2003 года она является важным событием в жизни Русской Православной Церкви. Выставка представляет панораму духовной жизни, современного служения и социальной работы 32 епархий Православной Церкви, собирая под свою сень ежегодно более 130 участников. Интерес к выставке со стороны администрации Нижнего Новгорода и Приволжского Федерального округа говорит об общественной значимости служения Русской Православной Церкви и светских организаций, связанных с Православием. Работа выставки и культурные события в ее рамках получают широкий резонанс в прессе и на телевидении.

Главным духовным событием Четвертой международной выставки-ярмарки является представление чтимой иконы преподобного Макария Желтоводского, чья жизнь и подвиги тесно связаны с Нижегородским и Костромским краем, где он основал две иноческие обители. Эта святыня будет представлена на поклонение всем верующим в специально устроенной часовне.

В рамках выставки пройдут культурные мероприятия, связанные с 60-летием Победы России в Великой Отечественной войне и Пасхой Христовой.

Организаторы выставки:

- Нижегородская епархия РПЦ;
- ВЗАО «Нижегородская ярмарка»;
- Выставочная компания «Узорочье»;
- Православная справочно-информационная газета «Возглас».

Выставка проходит при поддержке Совета Российской Федерации, Государственной Думы, Администрации Президента Российской Федерации, Правительства России, Аппарата Полномочного представителя Президента в ПФО, Администрации Нижегородской области, Администрации г. Н. Новгорода, Законодательного собрания Нижегородской области, Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению, Синодального отдела по работе с ВС и МВД Русской Православной Церкви.

На экспозиции выставки традиционно будут представлены иконы и церковная утварь, предметы церковного обихода, колокола, православная литература, предметы быта, аудио- и видео-материалы, декоративно-прикладные изделия, церковные ткани и шитье, одежда и предметы авторской работы. Посетители выставки смогут ознакомиться со святынями и деятельностью православных приходов и монастырей разных епархий. Одним из интересных направлений экспозиции станет раздел «Пасхальная трапеза». Монастыри, приходы, светские организации поделятся рецептами праздничной кухни, представят посетителям выставки выпечку, мед, конфеты, восточные сладости. Впервые в рамках выставки пройдет дегустация меда и конкурс «Пасхальная чайная — 2005», в рамках которого участники и гости выставки смогут оценить искусство приготовления пасхальных куличей и других традиционных блюд.

Организаторами выставки будет предложена посетителям обширная культурная программа, в которой примут участие поэты, писатели, художественные коллективы и авторы-исполнители православной песни. Четвертая международная православная выставка-ярмарка послужит подготовкой к проведению Фестиваля авторской православной песни в Нижнем Новгороде, в ходе которой состоится его презентация с участием авторов-

исполнителей — «Победный глас Руси Святой». В программе мероприятий: ставшие традиционными лекции «Школы трезвения», конкурс работ флористов «Цветы России», презентация и показ одежды нижегородских модельеров «И в пир, и в мир, и в добрые люди», встречи с молодежными просветительскими организациями, демонстрация фильмов, просмотр театральных постановок.

По всем вопросам Вы можете связаться
с представителями Оргкомитета:

в Москве

(095) 203-36-56; 203-87-74; 203-37-74

в Нижнем Новгороде

(8312) 13-28-11

