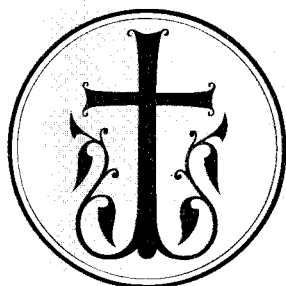


№ 1 (4) 1998



Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

Святейший Патриарх Московский и всея Руси **АЛЕКСИЙ II**

О МИССИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Митрополит Смоленский и Калининградский **КИРИЛЛ**

БЛАГОВЕСТИЕ И КУЛЬТУРА

**О ВЫХОДЕ ГРУЗИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
ИЗ ЭККУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ**

Архимандрит **КИПРИАН (Керн)**

АНГЕЛЫ, ИНОЧЕСТВО, ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

Иеромонах **ИЛАРИОН (Алфеев)**

СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ И БОГОСЛУЖЕНИЕ

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 1 (4) 1998

Журнал издается Отделом внешних церковных сношений
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл —
главный редактор
Протопресвитер Виталий Боровой
Архимандрит Елисей (Ганаба)
Иеромонах Иларион (Алфеев) — заместитель главного редактора
Священник Всеволод Чаплин
А.С.Бувеский
Е.А.Карманов
В.А.Кучумов
И.В.Соловьев — выпускающий редактор

Адрес редакции:

113191 РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22
Отдел внешних церковных сношений
Редакция журнала "Церковь и время"

Телефакс +7-095-230-26-19

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

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Святейший Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ II</i> Обращение к читателям журнала	5
--	---

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ</i> От главного редактора	6
--	---

МИССИЯ ЦЕРКВИ

<i>Святейший Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ II</i> О миссии Русской Православной Церкви в современном мире	8
--	---

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ</i> Благовестие и культура	15
---	----

НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В ДОКУМЕНТАХ

От редакции	35
-------------------	----

Обращение Архиерейского Собора ко всем верным чадам Русской Православной Церкви от января 1990 г.	38
---	----

Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 3 апреля 1990 г.	40
---	----

Послание Поместного Собора от 7—8 июня 1990 г.	48
--	----

ПРАВОСЛАВИЕ И ИНОСЛАВИЕ

От редакции К вопросу о выходе Грузинской Православной Церкви из экуменического движения	54
--	----

Протоиерей Василий Кобахидзе Выход Грузинской Православной Церкви из экуменического движения	55
Архиепископ Сухумский и Абхазский Даниил Грузинская Православная Церковь и экуменизм	64
Сообщение для прессы Встреча делегаций Русской и Грузинской Православных Церквей 10—12 марта 1998 г.	72

БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА

А. А. Алексеев Перевод Священного Писания в культурно-историческом освещении	74
Иеромонах Иларион (Алфеев) Преподобный Симеон Новый Богослов и православное богослужение	90
Преподобный Симеон Новый Богослов Избранные гимны	125

РУССКОЕ БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Архимандрит Киприан (Керн) Ангелы, иночество, человечество. К вопросу об ученом монашестве	135
--	-----

БИБЛИОГРАФИЯ

И. В. Соловьев Человек Церкви	154
--	-----

Основанный в 1991 году и возобновляемый ныне научно-богословский и церковно-общественный журнал "Церковь и время" призван стать периодическим печатным органом, который объединит усилия богословов, историков Церкви, религиозных публицистов. Журнал рассчитан на широкий круг читателей, включающий в себя всех тех представителей православной интеллигенции, которым небезразличны судьбы Русской Православной Церкви и Отечества.

Верю, что журнал сможет также стать прочным связующим звеном между Церковью и светским обществом, пребывающим сегодня в духовных исканиях и испытывающим нужду в постоянном живом контакте с церковной наукой. Публикация материалов, свидетельствующих о пути, пройденном Русской Православной Церковью в XX столетии, в том числе и в последние годы, материалы по святоотеческому наследию, серьезные богословские статьи, работы по истории Церкви, переводы, хроника основных событий из жизни Русской Православной Церкви и ее связей с христианским миром, аннотации новейших изданий по богословской и церковно-исторической тематике, ценнейшие документы из архива ОВЦС Московской Патриархии — все это, без сомнения, способно привлечь внимание современного взыскательного читателя. Кроме того, я выражаю надежду на то, что журнал найдет своего читателя в светских кругах российского общества, поможет далеким от Церкви людям обрести веру в Христа, без чего не представляется возможным возродить величие нашей Родины.

Сегодня, в преддверии Великого юбилея 2000-летия пришествия в мир Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, для нас особенно очевидна потребность в этом новом периодическом церковно-общественном издании, ибо с его помощью мы должны строить и возрождать здание веры, всегда памятуя о духовных корнях нашего Отечества.

От всего сердца желаю благословенных успехов авторскому коллективу журнала "Церковь и время", ибо "труд ваш не тщетен перед Господом" (1 Кор. 15:58).

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ
АЛЕКСИЙ II

ОТ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Вниманию читателя предлагается возобновляемый после вынужденного перерыва научно-богословский и церковно-общественный журнал "Церковь и время". Журнал, основанный в 1991 году, был изначально задуман как периодический печатный орган Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата и увидел свет сразу после исторических перемен в жизни страны.

Его новизна заключается прежде всего в характере поставленных перед ним основных задач: журнал был призван стать связующим звеном между Русской Православной Церковью и секулярным обществом, что, естественно, предполагало два направления деятельности — научно-богословское и церковно-публицистическое.

Сегодня мы вновь приступаем к выпуску журнала "Церковь и время", сохраняя при этом преемственность целей и общих принципов работы. Вместе с тем, мы не можем не учитывать особенностей положения Русской Православной Церкви в современной России, которая в последние годы все чаще смотрит на Церковь как на влиятельную общественную силу, считается с ней и, естественно, предпринимает попытки лучше ознакомиться с ее жизнью. Когда Церковь молчит, остается закрытой для внешнего мира, это порождает всевозможные ложные слухи и абсурдные домыслы. В подобной ситуации от имени Церкви начинают говорить разного рода самозванцы, авантюристы, некогда активные сторонники богоборцев, ныне неожиданно для всех и для себя сменившие политическое знамя на церковную хоругвь и переложившие на церковный язык привычные им лозунги.

Журнал рассчитан на широкий круг читателей, в том числе клириков Русской Православной Церкви, монашествующих, мирян, как уже нашедших свое место в Церкви, так и пока невоцерковленных. Нам бы хотелось сделать журнал интересным, живым, информативным и вместе с тем — научным. Несмотря на то, что журнал "Церковь и время" издается силами сотрудников Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, мы менее всего хотели бы придать изданию чисто ведомственный характер. Пользуясь случаем, я хотел бы пригласить к сотрудничеству с нашим изданием ученых богословов, патрологов, историков Церкви в надежде на то, что совместными усилиями мы сможем помочь Русской Пра-

вославной Церкви и светскому обществу взаимно узнать друг друга.

Мы предполагаем периодически публиковать в журнале материалы, содержащие информацию о жизни Русской Православной Церкви, ее недавней истории. Мы будем печатать избранные доклады, речи и выступления Святейшего Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ II, видных иерархов Русской Православной Церкви, синодальные документы по церковно-общественным проблемам, аналитические статьи сотрудников ОВЦС МП, посвященные взаимоотношениям Церкви и общества, взаимоотношениям с другими Поместными Православными Церквями и с инославным миром.

Заметное место в журнале будут занимать публикации по богословию, библеистике, патристике, церковной истории. Жизнь Церкви неотделима от ее богословия, и нам представляется особенно важным подчеркнуть эту живую и неослабевающую связь.

Журнал будет систематически публиковать наиболее интересные и редкие архивные документы, относящиеся к истории Русской Православной Церкви в XX в. В раздел "Архив" войдут также неопубликованные по сей день материалы из архива ОВЦС МП, которые, надеюсь, прольют свет на некоторые малоизвестные события нашей истории последних десятилетий и положат конец сплетням и пересудам, наполнившим в последнее время антицерковные издания.

Хотел бы в заключение выразить надежду на то, что журнал будет способствовать преодолению существующего пока барьера между Церковью и светским обществом. И здесь мы рассчитываем на понимание и поддержку со стороны наших потенциальных и доброжелательных читателей.

**ПРЕДСЕДАТЕЛЬ
ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СНОШЕНИЙ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА,
МИТРОПОЛИТ СМОЛЕНСКИЙ И КАЛИНИНГРАДСКИЙ
КИРИЛЛ**

МИССИЯ ЦЕРКВИ

Святейший Патриарх Московский и всея Руси
АЛЕКСИЙ II

О МИССИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

**Речь на торжественном акте
по случаю присвоения ученой степени
доктора богословия *honoris causa*
Тбилисской Духовной Академии**

Ваше Святейшество,
Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства,
досточтимые отцы, братья и сестры!

Для меня является особой честью присвоение мне докторской степени в Тбилисской Духовной Академии, славной своими богословскими традициями, и я воспринимаю это событие не как признание моих личных заслуг на ниве богословской учености, но прежде всего как высокую оценку со стороны Грузинской Церкви богословского подвига и всей духовно-созидательной работы Русской Православной Церкви в последние годы.

В сегодняшнем выступлении я хотел бы остановиться на том, что составляет мою особую заботу как пастыря, богослова и Первоиерарха — возрождению миссионерского служения Русской Православной Церкви. Эта тема является, наряду с вопросами богословского и религиозного образования, одной из ключевых в нынешний нелегкий период возрождения церковной жизни в России.

Необходимость возрождения миссии в Русской Православной Церкви вызвана сегодня не только внутренней потребностью церковного организма, но и состоянием общественной жизни, в которой, применительно к данной теме, я бы выделил два аспекта.

Во-первых, это сложное духовно-нравственное состояние нынешнего общества. В России происходит трудный, но необходимый переход от прежней идеологической и социально-экономической системы к нормальному укладу жизни. А наряду с этим имеет место и трансформация всего национального и культурного самосознания народов наших государств. Старое отмирает, а новое еще не вполне родилось. В этих условиях, особенно, если иметь в виду более чем семидесятилетнюю оторванность народа от его исконных духовных традиций, многие люди мировоззренчески растерялись, оказались в духовном вакууме. Такие люди составляют едва ли не большинство членов общества, и это весьма заботит Церковь, ибо вакуум неизбежно будет заполнен, и мы уже видим, как он заполняется разного рода влияниями, разрушительными для человеческой личности и для всего народа. Особенно тревожит нас то, что в условиях такого вакуума катастрофически падает уровень нравственного состояния людей, что в значительной степени провоцируется волной пропаганды агрессии, вражды, ненависти, насилия, бессовестной порнографии, преступного образа жизни.

Второй аспект поднятой проблемы — это деятельность некоторых инославных Церквей, а также религиозных сект и движений, которые на общем фоне недостаточной осведомленности населения, пользуясь религиозной жадью людей, привлекают в свои ряды все новых и новых членов. В последние годы на исконной территории нашей Церкви резко усилилась прозелитическая деятельность инославных Церквей и религиозных объединений, нехристианских религий, а также различных сект, среди которых есть и так называемые тоталитарные, разрушающие психическое здоровье общества. Эта деятельность является деструктивной всегда, когда она направлена на людей, крещенных в Православии или связанных с ним историческими корнями. Здесь же необходимо сказать о том, что работа инославных, нехристианских и псевдорелигиозных миссий, прежде всего зарубежных, является одной из причин приоритетного возрождения и развития православной миссии в церковной жизни.

Оставаясь верной традиции Древней Неразделенной Церкви и продолжая дело апостольского служения, Русская Православная Церковь свидетельствовала о Христе даже “до края земли” (Деян.1:8), распространяя Благую весть о Слове Жизни. Миссио-

нерские свершения нашей Церкви, размах ее просветительского подвига и активности — от Польши и Балтики на западе до Аляски и Калифорнии на востоке, от Мурманска и Камчатки на севере до Причерноморья, Средней Азии и Китая на юге — потребовали величайшего напряжения всех духовных сил, использования материальных ресурсов и вовлечения большого количества людей. Миссия Русской Церкви развивалась и процветала благодаря самоотречению и самопожертвованию тех ее членов, которые решились посвятить свою жизнь апостольскому служению.

Имена русских миссионеров заслуженно входят в число величайших миссионеров христианского мира. Назову хотя бы имена святителя Стефана Пермского, преподобного Трифона Печенегского, отцов и подвижников Русской Фиваиды — монахов Валаамского и Соловецкого монастырей, особенно преподобного Германа Аляскинского, который стал по сути основателем Православной Церкви в Америке. Хорошо известны труды св. равноапостольного Николая, архиепископа Японского, благодаря которому Православная Церковь появилась на японских островах. Апостолом Америки был также святитель Иннокентий, впоследствии митрополит Московский, а апостолом Алтайского края — архимандрит Макарий (Глухарев).

Успеху миссионерской деятельности Русской Церкви со второй половины XIX века содействовало Православное Миссионерское Общество, созданное в 1865 году по инициативе митрополита Московского Иннокентия, который и стал первым председателем этого Общества. Задачей Общества было содействие миссиям и их труженикам, а также общая координация миссионерских усилий Церкви. Большое значение для стимулирования и направления миссионерской активности Церкви имели Всероссийские Миссионерские Съезды — в Киеве в 1908 году, в Казани и Иркутске в 1910 году.

В это же время, то есть со второй половины XIX и в начале XX века, началось весьма успешное и динамичное развитие внутрицерковного движения за объединение миссионерской деятельности с просветительной и школьно-образовательной работой среди широких масс простого народа на миссионерских территориях.

Эта миссионерская и просветительная деятельность Церкви была прервана революцией 1917 года, когда все мы, по слову пророка, “от

руки Господней приняли вдвое за все грехи свои" (Ис.40:2). Для Церкви наступило время 70-летнего вавилонского пленения, когда миссия ее заключалась не в открытой проповеди Христа вне стен храма (что было невозможно), но в свидетельстве о Христе, которое стало личным подвигом ее членов — подвигом, закончившимся для многих исповедничеством и мученичеством.

Теперь, когда время репрессий и запретов отошло в прошлое и Церковь вновь получила возможность свободного свидетельства о Христе, необходимость возрождения миссии стала важнейшей и неотложной нашей задачей. В связи с этим мною, Священным Синодом и новообразованным Миссионерским Отделом Русской Православной Церкви, председателем которого является епископ Белгородский Иоанн, разрабатывается план восстановления миссионерской активности Русской Церкви на исторических пространствах ее канонической территории.

Первой задачей в этой связи должен быть сбор и анализ полной информации о современном состоянии миссионерского поля, входящего в область канонического и пастырского попечения Русской Церкви; о миссионерской деятельности на этом поле иностранных Церквей и религиозных объединений; о прозелитической деятельности у нас нехристианских религий; о распространении церковных расколов, разного рода лжеправославных групп и их деятельности внутри Церкви; о парарелигиозных группах, эзотерических культах и сектах, прежде всего имеющих тоталитарный и авторитарный характер; наконец, о степени религиозного и конфессионального самосознания у нашего народа, о процентном соотношении между так называемыми "номинальными" и "практикующими" православными.

Все эти данные должны послужить основанием для разработки Священным Синодом нашей Церкви предложений о конкретных действиях по качественному расширению миссионерского служения ради возвещения православной веры нашему народу и нейтрализации вредных последствий враждебных Православию влияний. На базе таких предложений можно будет разработать концепцию нового общецерковного учреждения, которое стало бы специально заниматься вопросами миссии, а также изучать и исследовать более широкие вопросы церковной жизни, в той или иной степени влияющие на ее миссионерское служение. В этой

связи, несмотря на отсутствие у нас сегодня полной и систематизированной информации по поставленным вопросам, мы в настоящее время думаем о приоритетах нашей миссионерской работы и о том, как может строиться деятельность новой церковной структуры.

Отдельно скажу о проблеме, волнующей сегодня многих клириков и мирян нашей Церкви: это вопрос о приближении в миссионерских целях литургической культуры Православия к пониманию наших современников.

Преемственность церковной культуры долгие десятилетия сохранялась лишь на уровне немногочисленных общин, превращенных богоборческой властью в своего рода гетто. Большинство наших соотечественников утратило чувство преемства и развития православной культуры. В итоге употребляемые в Церкви культурные средства, относящиеся к прошлым векам, воспринимаются новообращенными или как этнографические реликвии, или, наоборот, как нечто имеющее ценность, сопоставимую с ценностью неизменных вероучительных истин.

Последнее подтверждается развернувшимися в недрах нашей Церкви спорами вокруг использования в храме славянского языка, на протяжении столетий являвшегося и остающегося языком богослужения в Русской Церкви точно так же, как византийский греческий — всегда употреблялся и продолжает употребляться в церквях Греческого Востока, а древнегрузинский — в Грузии. Славянский язык не для всех понятен: поэтому многими литургистами нашей Церкви давно уже ставится вопрос о переводе всего круга богослужебных текстов на русский. Однако попытки перевода богослужения на современный разговорный язык показали, что дело не исчерпывается только заменой одного словарного состава на другой, одних грамматических форм на другие. Литургические тексты, употребляемые в Православной Церкви, являются наследием византийской древности: даже переведенные на современный язык, они требуют от человека специальной подготовки и глубокого вслушивания в каждое слово для того, чтобы их смысл мог раскрыться верующему сердцу. Поэтому проблема непонятности богослужения не исчерпывается только вопросами языка, которые, безусловно, должны ставиться и решаться. Перед нами более глобальная, поистине миссионерская задача — научить людей понимать смысл богослужения. Ведь наши литургические тексты

могут быть величайшим средством учительного, просветительного, миссионерского служения Церкви, ибо в них — глубочайшая мудрость двадцати веков христианства.

В Церкви есть вечное и есть временное. И если догматы Православия, составляющие непоколебимое основание Церкви, неизменны, то выражение божественных истин в формах культуры, в том числе культуры литургической, с веками развивается. Развивалось оно и в нашем столетии, но вне пределов СССР, где церковная жизнь оказалась под гнетом богоборческой власти и где преемственность его как бы остановилось на 1917 году. Теперь это развитие будет продолжаться, и мы должны думать о такой организации богослужебной жизни Церкви, которая позволила бы оживить просветительный и миссионерский элемент этой жизни. В данной связи мы обратим особое внимание на труд, начатый, но не заверченный Поместным Собором 1917—1918 годов по упорядочению богослужебной практики, и доведем до конца редактирование славянских богослужебных текстов, также начатое в нашей Церкви.

Миссия Русской Православной Церкви сегодня должна быть как никогда многообразной и сопровождаться особым подходом к каждой категории людей, к которым мы обращаем свое слово. Так, миссия Церкви в крупных городах и промышленно-рабочих центрах представляет собой, помимо прочего, особый вид служения и свидетельства в рабочем и профессиональном движении, а также среди обездоленных жертв урбанизации и современной технической цивилизации. Отдельной областью миссионерского воздействия является работа Церкви с молодежью, в том числе организация богослужений и религиозных бесед для детей и подростков. Особого подхода требует миссионерское влияние Церкви на сферу культуры в сложных условиях доминирования секулярных и агностических настроений постсоветского общества и засилья пришедших из-за рубежа чуждых и враждебных Православию воззрений.

В контексте социальных, политических, национально-этнических противоречий и конфликтов в странах бывшего Советского Союза особую миссионерскую остроту приобретают вопросы вовлеченности Церкви в общественную проблематику современного мира и роль христианства в устройении народной жизни. Пря-

мое миссионерское значение имеет и отношение Церкви к проблемам экономики, экологии и социальной справедливости, наше участие в общечеловеческих усилиях, направленных на разрешение этих актуальных проблем современного мира, а также миротворческая деятельность Церкви, ее диакония по отношению к бедным и угнетенным слоям населения, беженцам, мигрантам и безработным.

Помимо этого, необходимо поставить вопрос о создании миссионерских структур в епархиях и по миссионерской работе в приходах, об участии наших верующих в повседневной диаконии, в христианском свидетельстве — как постоянно и органически существующих не только в личной жизни прихожан, но являющихся выражением их соборно-общинной церковной деятельности.

Во всей этой работе мы будем руководствоваться заветами Древней Церкви, используя богатый опыт нашего миссионерского прошлого, тщательно и бережно соотнося наши нынешние возможности и потребности с постоянной памятью о трудных годах свидетельства, о перенесенных нашим народом страданиях в после-революционное время. Наша задача — созидать такой синтез в целостной христианской культуре, который был бы творческим отображением абсолютной истины Православия в постоянно меняющейся реальности.

Ошибки прошлого, недостаточность сил, трудности и неудачи не должны смущать нас. Суровые времена, через которые недавно прошла наша Церковь, и новые испытания, через которые проходим мы сегодня, должны стать для нас школой возрождения и обновления.

Все, что происходит сейчас с Церковью и народом, мы должны воспринять как промыслительный Божий призыв: “Отложить прежний образ жизни... обновиться духом ума вашего... облечься в нового человека” (Еф.4:22-25). “Ныне, умерши для Закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве” (Рим.7:6), чтобы ходить нам “в обновленной жизни” (Рим.6:4).

И тогда снова, как в былые времена, Православная Церковь и ее миссия в обществе станут определяющим духовным фактором в истории православных народов нашей страны.

цию в конце XX века и выработать стратегию дальнейших действий по христианизации мира.

Но у нынешней конференции есть и другая тема: “Евангелие в различных культурах”. И эта тема ставит перед нами еще один блок вопросов, связанных, в первую очередь, с необходимостью диалога, которую с такой остротой осознали христианские церкви в XX веке. В какой степени христианская миссия должна быть диалогом с нехристианскими традициями? Как евангельское благовестие должно взаимодействовать с культурами разных народов? Что такое инкультурация Евангелия? Что такое вообще культура: чуждая и опасная для церковной миссии, сугубо внешняя реальность, которую мы должны коренным образом преобразовывать; некий более или менее нейтральный фон, который следует просто игнорировать; или же, напротив, культура сама может стать носительницей Евангельской проповеди даже там, где ослаб голос собственно церковных миссионеров?

1. Миссия Церкви в современном мире

Прежде чем поделиться с вами своими мыслями по этим вопросам, я хотел бы сказать несколько слов о той ситуации, в которой оказалось сегодня человечество. На протяжении многих десятилетий мир был разделен на две противоборствующих зоны, два враждебных лагеря: все развитие человеческой цивилизации происходило в контексте этого соперничества двух военно-политических гигантов. В годы “холодной войны” миллиард долларов ежедневно тратился на вооружение; был накоплен такой колоссальный арсенал военной техники, которого хватит на то, чтобы многократно уничтожить все человечество. Многим на Западе казалось, что стоит только “империи зла” прекратить свое существование, как само зло исчезнет с лица земли, наступит эра всеобщего благоденствия, мира и согласия. Думали, достаточно лишь прекратить гонку вооружений, и все проблемы будут решены.

И вот на наших глазах рухнул “железный занавес”, исчезла “советская угроза”, миллиард долларов больше не тратится на вооружение. И что же? Стало ли человечество счастливее? Наступил ли долгожданный мир? Нет, не наступил! Наоборот, мы с ужасом наблюдаем за тем хаосом, в который ввергнута Европа, за

братоубийственными войнами на территории бывшей Югославии, в Чечне, в республиках бывшего Советского Союза. Матери теряют своих сыновей на полях сражений, мирное население гибнет под бомбами, дети и взрослые подрываются на минах.

Военно-политическому кризису сопутствует крах экономики: целые регионы оказались за чертой бедности, на грани выживания. На этом фоне нас не удивляет усиливающаяся ностальгия по социалистическому прошлому в республиках бывшего Советского Союза. Люди жили, может быть, скудно, были изолированы от внешнего мира и лишены многих гражданских прав и свобод; но у них был кусок хлеба, была крыша над головой, была какая-то социальная защита, какая-то уверенность в завтрашнем дне. Сейчас многие голодают, тысячи беженцев скитаются по городам и весям некогда могущественной страны. Людям в буквальном смысле слова не на что жить: рабочим и служащим по многу месяцев не выдают и без того ничтожную заработную плату, безработные не получают социальных пособий, скудной пенсии пожилых людей не хватает не только на лечение, но даже на еду. Катастрофическими темпами растет преступность: в крупных городах люди боятся вечером выйти на улицу, замирают от страха при каждом звонке в дверь своей квартиры. У многих усиливается чувство собственной незащитности и бессилия перед лицом зла, которое так неожиданно и с такой силой обрушилось на них.

Тяжелейшие политические и экономические проблемы существуют во всех регионах мира. Достаточно упомянуть о чудовищных по своей жестокости массовых убийствах в Руанде, свидетелем которых не так давно стало все мировое сообщество, о непрекращающейся многолетней гражданской войне в Афганистане, о постоянной военной напряженности на Ближнем Востоке, несмотря на дипломатические усилия и политические консультации, направленные на разрешение кризисов. Более сорока лет человечество борется за улучшение военно-политической и экономической ситуации на планете, но парадоксальным образом ситуация не улучшается. Продолжает увеличиваться разрыв между Севером и Югом, продолжает расти пропасть между богатыми и бедными. Никакое перераспределение средств, никакие социальные программы оказались не в силах избавить человечество от нищеты, болезней, голода. В странах Азии, Африки, Латинской Америки детс-

кая смертность продолжает оставаться высокой, миллионы людей заражены СПИДом, тысячи умирают от голода. Голод в конце XX века — это вызов всему человечеству, это позор всей человеческой цивилизации!

Идеал сверхпотребительского общества, характерный для западной цивилизации, приводит к разорению планеты. Христианские церкви глубоко обеспокоены загрязнением окружающей среды, достигшим катастрофических размеров, заражением воды и воздуха отходами химического производства, уничтожением лесов и других природных ресурсов, хищническим отношением человека к флоре и фауне. Следствием всего этого являются глобальные климатические изменения, последствия которых непредсказуемы. Все это не может не тревожить христиан, которые видят в этом духовную проблему, затрагивающую самые основы взаимоотношений человека с окружающим миром, вверенным ему Богом для “возделывания” и “хранения” (Быт.2:15), а не для разорения и уничтожения. Человечество не услышало голос Божий, призывающий его беречь свой дом — землю; и теперь оно оказалось на грани всемирной катастрофы. Потоп, о котором говорит нам Библия (Быт.7), был наказанием человечеству за его грехи; вместе с тем он стал предостережением для будущих поколений: “Если не покаетесь, все так же погибнете” (Лк.13:3).

Итак, в чем причина, что лежит в основе нынешнего кризиса? Я глубоко убежден: в основе всего — *глобальный кризис личности*. Выживание человечества зависит сейчас не столько от военно-политических преобразований и экономических реформ, не столько от усилий по улучшению существующих социальных систем, сколько от духовного и нравственного состояния человеческой личности.

Кризис всякой системы имеет под собой более глубокую основу — кризис личности; и реформа всякой системы, всякой структуры, всякого социума должна начинаться с изменения самого человека. Классический спор о том, что первично — система или личность — теряет свой смысл, если мы подходим ко всему с евангельскими мерками. Иисус Христос, каким Он нам раскрывается в Евангелии, не был социальным реформатором, но был великим реформатором человеческого духа. Именно поэтому в Своей проповеди Он никогда не обращался к “системам” и “структурам”,

но всегда — к живой человеческой личности. Именно поэтому Он не призывал Своих современников к свержению римского владычества, к упразднению рабства, к перераспределению материальных средств, но говорил о духовном преображении человеческой личности, о нравственном перерождении каждого конкретного человека и всего человечества. “И познаете истину, и истина сделает вас свободными”, — говорил Он (Ин.8:32). “К свободе призваны вы, братия”, — вторил Ему апостол Павел (Гал.5:13). Речь здесь шла не о свободе в социальном плане, не о той “свободе” и не о том “братстве”, которые стали лозунгами французской революции. Речь шла об освобождении человека от рабства греху и о соединении людей в единое многомиллионное братство — Церковь, где “нет ни Еллина, ни Иудея... раба, свободного, но все и во всем Христос” (Кол.3:11).

Я никоим образом не хочу сказать, что христиане должны мириться с социальной несправедливостью или быть нечувствительными к нарушению гражданских прав и свобод. Но хочу подчеркнуть, что духовно-нравственное перерождение человечества должно быть первоочередной заботой церкви, если мы хотим оставаться верными духу евангельского учения Христа.

В мире есть немало людей доброй воли, которые отдают свою жизнь борьбе против эксплуатации человека человеком, против различных видов дискриминации; и мы высоко ценим усилия этих людей, преклоняемся перед их подвигом. Но, думается, миссия Церкви несколько иная: Церковь должна обращаться к сердцу конкретного человека, влиять на его душу, воздействовать на его разум и волю. “Спасись сам, и тысячи вокруг тебя спасутся”, — говорил русский святой XIX века Серафим Саровский. В этих словах содержится глубокая правда о том, что *спасение мира начинается со спасения отдельной человеческой личности*. Для христианства не существует безликих “народных масс”: есть живой человек, стоящий перед лицом Бога, других людей и самого себя. И от того, как определит себя каждый отдельный человек по отношению к Богу, ближним и самому себе — зависит в конечном итоге судьба всего человечества.

Поэтому тема миссии как свидетельства о духовно-нравственном наследии христианства становится для церкви темой номер один. На протяжении пятидесяти лет Всемирный Совет Церквей

говорил о конкретных вещах: о преодолении последствий второй мировой войны, освобождении от социального гнета, разоружении, прекращении расовой дискриминации, сексизма. Но не вторичные ли это вопросы? Не являются ли они следствиями неких более глубоких причин духовно-нравственного характера? И не пришло ли время выяснять эти причины вместо того, чтобы замыкаться на следствиях? Не пришло ли время обратиться к человеческой личности, вернуться к евангельскому посланию? “Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное” (Мф.3:2; 4:17). В этих словах Иоанна Крестителя и Христа — вся квинтэссенция христианской нравственности. Покаяние — *метанойа* — перемена ума, мыслей, сердца, изменение и духовное преображение человека: не в этом ли — главное нравственное послание Евангелия? Не в этом ли — выход из тупика, в который зашла человеческая цивилизация? Не об этом ли должны мы “проповедовать на кровлях” (Мф.10:27), во всеуслышание?

Мы живем в эпоху глубочайшего нравственного распада человеческой личности. Из лексикона человечества исчезает понятие личного греха, личной ответственности перед Богом. “Если Бога нет, то все позволено”, — говорит один из героев Достоевского; и, кажется, мы дожили до той эпохи, когда нравственная вседозволенность достигла своего апогея. Грех не просто легализуется: он поощряется, его пропагандируют. И в России, и во многих странах Запада средства массовой информации вовлечены в самую широкую пропаганду блуда и разврата, насилия и противоестественных половых пороков; христианские идеалы чистоты и целомудрия подвергаются систематическому и кощунственному осмеянию. Алкоголизм и наркомания становятся хронической болезнью целых поколений. Кто возвысит свой голос против этого нравственного распада, если не Церковь? И если мы собрались говорить о миссии, то не в этом ли в первую очередь наша миссия заключается?

В значительной степени нынешний кризис миссионерского и экуменического движения происходит оттого, что в нем утрачивается личностное измерение. В экуменических документах на нравственные темы жгучие нравственные проблемы человеческой личности обходятся молчанием. Но разве не в том состоит наша миссия, чтобы вслушиваться в слово Христа и учиться применять

его к современной ситуации? Может быть, разрешение извечного противоречия между миссией и диалогом и заключается в том, чтобы христиане приложили общие усилия по спасению человека. Я глубочайшим образом убежден в том, что нравственность сегодня — средство выживания человеческой цивилизации: на это и должна быть нацелена наша миссия. Недопустимо, чтобы христиане шли на поводу у “мира сего”, чтобы в угоду времени отказывались от евангельских нравственных норм. Напротив, они должны объединить свои силы в борьбе за человеческую душу и единым фронтом выступить на защиту нравственного идеала христианства. Только тогда наша миссия будет успешной, только тогда наш голос будет пророческим и сильным, только тогда наше слово услышит мир.

2. Культура как носительница Христова благовестия

Перейду к второй теме нашей встречи — теме взаимодействия Евангелия и культуры.

С середины XX столетия много говорилось о том, что для успеха миссии христианство должно использовать местную культуру, чтобы быть понятным людям данного времени и места. По определению Бангкокской Конференции 1973 г. по Всемирной миссии и евангелизации, “культура формирует человеческий голос, который отвечает на голос Христа”. Из этого делается вывод о том, что христианство должно в каждом месте принимать на себя обличье местной культуры. К концу XX века сформировалось целое богословие, развилась практика инкультурации, нередко приводящая к богословскому синкретизму, к размыванию догматических основ христианской веры.

Православные участники экуменического движения, поддерживая в принципе идею взаимодействия христианской миссии с местными культурами, с самого начала предостерегали и протестовали против попыток богословского синкретизма. Именно поэтому резко негативную реакцию вызвало шокирующее выступление пастора Чунг Хиун Киунг из Южной Кореи на Ассамблее ВСЦ в Канберре в 1991 году. Православные восприняли “действие” вызывания духов природы и предков в христианском контексте как проявление синкретизма, тогда как для некоторых участников

это был лишь вызов старому миссионерскому колониализму, который, начиная с XIX века, стремился подчинить национальные культуры стран “третьего мира” культуре Запада.

Корень проблемы, так ярко выявившийся в Канберре, видится нам в богословском понимании культуры. Безусловно, “Дух дышит, где хочет” (Ин.3:8). Но языком культуры может говорить не только Святой Дух. Именно поэтому предостерегает нас апостол: “Испытывайте духов, от Бога ли они” (1 Ин.4:1). Раннехристианская литература доносит до нас свидетельства о том, какое важное место в жизни христианских общин занимало “различение духов”. Уже апостол Павел называет это различение даром (1 Кор.12:10). Христианское неприятие греко-римской языческой культуры в этом смысле было весьма показательным: христиане отвергали не саму культуру, но языческих духов этой культуры, т.е. религиозно-этическое содержание греко-римской культуры. Собственно говоря, одной из причин гонений на христиан в те времена был их отказ поклоняться идолам, т.е. принять религиозное измерение тогдашней культуры.

Принятие или неприятие христианством элементов той или иной культуры должно основываться на некоем критерии. Для православных таким критерием является живое Предание Вселенской Церкви, которое ограждает тайну Воплощения Божия, заключенную в Писаниях, от вторжения “иных евангелий”. Отказываясь от такой защиты и игнорируя такой критерий, не становимся ли мы уязвимыми для “иных богов”, для “духов злобы поднебесных” (Еф.6:12), которые дремлют в языческих культурах, причем не обязательно туземных, но и в современных массовых потребительских, готовые проснуться и вступить в борьбу за человеческие души.

Не полемизируя с крайностями практики инкультурации, попытаюсь изложить видение проблемы взаимодействия Евангелия и культуры с несколько иной точки зрения.

Мне вспоминается посещение в далеком 1975 году древнего Кирилло-Белозерского монастыря, основанного в конце XIV века иноком-просветителем преподобным Кириллом. В советские годы монастырь был превращен в музей, что, впрочем, спасло его от разрушения и поругания, которому подверглось большинство храмов нашей Церкви. Величественная обитель, расположенная на

берегу озера среди прекрасной, девственной природы русского Севера, поддерживалась государством в добротном виде, который мог бы привлечь туристов. Однако внутри мощных монастырских стен не было души — не было молитвы, Евхаристии, проповеди священника.

Единственная в округе действующая церковь находилась далеко, где-то на другой стороне озера, на кладбище близ маленькой деревни, затерявшейся в лесах и бездорожье. Там, среди пожилых женщин, совершал богослужение пожилой священник. Ситуация эта была для тогдашней России типичной, даже символичной: Церковь была удалена в гетто, оторвана от “магистральных” направлений жизни, от культуры. Немыслимы были церковная благотворительность, выступления верующих людей в газетах или по телевидению, самостоятельная вовлеченность Церкви в общественные процессы. Да, в немногочисленных действующих храмах совершалась Евхаристия, там звучала проповедь. Но для большинства советских людей эти храмы являлись своего рода “внутренней заграницей”, пересечение рубежей которой было и опасно, и не очень то нужно.

Даже выдающиеся памятники церковной культуры, подобные Кирилло-Белозерскому монастырю, власти пытались сделать очагами антирелигиозной пропаганды или уж во всяком случае поставить на службу чисто светской культурологической идеологии. Войдя в монастырский собор, я присоединился к экскурсии. Женщина-гид рассказывала об иконах. Судя по всему, у нее и в мыслях не было проповедовать христианство. Скорее наоборот, она пыталась объяснить, что все благолепие храма было создано не благодаря, а вопреки христианству, якобы не позволявшему архитекторам и иконописцам самовыразиться в полной мере. Но волей-неволей, рассказывая об иконах, она говорила о Евангелии, и то, что она говорила, да и сами иконы, и сама архитектура храма свидетельствовали о Христе, и это свидетельство было многократно сильнее, чем накипь так называемого “научного атеизма”!

В 70-е годы власти уже не опасались возрождения религии в стране, потому что в течение 70 лет ее систематически уничтожали. Массовые расстрелы духовенства в 20—30 гг. фактически обезглавили Церковь: если до революции в Русской Церкви было более двухсот епископов, то к 1939 году на кафедрах остались

только пять; подавляющее большинство священников было расстреляно, монастыри закрыты, большинство храмов разрушено. В одном только 1937 году было закрыто 8 тысяч церквей, а к концу 1939 года по всей России осталось лишь около ста храмов. После небольшой передышки в поздние годы сталинского режима новое гонение 60-х годов, обрушилось на остатки под разглагольствования о демократии: именно тогда главный коммунист страны пообещал народу, что через двадцать лет последнего попа покажут по телевидению. Наконец, в 80-е годы, в так называемый период “застоя”, массовые гонения прекратились, но Церковь оставалась в гетто, в изоляции от общества.

И вдруг, в 1988 году, во время празднования 1000-летия Крещения Руси православное христианство вырвалось из храмов на улицы и площади городов и сел, объединило интеллигенцию и Церковь, показало, что христианская вера жива в народе. Все это ошеломило, перепугало гражданские власти, которые в состоянии шока не могли понять: откуда все это? с неба свалилось? Ведь все было сделано для уничтожения христианства: три поколения воспитывались на атеистической идеологии, которая создавала карикатурный образ Церкви. И вдруг обнаруживается, что христианская вера жива в народе.

Помню разговор с мэром небольшого российского города Вязьмы: я обратился к нему с просьбой предоставить городской спортивный стадион для празднования 1000-летия Крещения Руси. Он спросил: “Зачем вам стадион, когда вы не наберете и тысячи верующих?” Но когда в праздничной процессии приняло участие 40 тысяч, т.е. две трети городского населения, это стало духовным перерождением многих, включая самого мэра: ошеломленный, он подошел ко мне и сказал, что представить себе не мог, насколько религиозен народ, которым он управляет. Именно с 1988 года мы, православные русские люди, отсчитываем период крушения атеистической системы, который мы называем вторым Крещением Руси.

Итак, почему же атеизм проиграл? Почему государственное безбожие, семьдесят лет насаждавшееся в народе и за три поколения почти полностью уничтожившее традиционное религиозное воспитание в семьях, — потерпело сокрушительное поражение? Да, во всем этом важную роль сыграли социальные процессы, в том

числе международные, ставшие одним из факторов давления на власти. Но все-таки главным таким фактором стало другое: когда в торжествах 1000-летия, рискуя многим, приняли участие ученые, общественные деятели и миллионы простых людей, руководители страны поняли, что вера в народе жива, что россияне, пусть, может быть, никогда не бывшие внутри действующего храма, не читавшие ничего о религии и уж наверное не получившие церковного воспитания в семье, внутренне оказались христианами.

В России сложилась уникальная ситуация. В период, когда собственный голос Церкви народу был почти не слышен, Евангелие было проповедано в основном не священниками, не миссионерами, не церковной литературой. Оно было проповедано культурой, которая стала носительницей евангельского благовестия. Последнее неудивительно, ибо русская культура сформировалась под влиянием Православия. Эта некогда языческая культура, впитав в себя духовные силы Церкви, ее мировоззренческое и нравственное послание, отдавала его народу в годы, когда Церковь оказалась гонимой. О Христе свидетельствовало буквально все, что было создано за многие века культурного развития — литература, поэзия, архитектура, живопись, музыка. Религиозная традиция и религиозные искания, явно или прикровенно, продолжились даже в русской культуре советского периода. Христианское мировоззрение, церковная мудрость, библейские изречения жили в сознании народа, сохранялись в песнях, пословицах и поговорках даже тогда, когда люди совершенно забыли, откуда все это пришло в культуру.

Я уже привел в пример экскурсию в Кирилло-Белозерском монастыре, которая вылилась в проповедь христианства. Приведу еще несколько примеров. Власть не могла запретить людям читать Достоевского, хотя его и не проходили в школах. Этот великий писатель был глубоко религиозным человеком, и творчество его насквозь пронизано христианскими идеями. Наставления старца Зосимы, героя “Братьев Карамазовых”, в значительной степени заимствованы из сочинений древних Отцов Церкви, в частности жившего в VII веке христианского мистика Исаака Сирина. Вот и получалось, что сочинения Святых Отцов не издавали, Исаака Сирина достать было невозможно, а Достоевского читали и любили. Так через посредство русской культурной традиции наш народ приобщался к великому наследию святоотеческой мысли.

Любопытно, что атеистическая власть пыталась создать свою собственную версию русской дореволюционной культуры. Все, что в этой культуре было связано с церковью, старались или уничтожить, или деформировать, или истолковать на атеистический лад. Например, стихотворение Пушкина “Пророк”, представляющее собой поэтическое изложение библейского рассказа о призвании пророка Исаии, истолковывали так, будто речь в нем идет о призвании революционера на классовую борьбу. Хоровые произведения Бортнянского, написанные на слова из богослужебных текстов, исполнялись светскими хорами без слов; нередко для подобного рода музыки писались новые тексты “нейтрального” содержания — о весне, о природе, о птицах и т.д.

Но вынуть из русской культуры ее христианскую сердцевину не удавалось никакими средствами. Даже в советское время у поэтов, писателей, композиторов, кинорежиссеров религиозные мотивы были сильны. Творчество этих людей не вписывалось в рамки “социалистического реализма”. Читая даже прошедшие цензуру книги русских писателей советского периода, смотря даже купированные фильмы, поражаешься потрясающему заряду в них подлинной человечности, искания высшей Истины.

Нельзя не отметить также и того, что к христианству приобщались и через западноевропейскую культуру, которая тоже пронизана религиозными мотивами. Слушая “Страсти по Матфею” Баха или “Мессию” Генделя, созерцая “Сикстинскую Мадонну” Рафаэля или “Пьету” Микеланджело, невозможно было не узнать о Христе, не соприкоснуться — хотя бы в опосредованной форме — с евангельским благовестием.

Итак, христианская культура оказалась сильнее всех усилий, направленных на уничтожение религии. И в этом — наш ответ на теорию и практику инкультурации. *Не инкультурация христианства, но христианизация культуры* — вот в чем состоит цель христианской миссии по отношению к культуре. Культуру нельзя использовать тактически: *культура должна стать носительницей Христова благовестия*. Культура может быть христианизированной даже на фоне доминирующих в общественном поле нехристианских начал. Это свойственно не только советской и постсоветской России: во многих странах мира, где безрелигиозное общество заявило о себе как о безусловном авангарде жизни,

на глубине культурного сознания религиозность остается, и вся культура — не только прошлая, но и настоящая — протестует и противостоит обмирщению, материализму, антикультуре, тем самым свидетельствуя о Христе.

Но что мы понимаем под культурой? Латинский термин “культура” происходит от слова “культ” (cultus), которое означает как “почитание”, “служение”, так и “возделывание”, “обработка”. Семантика слова указывает как на религиозные корни культуры, так и на ее воспитательное значение в жизни человека. Бог сотворил человека и установил с ним живую связь, основанную на почитании и служении; он “поселил его в саду Эдемском, чтобы возделывать и хранить его” (Быт.2:15). Речь идет о том, что человек призван возделывать окружающий мир, хозяином которого он является, а также о культивировании, возделывании самой человеческой личности благодаря постоянному живому присутствию Бога в жизни человека. Культура должна быть сотворчеством Бога и человека, со-трудничеством, совместной деятельностью по воспитанию человеческой личности, по сохранению и возделыванию окружающей среды.

Итак, мы говорим о культуре как средстве духовного и нравственного возрастания человека. Если формы культуры и искусства не содействуют духовному росту, а наоборот, способствуют разжиганию страстей, инстинктов, распаду человеческой личности — это псевдоискусство, антикультура, которая не может быть союзницей Церкви. Подлинная культура должна не высвободить в человеке дионисийское начало, о котором говорили античные философы, но возвышать человека, одухотворять его, приближать к Богу. В буйстве страстей, в бунте человека против мира, гармонии, бытия и Бога рождается не только антикультура: рождается антихристианство. Мы вправе спросить: не так ли действует дьявол? не его ли присутствие ощущается в некоторых современных формах культуры, таких, как “тяжелый рок”, погружающий человека в мрачные бездны страсти?

Любая антикультура, в каком бы месте и в какое бы время она ни рождалась, всегда является антихристианством. Говоря так, хотел бы подчеркнуть, что я не являюсь ни ретроградом, тоскующим по культуре прошлого, ни противником новых форм и явлений современной культуры самих по себе. Важна не форма,

а содержание (хотя первая не может в той или иной мере не отражать последнего). Я убежден, что Церкви не следует слепо гоняться за новыми веяниями в культуре, подстраиваясь под них, однако она не должна и огульно отвергать их, оставляя современные формы культуры на откуп язычеству.

Сегодня миссия Церкви — борьба за человека, “против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных” (Еф.6:12). Вызволить человеческую личность из объятий антикультуры, антихристианства, вернуть ее к Богу — вот та неотложная задача, которая стоит сегодня перед нами.

3. Миссия и прозелитизм

Я хотел бы коснуться еще одной проблемы, приобретающей особую остроту в связи с происшедшими и продолжающимися происходить переменами в странах Восточной Европы — проблемы прозелитизма. В своих размышлениях я буду опять же исходить из наиболее близкого мне контекста — из вчерашней и сегодняшней российской действительности.

В последние три десятилетия существования советского режима Русская Православная Церковь, несмотря на жесткое ограничение религиозных свобод, имела постоянную живую связь с христианами других конфессий. Экуменические контакты развивались прежде всего внутри СССР, где христиане разных конфессий мирно уживались друг с другом. Солидарность перед лицом общего противника сплачивала всех нас — православных, католиков, протестантов: только так можно было выжить в условиях атеистического режима. Но экуменические контакты становились все более прочными и на международном уровне. Советское правительство 60—80-х гг. боялось влияния Церкви на народ, боялось и широкой экуменической деятельности; тем не менее, нам стали разрешать выезды за границу и участие в экуменических встречах, когда поняли, что отсутствие представителей Русской Церкви на подобных встречах усилит на Западе разговоры о притеснении религии в СССР.

Одним из достижений нашей церковной дипломатии было то, что нам удалось добиться разрешения властей на вступление во

Всемирный Совет Церквей. Атеистические руководители государства не могли не понимать, что авторитет Русской Церкви в мире благодаря ее участию в ВСЦ возрастет, тем не менее на это пошли. Власти разрешали также проводить на территории СССР миротворческие конференции, в которых участвовали христиане их разных стран мира. Благодаря этому о ситуации, в которой находилась Русская Церковь, узнавали в мире — несмотря на то, или вопреки тому, что ее представители вынуждены были отмалчиваться, когда их спрашивали о действительном положении дел. Тема положения религии и Церкви в СССР обретала все более прочное место в повестке дня международных христианских организаций: через хельсинский процесс к ней было приковано внимание мировой общественности. Внешняя деятельность Русской Православной Церкви, ее взаимодействие с христианским миром были одним из факторов, усиливавших авторитет Церкви, и косвенно содействовавших крушению государственного атеизма.

Международная христианская солидарность была не последней причиной того, что Церковь в Советском Союзе не удалось полностью разгромить. В самые трудные годы поддержка христиан из-за рубежа помогала Церкви в ее борьбе за выживание. Мы глубоко благодарны тем христианам, которые в трудные времена проявили солидарность с нами и не дали безбожным силам разгромить нашу Церковь. Мы благодарны тем, кто помогал нам, присылая или привозя в нашу страну, нередко с большим риском для себя, Библии и другую религиозную литературу, которая затем размножалась при помощи “самиздата” — мощной подпольной издательской сети. Мы благодарны братьям-христианам за поддержку, которую чувствовали на протяжении всех этих долгих и трудных лет.

С наступлением религиозной свободы мы ожидали, что эти связи будут еще более развиваться, что инославные христиане поддержат нас в новой, не менее трудной ситуации, в которой мы оказались. Перед Православной Церковью в России неожиданно распахнулись двери самых широких религиозных свобод, открылось огромное поле внутри страны для миссионерской деятельности. И мы искренне надеялись, что в этой деятельности нас поддержат.

Но наши надежды не оправдались. Как только в СССР открылась свобода для миссионерской деятельности, начался крестовый

поход против нас: к нам ринулись полчища миссионеров, которые считают Россию и другие республики бывшего Советского Союза необъятной миссионерской территорией. Они действуют так, будто здесь не существует поместной Православной Церкви, будто здесь вообще не было провозглашено Евангелие. Не потрудившись не только приобщиться к наследию русской культуры, но даже и выучить русский язык, они начали свою проповедь, во многих случаях ориентированную не на Христа и Евангелие, а на то, чтобы оторвать наших верующих от их традиционной Церкви и привлечь в свои общины. Может быть, эти горе-миссионеры искренне убеждены, что имеют дело с варварами-язычниками, и не догадываются о том, что культура нашего народа была создана христианством, что христианство сохранилось кровью мучеников, исповедников, мужеством иерархов, богословов и мирян, отстоявших свою веру.

Миссионеры из-за границы пришли с долларами, покупая людей на так называемую гуманитарную помощь, на обещания отправить кого-то за границу учиться или отдыхать. Русская Церковь сейчас как бы оправляется после долгой болезни, встает с ослабленными мышцами, и казалось бы, собратья-христиане должны поддержать ее и помочь в ее собственном миссионерском служении. На самом же деле они вступили в борьбу с этой Церковью, словно боксеры на ринге — с накачанными мускулами, хорошо подготовленные — и стали наносить по ней удары. Десятки миллионов долларов составляют годовой бюджет некоторых миссионерских организаций, ринувшихся на нашу землю. Они покупают теле- и радиоэфир, максимально используют свои экономические и финансовые возможности для покупки людей.

Все это привело к почти полному разрыву экуменических отношений, складывавшихся на протяжении предыдущих десятилетий, к неприятию абсолютным большинством населения всей этой деятельности, которая оскорбляет национальные и религиозные чувства людей, потому что игнорирует духовно-культурную традицию народа. В массовом сознании людей, в большинстве своем не имеющих религиозного образования, не делается различие между воинствующими миссионерами, о которых идет речь, и просто людьми другой веры, другой конфессии. Для многих в современной России “неправославный” — это тот, кто пришел разрушать ду-

ховное единство народа и православную веру, это духовный колонизатор, правдами и неправдами отрывающий народ от церкви.

То, что происходит в России и других странах бывшего “восточного блока”, можно назвать экуменической катастрофой конца XX века, во многом перечеркнувшей те неимоверные усилия, которые предпринимались в течение сорока лет на экуменическом поприще. Причем в прозелитизме на нашей территории замешаны не только секты, но даже наши партнеры по экуменическому движению, в том числе некоторые церкви-члены ВСЦ.

Хотел бы сказать со всей ясностью: *экуменизм и прозелитизм несовместимы*. Несовместимы миссия и духовное порабощение, проповедь Христа и насилие над совестью человека, евангельское благовестие и подкуп людей.

Мы сейчас с глубокой болью видим, как миссионеры из-за рубежа создают свои структуры за наш счет и тем свидетельствуют о чем угодно, только не об экуменической солидарности. Можно сказать, что экуменическая работа ныне блокируется безудержным “натиском на Восток”. Но что еще страшнее — падает доверие к христианскому свидетельству в секулярном мире, который наблюдает за конкуренцией, враждой и взаимными нападками различных христианских сообществ.

Прозелитизм — это не узко религиозное явление, связанное с неверным пониманием миссионерских задач. Прозелитизм — это факт вторжения другой культуры, пусть тоже христианской, но складывавшейся по своим законам, имеющей свои истории и традиции. Вторжение это идет по старым схемам миссии времен колониализма. Присутствует стремление не просто открыть людям Христа, причем людям, исповедующим христианство более тысячи лет, но и переделать всю их культуру на западный лад.

Очевидно, что и речи быть не может о совместном свидетельстве христиан разных конфессий в условиях неуважения к религиозным традициям и культурам друг друга. Мы призываем ВСЦ со всей серьезностью отнестись к проблеме прозелитизма, способствовать предотвращению новых разделений, болезненных и трудноизлечимых. Новые разделения в христианском сообществе тем более недопустимы, что все мы живем в век стремительной секуляризации мирового сообщества и глобализации его культуры через установление мировых систем связи, компьютерных сетей, теле-

коммуникаций и, наконец, общего рынка. Если Церкви не проявят особой активности в христианизации этого общества, то они рискуют оказаться на обочине жизни, иностранцами в своей собственной стране. Это тем более реально, что технологическое общество уже ищет пути для удовлетворения своих духовных потребностей и, к сожалению, находит его не в вере в Господа нашего Иисуса Христа, а в развитии таких наук, как психоанализ, социальная психология, сексология, с одной стороны, и в увлечениях “новыми религиозными движениями” и сектами, которые сознательно хотят подменить собой христианство.

Миссионерская ситуация, складывающаяся в России и республиках бывшего Советского Союза, выглядит тупиковой. Выход из тупика, однако, есть. Он заключается в том, чтобы в основу миссии положить фундаментальный принцип древнехристианской экклезиологии — *принцип Поместной Церкви*, основанный на том, что Церковь данного места несет полную ответственность перед Богом за свой народ. Игнорировать Поместную Церковь — означает раскалывать целое на части, раздирать хитон Христов. Миссионерские усилия из-за рубежа должны осуществляться в каждом месте в качестве *поддержки и помощи* местной Церкви или местным Церквам. На этом же принципе должна основываться вся миссионерская стратегия XXI века.

Священномученик Киприан Карфагенский писал по поводу церковных расколов своего времени: “Кто же столь нечестив и вероломен, кто настолько заражен страстью к раздорам, что почитает возможным или дерзает раздирать единство Божие — одежду Господню — Церковь Христову?” Этот вопрос может быть адресован и в наши дни всем, кто действует в ущерб Поместным Церквам: они отрывают верующих от Церкви и отлучают себя от всемирного содружества христиан. Святой Киприан ясно говорит, что эти люди — враги Церкви и христианской веры: “Какое же соблюдает единство, какую любовь хранит или о какой любви помышляет тот, кто, предавшись порывам раздора, рассекает Церковь, разрушает веру, возмущает мир, искореняет любовь, оскверняет таинство? ...Да ведь он вооружается против Церкви, противодействует Божественному строительству, он враг алтаря, возмутитель против жертвы Христовой, изменник в отношении веры, в отношении благочестия, святотатец...”

Эти слова, сказанные в III веке, не утратили своей актуальности. В конце XX века мы должны констатировать, что деятельность сектантов и раскольников по разрушению единства Церковей продолжается. И эта деятельность не есть христианская миссия: это духовное колонизаторство. Наша неотложная задача — избавиться от колонизаторских привычек, выработать новый подход к миссии, или, вернее, вернуться к апостольскому и древнецерковному пониманию миссии не как порабощения и покупки людей, но как их освобождения от тьмы язычества и приобщения к свету Христовой истины. XX век был временем великого крушения колониальных режимов, освобождения целых народов, стран и регионов от иноземного владычества, от ига чужеродных культур. Но должна быть сокрушена и колониальная идеология, в том числе на церковно-миссионерском уровне. Ведь для многих народов Южного полушария на протяжении столетий христианизация означала прежде всего европеизацию и разрушение их традиционной культуры как низменной и языческой.

Дорогие братья и сестры! Описанная выше реальность, актуальная и для национального, и для глобального уровня, ставит существенные вызовы для отдельных Церквей, для общехристианского братства и для всей человеческой цивилизации. Мы видим, как греховное, демоническое начало, действуя в мире в том числе и на поле, обычно именуемом культурной сферой, приводит к нравственному кризису личности, который, в свою очередь, ведет к глобальному кризису цивилизации. Если мы спасем человека, мы спасем и культуру, и цивилизацию, и наше общее будущее.

На наших глазах совершается исполнение апокалиптических пророчеств, происходит распад человеческой личности, происходит массовый отход от основополагающих норм морали. Торжество злых сил в мире может привести к духовной смерти человечества. Но есть в человеческом сообществе и “удерживающий теперь” (2 Фес.2:7): это не закон, не государство, не социальные структуры. Это — добро, выраженное, в частности, через христианизированную культуру. И плоды этого добра мы видим повсюду в мире, в том числе в России, где милостью Божией воссоздаются многие тысячи храмов и сотни монастырей, где миллионы людей вновь обретают подлинно христианизированную культуру.

Отвечая на эту реальность, всем нам, всему мировому христианскому братству необходимо более широко и более смело осознать нашу миссию. Нужно разглядеть апостольские истоки бескомпромиссного стремления преобразить жизнь окружающего нас мира. Один мой собрат, русский епископ, лет пятнадцать назад был вызван к местному чиновнику, отвечавшему за атеистическую работу, который сказал ему: “Почему вы собираете детей на рождественскую ёлку? Это не ваши функции, вам надлежит удовлетворять религиозные потребности”. Очевидно, имелось в виду исполнение треб для пенсионеров... Так вот, этот епископ ответил: “Моя религиозная потребность — изменить мир”. Нам надо проникнуться таким же пониманием нашего миссионерского служения, даже если по-человечески мы не имеем шанса на успех, как по-человечески не имели его и апостолы Христовы. Но их миссия оказалась успешной и преобразила мир, потому что они шли единым фронтом, объединяя, а не разъединяя людей. И произошло чудо: там, где люди действовали в единстве, Христос действовал вместе с ними.

Наша миссия — это миссия “единой надежды”, миссия ради спасения, ради духовного преображения человечества и каждого конкретного человека, ради Царствия Божия в сердцах людей. Если мы будем идти за Христом, не оглядываясь, если будем выступать единым фронтом, поддерживая друг друга, тогда Господь поддержит нас и даст нам новые силы, вдохнет новый дух во всемирную христианскую миссию. Только так сможем мы воссоздать дух Христов в отпавших от Церкви, в теплохладных и ищущих. Только так сможем мы войти в новое тысячелетие как духовно сильная цивилизация, знающая, зачем она существует.

НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В ДОКУМЕНТАХ

От редакции

Мы начинаем публикацию официальных документов Русской Православной Церкви, отражающих ее позицию в отношении наиболее важных проблем современной общественной жизни.

К сожалению, нередко в адрес Церкви раздаются упреки в том, что она молчит, не выражает свою позицию по тем проблемам, которые реально беспокоят общество. Такие утверждения весьма далеки от истины. Наша Церковь на протяжении последних десяти лет неоднократно высказывала свой голос, чтобы выразить отношение к тому, что происходило и происходит в жизни страны, общества и государства. К сожалению, средства массовой информации, за редчайшим исключением, не публикуют эти официальные документы. Церковные же издания в минувшее время пережили не самый лучший период своей истории, нередко они выходили с большим опозданием и не всегда, к сожалению, включали в себя публикацию официальных документов. Создалось, действительно, весьма странное положение, когда достаточно активная позиция Церкви по отношению к современным общественным проблемам практически не находила отражения на страницах газет и журналов.

Знакомясь с публикуемыми документами, читатели поймут, что на протяжении последних десяти лет наша Церковь была весьма активна — так активна, как, может быть, никогда ранее. Церковь четко высказывала свою позицию по основным проблемам современности. Редакция выражает надежду на то, что публикация этих документов поможет членам Церкви и всем тем, кто интересуется отношением Церкви к общественным проблемам, составить справедливое мнение о позиции священноначалия Русской Православной Церкви в переломный момент отечественной истории.

Мы начинаем публикации с Обращения Архиерейского Собора ко всем верным чадам Русской Православной Церкви от января 1990 года. Напомним, что этот Собор был созван Священным Синодом в связи с обострением межнациональных и межконфессиональных отношений в

отдельных регионах страны. Действительно, в 1989 году вспыхнул конфликт между православными и греко-католиками на Западной Украине. В том же году произошли кровавые межнациональные столкновения в Узбекистане и Закавказье. Все эти межнациональные и межконфессиональные конфликты потрясли общественную жизнь страны. И Церковь, сознавая опасность этих конфликтов для гражданского мира и целостности государства, созвала экстренный Архиерейский Собор, который и обратился к церковной Полноте.

Публикуемое далее Заявление Священного Синода от 3 апреля 1990 года представляет собой церковный документ совершенно особого значения. Ничего подобного ранее ни Синод, ни Архиерейские Соборы не издавали. Документ свидетельствует о том новом курсе, который приняла Церковь в начале 1990 года. Суть этого курса заключалась в том, чтобы, во-первых, определить свою позицию перед лицом быстро меняющейся политической ситуации, сохранить мир и единство Церкви, сформулировать главные проблемы, которые волнуют Церковь и наметить пути ее преобразования. В документе, в частности, сообщается о создании Специальной Комиссии Священного Синода по возрождению религиозно-нравственного воспитания и благотворительности. На эту комиссию была возложена ответственность за разработку плана таких преобразований в Церкви, которые могли бы послужить решению насущных проблем, вставших перед Церковью в области религиозного воспитания и социального служения. Как известно, результатом работы этой комиссии явилось создание специальных Синодальных отделов, взявших на себя решение этих сложных задач.

Изданный восемь лет тому назад документ и сегодня не потерял своей злободневности. В нем содержится, в частности, обращение к тем, кто уже в то время с удивительной легкостью выносил суд над священнослужителями, которые были предметом насмешек, открытых притеснений или скрытого давления, но которые в трудные годы в меру разума и сил своих стремились сохранить верность своему призванию. Документ, наконец, содержит в себе ясную и принципиальную оценку внутрицерковного положения, открытую критику в адрес правительства и, в частности, Совета по делам религий, предложения, направленные на коренные, принципиальные изменения церковно-государственных отношений. Напомним, что документ был написан в далеком уже 1990 году, когда власть, к которой обращала свое слово Церковь, имела еще все возможности в очередной раз противопоставить себя Церкви и заглушить ее голос.

Поместный Собор Русской Православной Церкви, состоявшийся 7—8 июня 1990 года, избрал Патриархом Московским и всея Руси митрополита Ленинградского и Новгородского Алексия. Это историческое событие сопровождалось принятием от имени Поместного Собора Послания ко всей Полноте Русской Православной Церкви, в котором конкретизируются и развиваются основные положения, сформулированные на Поместном Соборе 1988 года, на Архиерейских Соборах 1989 и 1990 годов, а также изложенные в Заявлении Священного Синода от 3 апреля 1990 года. Послание свидетельствует о том, что Русская Православная Церковь прочно взяла курс на развитие и обновление своей внутренней церковной жизни, на то, чтобы оказывать посильное влияние на перемены, происходящие в жизни общества и государства, укреплять в народе православную веру и служить нравственному возрождению.

Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ

О Б Р А Щ Е Н И Е
АРХИЕРЕЙСКОГО СОБОРА
ко всем верным чадам
Русской Православной Церкви

Благодать и мир вам да умножатся.
(2 Петр. 1:2)

Возлюбленные о Господе братья сестры!

В эти переломные для истории нашего многонационального Отечества дни мы, архиереи Русской Православной Церкви, собравшиеся в граде Москве, обращаем к вам свое пастырское слово.

Общественное пробуждение, охватившее все края нашей необъятной страны, обнаружило многие беззакония, творившиеся в прошлом на многострадальных землях населяющих ее народов. Жертвами этих беззаконий стали не только миллионы честных, преданных своей Родине людей, но и целые нации, чьи естественные интересы были грубо попораны.

И вот теперь, в новых условиях возросшей общественной активности, застарелые болезни, многие годы загонявшиеся вглубь, дали о себе знать, что привело в некоторых местах к актам насилия, жертвами которых чаще всего становятся беззащитные люди, вся вина которых состоит в их национальной принадлежности. Наша религиозная совесть не может мириться с этим, о чем Предстоятель Русской Православной Церкви Святейший Патриарх Пимен вместе с представителями других христианских Церквей и религиозных объединений Советского Союза заявил в декабре прошлого года.

Однако имеется опасность, что бедствия, подобные тем, что мы наблюдали в Узбекистане и в Закавказье, могут произойти и в краях, населенных народами, верующая часть которых в своем подавляющем большинстве принадлежит к Русской Православной Церкви.

С горечью мы должны свидетельствовать об обострении ситуации в западных областях Украины, где процесс нормализации положения католиков восточного обряда используется экстремистскими группами для разжигания межконфессиональной напряженности, где попираются права православных общин, насильственно изгоняемых из своих храмов.

Мы с глубокой тревогой отмечаем, что в церковную ограду проникают далекие от веры Христовой и Святой Церкви лица, вносящие угрозу ее единству. Нередко они находят приверженцев и среди нестойкого духовенства, идущего на раскол с Матерью-Церковью, как это недавно имело место в тех же районах Западной Украины.

Мы решительно заявляем, что Русская Православная Церковь, на протяжении тысячелетия являясь любящей матерью для своих многонациональных чад, всегда свято хранит завет Апостола о том, что во Христе Иисусе “нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного” (Гал. 3:28), и осуждает любую проповедь вражды, насилия и национальной исключительности.

Мы призываем вас, возлюбленные чада нашей Православной Церкви, сторониться всех, кто сеет вражду между народами, ибо они делают дело диавольское.

Более семидесяти лет тому назад, когда нашу землю раздирали междоусобные брани, Предстоятель Русской Церкви святой Тихон, Патриарх Московский, высказал мысль, которую мы считаем нужным напомнить ныне:

“Никто и ничто не спасет Россию от нестроений и разрухи, пока правосудный Господь не преложит гнева Своего на милосердие, пока сам народ не очистится в купели покаяния от многолетних язв, а через то не “возродится духовно в нового человека, созданного по Богу в праведности и святости истины” (Ефес. 4:24)”.

И сейчас мы призываем всех верных чад Православной Церкви к покаянию и усердной молитве, ибо верим, что молитвой, освобожденной из греховного плена силой духа, можно преодолеть нестроения и скорби, посетившие наше Отечество. Именно поэтому мы призываем каждого верующего к особой молитве за Церковь и Отечество и благословляем, дабы отныне во всех храмах Московского Патриархата на сугубой ектении произносились следующие прошения:

— О еже милостивым оком призрети на Святую Свою Церковь и соблюди Ю невредиму и непребориму от ересей и нестроений и миром Своим оградити, молимся тебе, Спасителю наш, скоро услыши, и милостивно помилуй.

— О еже примирити разделения среди народов Отечества нашего и силою Святаго Духа обратити всех на путь мира и братолюбия, рцем вси: Господи, скоро услыши, и милостивно помилуй.

— Давый заповедь Твою нам еже любить Тебе, Бога нашего, и ближняго своего, сотвори, да ненависть, вражда, обиды и прочая беззакония

прекратятся, истинная же любовь и мир Твой да царствуют среди народов Отечества нашего, молимся Тебе, Спасителю наш, скоро услыши, и милостивно помилуй.

Обращаясь к вам с призывом творить сугубую молитву об умиротворении и прекращении межнациональных конфликтов, мы просим каждого в меру сил своих добрым словом и делом служить примирению людей, помня заповедь Христову: “Блаженны миротворцы; ибо они будут наречены сынами Божиими” (Мф. 5:9).

Мы заканчиваем это пастырское обращение словами молитвы:

И ныне призри, Всеблагий Владыко, на верных людей Твоих. Дажь им духа премудрости и разума, вложи в сердца их дух страха Божия, дух благочестия и ревности о славе Имени Твоего Святого. Огради их от всяких искушений, соблазнов и разделений, да союзом любви к Тебе, своему Владыце, и друг ко другу связуемы, непреткновенно совершат дело служения своего в созидании Церкви Православныя яко Единого Тела Христова. Аминь.

ЗАЯВЛЕНИЕ СВЯЩЕННОГО СИНОДА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Возлюбленные о Господе архипастыри, пастыри и все верные чада Русской Православной Церкви!

В нашей жизни наступило время, когда каждому необходимо осознать свою ответственность перед Господом за нашу Мать-Церковь и ее историческую судьбу.

Стремительные перемены, происходящие в стране, не обошли стороной и Церковь, поставив ее перед лицом серьезных вызовов. Десятилетиями искусственно отделявшаяся от народа, во многом изолированная от общественной жизни, теперь Она обращает на себя пристальное внимание различных общественных сил и течений. Нередко эти силы и эти течения, находясь в состоянии ожесточенной полемики противоборства, хотели бы видеть Церковь среди своих союзников и иметь ее поддержку в своем

понимании целей и задач духовного, политического, социального и экономического преобразования страны, решения межнациональных проблем. Призванные быть хранителями церковного Предания, руководствуясь заветами святителя Тихона, Патриарха Всероссийского, и других исповедников Христовой веры нашего столетия, мы решительно заявляем: Православная Церковь не может встать на сторону тех или иных групповых или партийных интересов или связать свою судьбу с тем или иным политическим курсом. Будучи Матерью всех своих верных чад, она всех их, независимо от их политических воззрений, объемлет любовью, требуя от них чистоты православной веры и верности своему христианскому призванию. Именно эта позиция дает ей право давать нравственную оценку происходящим событиям и волнующим наше общество проблемам, руководствуясь исключительно Словом Божиим и сохраняемым ею Апостольским Преданием.

Одна из таких острых проблем, касающаяся межнациональных отношений, побудила епископат нашей Церкви соборно собраться в январе этого года и обратиться к чадам церковным с воззванием, которое, надеясь, встретило у вас подобающий христианский отклик.

Но перед нашей страной стоит еще много иных трудных проблем, непосредственно затрагивающих всех нас. Это и необходимость духовного обновления общества через практические меры по воспитанию детей и молодежи; это и задача возрождения отечественной культуры, многие памятники которой, преступно разрушенные или доведенные до запустения, требуют немедленных спасательных мер; это и сохранение среды обитания, которая в связи с варварским хозяйствованием находится в ряде районов страны в катастрофическом состоянии; наконец, это и внимание к социальной сфере, значительно расстроенной как экономической политикой, так и бездушием многих людей. Сегодня общество ждет от Церкви практических и эффективных шагов, способствующих скорейшему преодолению всех этих бед.

Однако со смирением нам необходимо признать, что во многом наше церковное общество, включая иерархию, клир и мирян, оказалось не готовым к должному ответу на эти вызовы времени. Трудные десятилетия не прошли бесследно. Долгие годы Церковь воспринималась как опасная для общества идеологическая сила. На ее ликвидацию были направлены открытые гонения, начавшиеся в сложные революционные годы и продолжавшиеся в 20—30-х, в конце 50-х и начале 60-х годов. В иные годы ее влияние на народ пресекалось путем скрытых притеснений и

компрометации через организованную пропаганду. Этим же целям служило вмешательство государственных органов в кадровую политику Церкви и в управление приходами. В результате Церковь была вытеснена из общественной жизни, ее деятельность жестко ограничена совершением храмовых богослужений, голос ее свидетельства ослаблен постоянным давлением на духовенство, подорванной оказалась ее материальная база.

Взирая на прошедшие десятилетия, на трагический опыт жизни и свидетельство наших отцов и матерей, братьев и сестер, пытаюсь осмыслить свой собственный опыт, мы можем утверждать, что Церковь выжила не силой или мудростью человеческой, а силой Духа Святого, даром Божественной благодати, “всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи”. Этот дар благодати укреплял немощные силы иерархов, клира и всего верующего народа, помогая сохранять верность Христу и идти своим крестным путем. Некоторым сегодня кажется, что кто-то шел этим путем не так, как следовало бы идти. С удивительной легкостью выносятся суд над теми, кто был предметом насмешек, открытых притеснений или скрытого давления, кто в трудные годы в меру разума и сил своих стремился сохранить верность своему призванию. Всем нам следует помнить, что суд человеческий ограничен возможностью исследовать лишь доступные для истории факты, и в этом смысле даже самый справедливый суд всегда условен. Только Бог Сердцеведец знает “скрытое во мраке”, только Ему дано обнаружить “сердечные намерения” (1 Кор. 4, 1—5). Именно поэтому оценка новейшей истории нашей Церкви, производимая сегодня в церковных кругах, должна быть настолько же беспристрастна, насколько и нравственна. Она должна служить духовному обновлению всех нас, соединять, а не разделять чад церковных, быть христианской по духу и по смыслу.

Но прошлое, каким бы трудным оно ни было, не снимает с нас ответственности за результаты нашего служения сегодня. Совершенно очевидно, что многие из нас привыкли к положению вынужденного социального бездействия и вольно или невольно продолжают оставаться в стороне от происходящих перемен, не используя возможностей, открывающихся перед Церковью. Существует и другая крайность. Участвуя в деятельности общественных организаций и выборных органах власти, выступая в печати и в других средствах массовой информации, не все представители Церкви сознают свою ответственность, давая порой своими высказываниями повод к соблазнительным суждениям как в церковной, так и в

нецерковной среде. Совершенно очевидно, что в Церкви появляются также признаки соблазна, весьма, кстати, распространенного ныне в нашем светском обществе, когда дела подменяются громкой фразой, эффектной внешней позой.

Навязанные Церкви ненормальные условия существования мешали проявлению основного принципа церковного управления — соборности. Имея единство в таинствах, мы не всегда сохраняли живую связь друг с другом и взаимопонимание в подходе к решению важных вопросов церковно-общественной жизни, к оценке прошлого нашей Церкви. И сегодняшние нестроения — печальный результат ослабления соборных начал церковного бытия. Эти нестроения усугубляются, с одной стороны, пассивностью определенной части клира и верующего народа, привыкшего связывать с Церковью лишь совершение богослужений, а с другой стороны — усилившейся активностью некоторых групп клириков и мирян, часть из которых именуют себя, совершенно несообразно с точки зрения православного вероучения, — “независимой церковной общественностью”. Активность последних, направленная главным образом на критику (нередко, кстати, справедливую) прошлого и настоящего в жизни Церкви, к сожалению, усиливает существующую напряженность. Эта активность воспринимается подавляющим большинством иерархии и клира как антииерархическое и антиканоническое явление, которое, несмотря на видимое различие и кажущуюся противоположность, вольно или невольно преследует те же цели, что и печально известный обновленческий раскол.

Тем не менее совершенно ясно, что возникшее внутри церковного организма напряжение при определенных условиях может быть творческим и созидательным. Оно может способствовать подлинному возрождению миссии Церкви, организации религиозно-нравственного воспитания детей и взрослых, благотворительности, участию Церкви в решении проблем, стоящих сегодня перед нашим народом. Главными из этих условий являются сохранение канонического порядка и единства Церкви, отказ от светских политических методов борьбы, взаимных обвинений и подозрительности. Нельзя повторять печальную историю церковных разделений 20-х годов. Сегодня, как может быть никогда за последние годы, требуется консолидация усилий всех здоровых сил церковного общества. Необходимо срочно решать неотложные задачи по внутреннему устройству церковной жизни. Устав об управлении Русской Православной Церкви, принятый Поместным Собором в 1988 году, и решения Архиерейского Собора 1989 года содержат в себе программу первоочередных действий.

При этом следует подчеркнуть, что по мере развития соборных начал церковной жизни само церковное законодательство должно совершенствоваться, приближаясь к идеалам, начертанным Поместным Собором 1917—1918 гг.

Говоря о стоящих сегодня перед нашей Церковью проблемах, мы снова повторяем сказанное Архиерейским Собором и подчеркиваем необходимость возрождения прихода как реальной церковной общины. Без этого возрождения нам не решить проблем организации духовного просвещения, благотворительности, нормализации церковно-общественной жизни.

Введение нового Устава, несомненно, оздоравливает обстановку во многих приходах и открывает возможность нормального развития новообразованных общин. Однако здесь еще очень много предстоит сделать, для чего требуется активность и ответственность как епископата и духовенства, так и прихожан.

В соответствии с Уставом необходимо усилить и соборные начала на епархиальном уровне. Приход не может существовать в отрыве от своей поместной церкви — епархии. Скорейшее создание эффективных структур епархиального управления на широкой соборной основе будет не только способствовать решению задач, стоящих перед приходскими общинами, не только позволит развернуть дело духовного просвещения и благотворительности на епархиальном уровне, привлекая для этого лучшие церковные силы, но и даст возможность клирикам и мирянам теснее объединиться вокруг своих архипастырей в ясном осознании себя единой церковной общиной.

Наконец, серьезной реорганизации требуют и структуры нашего высшего церковного управления, в адрес которых нередко звучит справедливая критика как на Архиерейских Соборах, так и со стороны широкой церковной общественности. Это касается административной, внешнецерковной, хозяйственной и издательской деятельности, осуществляемой синодальными учреждениями. Неотложно требуется коренное преобразование нашей духовной школы, призванной готовить как широкообразованных и ревностных пастырей, так и серьезных церковных ученых, способных обеспечивать научную разработку многих проблем, с которыми сталкивается Церковь в ее вероучительной, просветительной, пастырской, канонической и общественной деятельности. Все эти вопросы требуют по-настоящему широкого церковно-общественного обсуждения, к которому мы и призываем епископат, клир и мирян. В целях организации такого

обсуждения и подготовки рекомендаций для практического решения стоящих перед Церковью проблем в области религиозно-нравственного воспитания и социального служения Священный Синод на своем заседании 3 апреля с. г. создал специальную *Комиссию по возрождению религиозно-нравственного воспитания и благотворительности*. Перед этой Комиссией поставлена задача организовать широкий диалог с участием епископата, клира и мирян, представителей церковной общественности, озабоченной вопросами религиозно-нравственного воспитания и социального служения Церкви. Священный Синод выражает надежду, что работа Комиссии будет содействовать консолидации всех здоровых церковных сил в преодолении проблем, вставших перед нашей Церковью в этот судьбоносный период ее истории.

Глубокие перемены, происходящие в жизни нашего общества, затронули и область церковно-государственных отношений. Процесс демократизации создает необходимые предпосылки для полной нормализации этих отношений. В этой связи Священный Синод обращает внимание на важность скорейшего принятия Верховным Советом СССР нового закона о свободе совести и религиозных организациях. В процессе подготовки проекта этого закона Священный Синод дважды официально излагал свою позицию и вносил конкретные предложения. Эта позиция была представлена последовательно Совету по делам религий при Совете Министров СССР и Президиуму Верховного Совета СССР. Кроме того принципиально она была выражена от имени всего епископата Архиерейским Собором в октябре минувшего года и опубликована. К сожалению, представленные Церковью соображения и поправки, по сути, не были учтены ни в проекте, внесенном в Совет Министров, ни в более поздней редакции. Вызывает сожаление тот факт, что каждая последующая известная нам редакция проекта закона в большей мере, чем предыдущая, не соответствовала позиции Церкви. В этой связи Священный Синод считает необходимым обратиться с письмом к Председателю Совета Министров СССР Н. И. Рыжкову с изложением официальной позиции Русской Православной Церкви. В письме, в частности, выражается надежда, что вносимый на рассмотрение Верховного Совета проект в достаточной мере отразит чаяния тех, чьи права он призван гарантировать — верующих граждан нашей страны. В преддверии обсуждения проекта закона в Верховном Совете СССР Священный Синод считает своевременным довести до сведения церковной и светской общественности содержание своей позиции, в надежде, что она найдет понимание у всех, кто

обеспокоен осуществлением прав человека и свободы совести в нашем государстве. При этом мы обращаем внимание на то, что данная позиция, как она изложена ниже, не содержит в себе поправок, касающихся равного положения религии и атеизма в СССР. Эти поправки, как известно, были внесены нами ранее. Их отсутствие в данном перечне не означает изменения позиции Священного Синода. Ограничивая перечень предложений по содержанию проекта закона, мы подчеркиваем, что главная цель нового закона — обеспечение подлинной религиозной свободы.

По мнению Священного Синода, в законе о свободе совести и религиозных организациях должны быть отражены следующие положения.

1. Юридическое признание государством той или иной религиозной организации в виде единой целостной системы со всей иерархической структурой и составляющими ее частями и учреждениями, обладающими правом юридического лица.

2. Признание устава (положение) такой организации в качестве источника права для системы органов государственной власти.

3. Право религиозных организаций осуществлять религиозное образование и воспитание детей и взрослых во всех формах и на различных уровнях.

4. Возможность добровольного изучения основ той или иной религии в учебных заведениях вне учебной программы народного образования.

5. Право свободного издания и распространения религиозными организациями богословской, религиозно-просветительской литературы, доступа ко всем средствам массовой информации и возможность учреждения собственных редакций, издательств и средств массовой информации.

6. Исключительное право на выпуск богословских и богослужебных изданий, а также предметов культа и утвари.

7. Право религиозных организаций на собственность, имущество, аренду, землевладение и землепользование в соответствии с существующим общим законодательством без какой-либо дискриминации.

8. Исключение ныне действующего налогообложения предприятий (мастерских) по ставкам подоходного налога с населения. Для этого полагаем целесообразным налоговые платежи этих предприятий в государственный бюджет установить на уровне предприятий, принадлежащих общественным организациям, фондам, за вычетом средств, расходуемых

на благотворительные цели, милосердие и помощь в связи с бедствиями и другими чрезвычайными обстоятельствами.

9. Подтверждение того, что поступления (доходы) религиозных организаций не подлежат государственному налогообложению. Трудовые доходы всех лиц, работающих в религиозных организациях, в том числе участвующих в совершении религиозных обрядов (служителей культа), должны облагаться налогом на общих основаниях, установленных законодательством. Все виды социального обеспечения распространяются на всех этих лиц.

10. Закрепление благотворительной и милосердной деятельности во всех ее формах, выражениях и проявлениях как самостоятельно, так и в содружестве с общественными фондами и организациями, право создания обществ такого назначения при религиозных организациях и получение в этих целях финансовых и других материальных пожертвований.

11. Определение компетенции государственных органов по делам религий с тем, чтобы с их стороны полностью исключалось вмешательство во внутрицерковную жизнь и разрешение вопросов церковного бытия. Их задачей должно быть содействие и помощь религиозным организациям в обеспечении права граждан на свободу совести.

12. Контроль и надзор за соблюдением законодательства о свободе совести и религиозных организаций должны осуществляться на тех же основаниях, как и контроль и надзор за другими законами страны. В этой связи неправомерно передавать местным Советам особые полномочия по контролю за соблюдением законодательства о свободе совести.

Принятие нового закона является важной, но не единственной мерой по оздоровлению церковно-государственных отношений. Необходимо, чтобы уже сейчас в практике этих отношений было ликвидировано все то, что не соответствует действующему законодательству и порождает конфликты и напряженность.

В первую очередь, это касается так называемой регистрации священнослужителей уполномоченными Советом по делам религий. Такая регистрация не имеет законных оснований и представляет собой прямое вмешательство государственных служащих во внутрицерковную деятельность.

Должны быть упразднены также и изжившие себя общественные комиссии исполкомов местных Советов по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах. Их деятельность в настоящее

время в ряде мест продолжает порождать конфликтные ситуации и вызывает законное недовольство верующих.

Несмотря на тревогу церковной и светской общественности, до сих пор не разрешена проблема сохранения разрушающихся церковных зданий, являющихся нашими святынями и памятниками истории и культуры. Для их восстановления необходимы весьма большие средства, которыми Церковь сегодня не располагает. Кроме того, восстановление поруганных святынь и спасение исторических памятников должно стать актом всенародного покаяния, иметь большое духовно-нравственное и воспитательное значение. Именно поэтому в сборе средств на эти цели должны участвовать помимо Церкви государственные и общественные организации, включая Министерство культуры СССР, сотрудничество с которым представляется нам сегодня весьма важным.

Новая историческая реальность, несущая в себе новые вызовы Церкви, одновременно открывает перед ней и новые возможности. Эти возможности могут и должны быть использованы с единственной целью — помочь современному человеку обрести полноту жизни, обрести спасение. Нет у Церкви и быть не может иной цели, в этом — ее призвание, в этом же — призвание каждого ее служителя, каждого члена.

Обновим же наше призвание и нашу ответственность за судьбу Церкви, памятуя слова апостола: "... умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны ... стараясь сохранять единство духа в союзе мира" (Ефес. 4:1, 3).

3 апреля 1990 года

**ПОСЛАНИЕ
ПОМЕСТНОГО СОБОРА
возлюбленным о Господе пастырям,
честным инокам и инокиням и всем верным чадам
Русской Православной Церкви**

Освященный Поместный Собор Русской Православной Церкви, собравшийся 7—8 июня 1990 года в Троице-Сергиевой Лавре, обращается ко всем верным чадам нашей Святой Церкви словами апостола: "Благословляю, милость мир от Бога Отца и Господа Иисуса Христа, Спасителя нашего" (Тит. 1:4).

Духу Святому содействующу, свободным волеизъявлением Собор избрал 7 июня с. г. Патриархом Московским и всея Руси Высокопреосвященнейшего Алексия, митрополита Ленинградского и Новгородского.

Мы просим ныне возносить сугубые молитвы о благоуспешности первосвятительских трудов Святейшего Отца нашего Патриарха Алексия, о том, чтобы Господь обильно излил милость Свою на его служение.

Мы обращаемся ко всей благочестивой пастве Всероссийской, призывая ее также к молитвенной памяти о Блаженнопочившем Святейшем Патриархе Пимене.

Одним из знамений перемен, которые происходят теперь в жизни нашей Церкви, является совершенное ныне Освященным Собором прославление в лике святых протоиерея Иоанна Сергиева (Кронштадтского). Праведный отец наш Иоанн, еще при жизни прославленный от Господа даром великих чудотворений, богомудрый проповедник покаяния и духовного обновления жизни, грозный обличитель всякой нечистоты неправды, мужественный исповедник Христов, давно уже почитался православным народом как святой. Ныне же актом канонизации полагается начало церковному его прославлению.

Церковь наша, весь народ вступили в эпоху больших перемен, отмеченную новыми возможностями и новой ответственностью. И ныне, как может быть никогда ранее, нам необходимо критически осмыслить свое прошлое и свое нынешнее состояние, осудить в себе не только те внутренние болезни, которые порождались стесненными внешними условиями церковного бытия, но и то, что происходило от нашей слабости и несовершенства, дабы всем нам “ходить в обновленной жизни” (Рим. 6, 4).

Подтверждая сказанное Юбилейным Поместным Собором 1988 года и Архиерейским Собором 1989 года, мы еще раз подчеркиваем важность укрепления приходской жизни, ибо состояние приходов определяет состояние всей Церкви. Трудные внешние условия церковного бытия привели к тому, что оказалась ослабленной общинная жизнь наших приходов. Разобщение верующих, отсутствие у них навыков совместного участия во внебогослужебной жизни отражались на благочестии прихода, на способности прихожан совместно совершать дела христианской любви. Еще недавно приходская жизнь была затруднена и тем, что во многих приходах важные посты оказывались в руках нецерковных, а подчас и совсем неверующих “мирян”, которые действовали в корыстных целях. Теперь, наблюдая возрождение приходской жизни, мы радуемся тому, что прихо-

ды обретают новые возможности, и призываем, чтобы прихожане работали в добром согласии со своими пастырями, в послушании церковному священноначалию.

Одна из ответственных сфер приходской деятельности — организация религиозного образования. Поскольку таковое образование отсутствовало у нас в течение долгих десятилетий, возрождение его представляется делом весьма нелегким. Но не следует бояться этих трудностей. Мы обязаны сделать все, что в наших силах, дабы привить детям, юношеству и взрослым, лишенным религиозного воспитания, добрые начала, укоренить их в верности нашей христианской традиции. В самое ближайшее время необходимо разработать программы катехизического образования для детей и взрослых и приступить к изданию соответствующей литературы. Но уже сегодня без всякого промедления нужно начинать религиозное обучение, исходя из местных возможностей и нужд. В этом великом деле свои усилия должны объединить духовенство и миряне.

Другое важное поприще, открывшееся ныне перед нами — дела милосердия: помощь больным, престарелым, инвалидам, сиротам, бедным, беженцам, заключенным и вообще всем страждущим. В условиях общества, потерявшего веру, дела христианского милосердия обретают особое благовестническое значение.

За последние годы возникли тысячи новых церковных приходов. Очень остро стоит вопрос восстановления и строительства церковных зданий. Это задача не только церковная, но и общенародная. Наш священный долг — сохранить драгоценнейшее наше достояние — святые храмы, многие из которых в настоящее время лежат в руинах или близки к разрушению. Вновь же возводимые храмы должны по возможности соответствовать канонам церковной архитектуры. Дело восстановления и строительства храмов немыслимо без всесторонней помощи мирян и всех, кому дорого наше культурное наследие.

Происходящие в стране перемены сделали возможным участие духовенства в общественной жизни. Эта деятельность имеет исторические прецеденты и благословляется Церковью. Не будучи политической партией, Церковь, объединяя в себе людей различных политических взглядов, напоминает своим членам, участвующим в общественной жизни, что их воспринимают прежде всего как представителей Церкви, и голос их должен быть голосом мудрости и разума, совести и примирения.

Подтверждая озабоченность, выраженную Архиерейским Собором (январь 1990 года), мы еще раз свидетельствуем великую истину Боже-

ственного Откровения о единстве рода человеческого. Любые проявления национализма противоречат Божественному закону и человеческой морали. Тем более недопустим национализм в церковной среде, где он ведет к разданию нешвенного хитона Христова.

С великой скорбью взирает Собор на действия раскольников-автокефалистов на Украине. Русская Православная Церковь, объединяющая верующих разных национальностей, благословляет движение, направленное на национально-культурное возрождение, но она отвергает шовинизм, сепаратизм, национальную рознь. Чаяния православных украинцев и белорусов нашли поддержку в образовании Украинской и Белорусской Православных Церквей, обладающих широкой самостоятельностью. Не закрыт путь и дальнейшего совершенствования и расширения этой самостоятельности в соответствии с церковно-национальными чаяниями. Но в Церкви все должно совершаться в духе любви и мира, в духе взаимности, в духе церковной законности. Действия же церковных раскольников, справедливо осужденных Священным Синодом и Архиерейским Собором (январь 1990 года), являются откровенным надругательством над церковными канонами, грубым попранием самых основ церковного строя. Именно поэтому ни одна Православная Церковь не признала самочинной автокефалии. Поместный Собор, скорбя об ожесточении заблудших братьев, умоляет их покаяться, подумать о спасении душ своих и тех, кого они вовлекли в раскол. Мы напоминаем нашим братьям об архиерейской и священнической присяге, которую они свободно дали перед Крестом и Евангелием. Бог поругаем не бывает. Никакие человеческие соблазны, никакие земные блага не могут оправдать клятвoprеступления, которое в случае нарушения присяги, данной перед хиротонией, есть глумление над Духом Святым.

Мы глубоко обеспокоены отягчением конфликта между православными и католиками восточного обряда в Западной Украине. Признавая право униатских общин на легальное существование, Собор осуждает насилие над православными клириками и мирянами, захваты храмов, в которых молятся православные, совершаемые униатами при поддержке, а нередко и при участии местных властей, включившихся в гонение на Православную Церковь.

Поместный Собор призывает ревнителей украинского национального возрождения осознать всю серьезность угрозы этого для целостности украинской нации.

Со скорбью Собор обращает свое внимание еще на одно нестроение в церковной жизни. Не имеющая общения с Московским Патриархатом и

ни с одной другой Поместной Православной Церковью, Русская Зарубежная Церковь предприняла шаг, свидетельствующий о стремлении ее руководства усугубить существующее разделение, перенести “зарубежный” раскол в недра Русской Церкви. 3/16 мая сего года руководство Русской Зарубежной Церкви объявило о намерении учредить на канонической территории Московского Патриархата в нашей стране свои приходы и свою иерархию.

Это действие означает, что руководство Зарубежной Церкви не признает благодатной жизни той Поместной Православной Церкви, которая находится в полном общении со Вселенским Православием. Иными словами: оно противопоставляет себя Вселенскому Православию, грубо попирает основные принципы православной эkkлeзиологии и священные каноны. Это деяние зарубежной иерархии убедительно свидетельствует, что психология карловацкого раскола, к великому сожалению, до сих пор не преодолена сознанием Русской Зарубежной Церкви. Нынешние ее руководители воспользовались первой же возможностью, чтобы посеять раздор и смуту в нашей Церкви, ослабить и подорвать ее единство в то время, когда от этого единства во многом будет зависеть будущее как самой Церкви, так и свидетельства о Христе в нашем народе. Поместный Собор отвергает незаконные притязания зарубежной иерархии и одновременно призывает православных христиан, принадлежащих к Русской Зарубежной Церкви, тех, кому дорого духовное благополучие нашего общего Отечества, осознать, насколько далеки эти притязания от подлинных нужд Православной Церкви. Христиане призваны являть людям, жаждущим слова Божия, пример единомыслия и братства во Господе, а не соблазнять их разделениями и враждой.

Собор напоминает, что политические воззрения, различные оценки исторических событий, даже многообразие богословских подходов при наличии единой веры не могут и не должны служить препятствием для соединения у спасительной Чаши Господней, ибо по слову Апостола “... надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные” (1 Кор. 11:19). Мы глубоко убеждены, что сама жизнь вынесет справедливую оценку тому историческому пути, которым прошла Русская Церковь и весь наш народ в XX веке. Говоря так, мы имеем в виду и самих себя и все русское зарубежье, ибо хотим мы того или не хотим, но все мы сопричастны судьбе нашей многострадальной Родины.

Мы ничего так горячо не желали и не желаем, как примириться с нашими братьями и сестрами. Хорошо известно, что многократно, вплоть

до преддверия настоящего Собора, мы протягивали им руку. И теперь, надеясь на милость Божию к исстрадавшейся, запечатлевшей себя кровью мучеников и слезами исповедников Церкви нашей, мы обращаем свой голос к братьям за рубежом и призываем их: во имя Господа нашего Иисуса Христа, остановитесь, ибо то, что вы творите, воистину есть дело богопротивное! Напоминаем вам и всем единомысленным с вами, что грех раскола единого Христова Тела по учению святых отцов не смывается даже мученической кровью.

Вас же, возлюбленные о Господе все верные чада Русской Православной Церкви, мы призываем словами Апостола: “Умоляю вас, братия, остерегайтесь производящих разделения и соблазны, вопреки учению, которому вы научились, и уклоняйтесь от них” (Рим. 16:17).

В деле возрождения нашего общества, в деле уврачевания конфликтов и проблем, которые накапливались десятилетиями и ныне так бурно проявляются, Русская Православная Церковь предлагает руку сотрудничества всем конфессиям в нашей стране, всем здоровым общественным силам. Само собой разумеется, что Церковь тогда содействует созиданию мира в общественной жизни, когда в себе самой, в членах своих являет образ истинного мира и любви.

Возлюбленные, не попускайте духу вражды овладевать вами, мир Божий да соблюдает сердца ваши (Флп. 4:7). Если Царь мира, Христос, воцарится в сердцах наших, если мы взыщем более всего Царства Божия и правды Божией (Мф. 6:33), то все нелегкие проблемы, стоящие ныне перед церковным народом, перед всей нашей страной, перед миром, будут находить благое решение.

Пребудем в любви Христовой, в единомыслии и мире, и Бог, во Святей Троице славимый, предстательством Пречистой Богородицы, молитвами святого праведного отца Иоанна Кронштадтского и всех святых, в земле нашей просиявших, помилует и спасет нас, ибо Он благ и человеколюбец.

Соборное послание к братии за рубежом
и к единомысленным с нами
в Русской Православной Церкви
от 7—8 июня 1990 г.

ПРАВОСЛАВИЕ И ИНОСЛАВИЕ

К ВОПРОСУ О ВЫХОДЕ ГРУЗИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ИЗ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

От редакции

В мае 1997 года Грузинская Православная Церковь приняла решение о выходе из экуменических организаций — Всемирного Совета Церквей и Конференции Европейских Церквей. Грузинская Церковь стала, таким образом, первой и на сегодняшний день единственной из Поместных Православных Церквей, разорвавшей связь с экуменическими организациями.

В настоящем разделе мы публикуем три документа, посвященные этой теме: 1) интервью с протоиереем Василием Кобахидзе, пресс-секретарем Святейшего и Блаженнейшего Католикоса-Патриарха всея Грузии Илии II; 2) интервью с архиепископом Сухумским и Абхазским Даниилом; 3) сообщение для прессы о встрече делегаций Русской и Грузинской Православных Церквей, на которой обсуждались проблемы, связанные с отношением к экуменизму.

Отметим, что точка зрения протоиерея Василия Кобахидзе на события, связанные с выходом Грузинской Православной Церкви из экуменического движения, отличается от позиции по данному вопросу архиепископа Даниила, являющейся, на наш взгляд, более сбалансированной. Тем не менее мы помещаем оба интервью как взаимодополняющие, дабы читатель имел перед собой возможно более полную картину тех процессов, которые происходят в Грузинской Православной Церкви.

В последующих номерах журнала мы предполагаем осветить позицию представителей других Поместных Православных Церквей по экуменической проблематике. В одном из ближайших номеров будут помещены материалы на тему “Сербская Православная Церковь и экуменизм”.

ВЫХОД ГРУЗИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ИЗ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

**Беседа протоиерея Василия Кобахидзе,
руководителя пресс-службы Грузинской Патриархии,
пресс-секретаря Католикоса-Патриарха всея Грузии,
с корреспондентом “Информационного бюллетеня ОВЦС МП”
19 июня 1997 г.**

— Отец Василий, расскажите, пожалуйста, с чего начались те процессы, которые сейчас грозят расколом в Грузинской Церкви?

— Во-первых, хотелось бы отметить, что наша Церковь очень маленькая, и когда в раскол уходят пять монастырей, это очень болезненно отражается на прихожанах и церковном народе. Мы сами виноваты в том, что не обращали внимания на ту антиэкуменическую пропаганду, которая десятилетиями велась в нашей Церкви. Были и оригинальные статьи, были и переводы греческих и других раскольников, которые выдавались за материалы православных священнослужителей. Распространялись раскольнические газеты и журналы. И вся эта литература подавалась неискушенным прихожанам как мнение зарубежных греческих, румынских или русских православных священнослужителей и богословов. Долгое время часть грузинского духовенства была вовлечена в подобного рода пропаганду, порочащую епископат. Утверждалось, что мы должны ждать отступления епископата от веры, что якобы епископат — это такие люди, которые “не совсем православны по духу”. Этим подрывалось экклезиологическое сознание прихожан, их вера своим архипастырям. Были сделаны и распространялись переводы некоторых книг, например, книги болгарских раскольничьих архимандритов Серафима и Алексия “Почему православному христианину нельзя быть экуменистом”. Их издали на грузинском языке года три назад, и это произвело большое впечатление на прихожан, потому что у нас богословская литература на грузинском языке практически совсем не выходит, а на эти книги они нашли средства, чтобы их напечатать. И вот 17 мая сего года пять монастырей обратились с открытым письмом к Святейшему и Блаженнейшему Като-

ликосу-Патриарху, в котором заявили, что они прекращают евхаристическое общение с ним и с Грузинской Церковью потому, что мы участвовали в экуменическом движении, были членами Всемирного Совета Церквей и Конференции Европейских Церквей. Они обвинили нашего Патриарха в том, что он не исповедует девятый член Символа Веры: "Верую... во едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь." Это письмо сопровождалось ложными и демагогическими статьями, в которых утверждалось, что экуменическое движение — это ересь, такая же, как, например, секта иеговистов, и что участие в экуменическом движении — эkkлeзиoлoгичeская ересь.

Уже после этого мы пытались объяснить народу, что экуменическое движение не однородное. Мы ссылались на Торонтскую декларацию, где написано, что у экуменического движения нет единой доктрины, и что решения ВСЦ не являются обязательными для членов, если они не согласны с ними, что эта организация — лишь инструмент для церквей, лишь форум для богословских дискуссий, а также взаимопомощи в христианском служении. Но большинство прихожан уже было отравлено антиэкуменической пропагандой.

Последующие события ясно показали, что участие в экуменическом движении было только поводом, что конечной целью этих людей было свержение Католикоса-Патриарха с Патриаршего Престола или, если это не увенчается успехом, создание своей раскольничьей "церкви". В их статьях уже прозвучали такие слова: "официальная Церковь" и "противостоящая Церковь". Это из греческой старостильной терминологии.

Главный идеолог этой группы — архимандрит Иоанн (Шеклашвили), который был приписан к Шио-Мгвимскому монастырю. В расколе приняли участие Бетанский, Шио-Мгвимский, Давид-Гареджийский и Шемокмедский монастыри с монахами и настоятелями. Только один иеромонах Наум, который живет в Давид-Гареджийском монастыре, не принял участия в первой стадии раскола. Это все крупные древние монастыри, которые сыграли большую роль в нашей истории, и для общества и прихожан это большие авторитеты. Но проблема в том, что, хотя официально заявили о расколе только они, часть столичного белого духовенства и клир двух епархий были готовы к ним присоединиться. Клер одной из епархий написал, что, если не будет принято решение о выходе, они тоже уйдут в раскол.

Этих людей поддерживали, финансировали и финансируют сейчас оп-

ределенные политические силы (в том числе силы, поддерживающие нашего бывшего Президента Гамсахурдиа). 20 мая здание Патриархии было окружено вооруженными боевиками, и Его Святейшество и Блаженство Католикос-Патриарх Илия II и Священный Синод, дабы избежать противостояния в Церкви, которое переросло бы в противостояние в обществе и привело бы к дестабилизации в государстве и, возможно, к кровопролитию, были вынуждены принять решение о выходе из экуменического движения, ВСЦ и КЕЦ.

— Некоторые наши светские и церковные газеты восприняли выход Грузинской Православной Церкви из ВСЦ и КЕЦ как “торжество Православия” и пригласили других, в том числе и нашу Церковь, последовать их примеру. Как Вы воспринимаете то, что тогда произошло?

— Это обыкновенная дезинформация в прессе. Разве то, что я сказал, это торжество Православия? Это торжество раскольников! И можно сказать, что мы оказались заложниками нашего решения, что и показал второй виток раскола, когда они уже открыто вошли в сношения с греческими старостильниками, а именно с Киприаном и Хризостомом. Архимандрит Иоанн послал к Хризостому своего “соратника” настоятеля Давид-Гареджийского монастыря архимандрита Григория (Губахидзе) за “епископством”. Мне как официальному лицу они заявили, что хотят создать другую “церковь”, со своим “епископом”. Обещали, что “не будут переманивать наших прихожан”. Архимандрит Иоанн также приезжал в Москву и, по нашей информации, встречался с представителями карловацкого раскола. В своем “Открытом письме Синоду Грузинской Церкви” он потребовал, чтобы мы разорвали евхаристическое общение со всеми Православными Церквами, в том числе и с Московским Патриархатом.

Этому предшествовали очень интересные факты. Независимая пресса не поддержала нас: она поддержала раскольников. Выступили некоторые представители интеллигенции и сказали, что Православие — это фашизм, фундаментализм. Так же, как у вас, в России, выступили с грязными статьями, что мы якобы продаем пиво и сигареты. Потом пошли статьи, которые порочили предстоятелей других Православных Церквей XX века: Константинопольского Патриарха, Румынского Патриарха, Святейшего Алексия Второго. Этим подготавливалось общественное мнение: вот, мол, кто возглав-

ляет официальные Православные Церкви, так давайте лучше уйдем в раскольничий интернациональный Синод, в который входят и Власий из Румынии, и Пимен, и Фотий из Болгарии, и греки Андрей, Киприан, Хризостом. Филарет Денисенко тоже приложил руку к этому. Он “рукоположил” месяц назад одного грузинского священника во “епископа”, тот приехал в Грузию, но, не найдя единомышленников, принес покаяние.

После открытых писем и статей начался захват храмов раскольниками.

— Каким образом происходил захват?

— Захват происходил следующим образом (я расскажу о Бетанском монастыре). В Патриархию пришла информация, что три православных священника, которые были посланы в монастырь двумя днями раньше, находятся в очень тяжелом положении. И тогда для увещания приехали четыре архиерея во главе с архиепископом Сухумским и Абхазским Даниилом. Они увидели этих трех священников у стен древнего Бетанского храма, окруженных раскольническими монахами и боевиками из политических организаций, готовыми начать их избивать. Как только прибыли архиереи, тут же приехали на машинах около пятидесяти хулиганствующих молодых людей, которые начали оскорблять и физически, и словесно наших архиереев (я не буду приводить этих слов), хватали их за ряссы. Потом вытолкнули православного настоятеля монастыря игумена Вениамина и архиереев из монастыря и сказали, чтобы звали полицию, потому что планировали устроить провокацию.

А за день до этих событий раскольники и молодчики захватили в Южной Грузии Зарэмский монастырь и заявили его настоятелю игумену Иоанну: “Мы тебя зарежем, если ты сюда вернешься”. Ранее, когда в Грузию приехал греческий лжеепископ Амвросий (из группы “митрополита” Киприана), он пытался захватить храм святого Георгия, расположенный в одном из новых районов Тбилиси.

После всего того, что случилось, Патриарх обратился с воззванием к нации, где обличил раскол и выразил надежду, что фанатизм и фундаментализм не укоренятся в церковном народе. Потом было собрание священнослужителей Тбилисской епархии, которое выразило поддержку Патриарху. Блаженнейший Патриарх Илия объявил пост в понедельник (21.07.97. —

Выход Грузинской Церкви из экуменического движения

Прим. ред.), вторник и среду, а на четверг назначил совершение Божественной Литургии с сугубой молитвой за души раскольников, дабы Господь их спас и вывел из сатанинского плена.

Хотел бы вот что добавить: многие священнослужители, у которых “ревность не по разуму”, которые так легко говорят, что вот это — черное, это — белое, это — Православие, это — не Православие, экуменизм — это ересь, и так далее, — именно эти люди и создают фундаменталистское мировоззрение в Церкви, мировоззрение, которое вызывает раскол. Именно наше духовенство и вырастило раскольников. Сейчас они, конечно, на словах отмежевались от раскола, но раскол — это результат их многолетней “духовной” деятельности. Это темное мировоззрение, к сожалению, все больше обретает силу, и, наверное, задача всех просвещенных священнослужителей — противостоять этому.

— Как, по вашим предположениям, будет развиваться ситуация в Грузии дальше?

— Если мы посмотрим на другие Автокефальные Православные Церкви, во всех есть эти раскольниковьи лжеепископы. У нас пока нет. Но, наверное, и Грузия подвергнется этому. Я думаю, что кто-нибудь из них объявит себя епископом (конечно, благодати епископа у них не будет), и начнется страшный и болезненный процесс: они построят или захватят храмы, и возникнет некая такая структурная группировка.

— Каково содержание открытого письма архимандрита Иоанна Шеклашвили к Священному Синоду?

— Он утверждает, что выход из ВСЦ и КЕЦ был тактическим ходом Синода, что Синод обманул верующий народ и только на словах вышел из экуменического движения. Но, — пишет он Священному Синоду, — вы же знаете, что еретики всегда потом каются в своем еретичестве, и вы должны покаяться открыто перед народом в том, что вы были членами экуменического движения, а также признать еретиками все Автокефальные Церкви, в том числе и Иерусалимскую. (Дело в том, что до этого момента многие обманывали народ, говорили, что Иерусалимская Церковь не участвует в экуменическом движении, а потом выяснилось, что она просто не посылает своих представителей на экуменические мероприятия).

Далее архимандрит Иоанн пишет, что все Поместные Православные

Церкви — это “еретические Престолы”, и мы должны разорвать с ними евхаристическое общение; если же нет, то он сам разрывает евхаристическое общение с Патриархом и Синодом. И вот здесь он применяет канонический трюк, подлог. Он говорит: “Я разрываю только с Синодом и Патриархом, а с Церковью Грузинской — нет, я остаюсь в лоне Грузинской Церкви.” Но как может человек разорвать евхаристическое, молитвенное, каноническое общение с епископатам, с Предстоятелем Церкви, а сам остаться в Церкви? С какой Церковью он остается?

Это первый раздел его письма. Второй раздел — это плагиат из книги болгарских раскольников архимандритов Алексия и Серафима. И здесь применен очень простой демагогический метод. Он берет взгляды всяких протестантов, модернистов и приписывает их Православной Церкви; потом приводит высказывания Святых Отцов, которые противоречат протестантским взглядам. Так вводит он в заблуждение неисклюшенного читателя. Например, приводит высказывания некоей корейской женщины так, как будто это говорит наш Патриарх Илия Второй. Как будто Русская или какая-нибудь другая Православная Церковь когда-либо эту ересь проповедовала.

Кроме того, я хочу обратить ваше внимание на то, что он клеветает на Антиохийский Патриархат и на Американскую Автокефальную Церковь, что якобы они имеют евхаристическое общение с еретиками.

В Греции и в России существует много подобной литературы. Я у вас в Москве видел на церковных лотках “Ложь экуменизма”, “Что такое экуменизм” и так далее. Наш случай — урок. Существует огромная опасность! Молодые монахи, которые и семинарию-то толком не кончали, представляют себя марками эфесскими и афанасиями великими, кричат в истерике, оскорбляют архиереев. Они заявляют архиереям: “Если вы православные, приходите к нам и встаньте под наши знамена”.

Возможно, я ошибаюсь, но, по моему впечатлению, довольно много прихожан в той или иной степени заражены раскольниковей идеологией. Когда мы вышли из экуменического движения, было много статей, что это торжество Православия, что Церковь выровняла свой путь. Как это выровняла? Это значит, что наша Церковь была еретической? Раскольники начали даже лгать, что якобы 20 мая, когда мы из вышли экуменического движе-

Выход Грузинской Церкви из экуменического движения

ния, на Гробе Господнем снизошел Благодатный Огонь, как на Пасху. Говорили, что якобы на Афонских монастырях вывесили белые флаги в знак большого праздника. Это тоже ложь: я в то время как раз был на Афоне. Им очень помогли эти так называемые “независимые” журналисты и газеты, которые, по-видимому, исполняли чей-то заказ, и ругали лично Святейшего Католикоса-Патриарха. Не знаю, есть ли еще другая такая страна, где бы своего Патриарха так ругали в прессе, как у нас.

— В России сейчас есть много публикаций, критикующих и Святейшего Патриарха Алексия, и членов Священного Синода. У нас, как Вы уже заметили, огромное количество литературы, в которой экуменизм называется ересью. Есть некоторые священники и миряне, которые призывают к выходу из ВСЦ и КЕЦ. Но вот Ваша Церковь вышла из Всемирного Совета Церквей, но от раскола это ее не уберегло.

— Экуменизм — это только повод. Цель этих людей — не чистота Православия. Цель этих людей — удовлетворение своих амбиций. Сегодня они ухватились за экуменизм, завтра найдут любой другой повод. Церковь должна догматически заявить, что экуменическое движение — это не ересь. Наша догматическая позиция должна быть четкой. Если это не ересь, а доброе, богоугодное дело, почему мы или вы должны выходить из экуменического движения? Разве разделение — не рана на теле Церкви? Этим раскольническим элементам просто нужна причина, чтобы начать свою раскольническую деятельность. И, к сожалению, наше посткоммунистическое общество представляет собой очень плодотворную почву для подобных идей. У раскольников сразу же появляется много приверженцев. А для принятия нормальной просвещенной православной позиции необходимо думать — и это очень трудно. Я уверен, что уступки раскольникам только усиливают их позиции.

Наш Патриарх принимал очень активное участие в экуменическом движении, поэтому, когда они представляют экуменическое движение как ересь, то они представляют его как еретика и как человека, который большую часть своей жизни посвятил еретическому делу.

И то же самое в отношении других Предстоятелей Поместных Церквей. Вы извините меня, но у нас была даже такая статья, в которой они старательно муссировали тему, что у Святейшего Алексия фамилия — Ри-

дигер. Какое дело грузинским раскольникам, какая фамилия у Российского Патриарха? Многие священники и многие прихожане просто ошибаются, но есть сознательные раскольники, которые сознательно это делают. И есть политические силы, которые антицерковны, которые хотят этот универсальный институт — Церковь — разрушить. И в Грузии, и в России Церковь — очень большая и влиятельная сила. В других странах, где Церковь не столь влиятельна, нет и активного противодействия ей. А здесь, в России, Церковь — огромная. Это видно из того, на каком уровне происходит противодействие новому Закону о свободе совести. Письма против Закона были из очень высоких сфер. Многие политические силы как внутри России, так и за границей противодействуют ему. Но есть и люди, которые просто искренне ошибаются на этот счет.

— Как Вы думаете, какие последствия будет иметь раскол для простых мирян, простых православных верующих?

— Мне кажется, простые верующие в этой ситуации сначала совсем растеряются. Поначалу, я думаю, раскол не будет иметь больших размеров. Но потом появится какой-нибудь недовольный священник, перейдет к раскольникам, и так далее. Раскольники будут своих “рукополагать во епископы”.

Церковь в нашем посткоммунистическом обществе воспринимается как какой-то государственный институт. Народ бедствует, народ голодает, народ недоволен так называемыми официальными структурами. А имидж оппозиционеров очень привлекателен. Что-то оппозиционное, да к тому же объявляющее себя блюстителем чистоты вероучения! И это притягивает тех людей, которые не стараются вжиться в Православное вероучение. Потому профессор Александр Дворкин говорит, что сектантское учение всегда примитивно, как инструкция к телевизору. А в Православное вероучение необходимо вжиться, его надо осмыслить.

— Как Вы считаете, внутри Православной Церкви возможно такое явление, как сектантская психология?

— Конечно возможно! Мы именно с этим и столкнулись. И я могу сказать еще об одной опасности, которую эта сектантская психология порождает. Я настоятель университетской церкви. Когда молодежь, интеллигенция видит подобных людей, они говорят: если это церковные люди, мы не хотим

иметь ничего общего с Церковью. И в результате абсолютное безразличие к религиозным ценностям. Один телевизионщик приезжал из Германии и сказал, что в Германии никто против Церкви не борется. Его спрашивают: “А почему?” — “А потому, что всем все равно, существует Церковь или не существует”. А у нас статьи пишут, направленные специально на снижение личного авторитета Патриарха в обществе.

И, к сожалению, мало у нас просвещенных священнослужителей. Все боятся прослыть модернистами. Проще сказать, что телевизор — это ящик сатаны, чем проповедовать по телевизору. Проще сказать, что все погибнут, чем заботиться о спасении людей. Часто приводят слова иеромонаха Серафима (Роуза) против экуменизма. Но это тоже полуправда. Сейчас вышла книга монаха Дамаскина “Не от мира сего”, где он пишет, что во второй половине жизни Серафим (Роуз) изменился во многом, он даже писал, что экуменизм — это не ересь. Вы читали? Когда я это напечатал, они чуть с ума не сошли. Потому что многие сейчас ссылаются на Серафима (Роуза). А он прямо пишет: “Экуменизм — не ересь.” Он говорил, что “золотая середина — вот царский путь.” Но этим путем очень трудно сейчас идти. А сектантская психология почему-то захватывает людей — и семинаристов, и молодых священнослужителей. Почему, я еще до конца не понял.

— *Православная Церковь играла очень значительную роль в жизни грузинского народа на протяжении всей его истории. И личность Католикоса-Патриарха, его личное участие сыграло значительную роль в разрешении конфликтов в трудные времена в недавнем прошлом. Как, по Вашему мнению, назревающий раскол может отразиться на судьбе всей страны и всего грузинского народа?*

— Это еще более ослабит сплоченность и единство грузинского народа. Кроме того, я вспоминаю слова Спасителя: “О, если бы ты был холоден, или горяч!” (Откр. 3:15) Если индифферентизм разольется по всему обществу, мы просто погибнем. Грузия не сможет быть таким индифферентным к религии, но процветающим государством, каким является, например, Швеция. Но кому-то хочется сделать Грузию такой. Есть у нас модернистские течения, особенно в философских кругах, которые говорят: “Давайте, мы примем католичество.” Они считают, что если бы Грузия избрала католичество, она была бы сейчас “европейской” страной. Все это направлено на то, чтобы настоящее православное мировоззрение оттеснить на задворки. Хотя боль-

шинство таких статей пишутся людьми неверующими, для которых Бог — это абстрактное понятие, но которым нужны сенсации и “жареные” факты, которые могут свободно богохульно пошутить или поругать Патриарха или священника. У нас есть такое выражение, что в мутной воде всякий хочет поймать свою рыбу. Каждый ловит свое, но кто-то может сказать: “Это все Патриарх. Пускай он уйдет, и мы все помиримся.” Значительная часть этого раскола направлена именно против Патриарха Илии. Против одного из наиболее духовных и светлых Патриархов сегодня, одного из проводников настоящего просвещенного Православия.

ГРУЗИНСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКУМЕНИЗМ

**Беседа Преосвященного архиепископа
Сухумского и Абхазского Даниила
с корреспондентом журнала “Церковь и время”
11 марта 1998 г.**

— Владыко, расскажите, пожалуйста, об экуменических связях Грузинской Церкви до недавнего прошлого, до 1997 года. Ведь еще совсем недавно сам Святейший Католикос-Патриарх Илия II был президентом Всемирного Совета Церквей.

— Грузинская Православная Церковь всегда придавала большое значение диалогу с инославным христианством, видя в таком диалоге прежде всего одну из форм православной миссии, православного свидетельства. Такая деятельность была нашей обязанностью как православных, исполнением нашего долга свидетельствовать о Православии. Кроме того, мы полагали, что диалог с представителями инославных конфессий важен также и в социальной и политической сферах. С этих позиций мы и относились ко Всемирному Совету Церквей, рассматривая его как одну из существенных форм такого диалога. На этой основе мы поддерживали наши отношения с ВСЦ до 1997 года.

— Как известно, Святейший Католикос-Патриарх Илия придавал большое значение экуменическим связям не только на международ-

ном уровне, но и в самой Грузии. И вообще, что Вы можете сказать об отношении Святейшего Католикоса-Патриарха к экуменизму и межхристианским связям?

— Действительно, на протяжении ряда лет Грузинская Православная Церковь активно искала пути общения с инославными, которые могли бы способствовать укреплению мирного сосуществования в нашей стране. Мы знаем, что многие конфликты в этом мире возникают на религиозной почве. Трагедия при этом заключается в том, что люди, казалось бы, исповедующие самые высокие нравственные ценности и идеалы, на деле могут оказаться в состоянии непримиримой вражды и взаимной агрессии. В наш век, век апостасии, но одновременно и возрождения искренней веры, христиане должны являть обществу пример самой высокой нравственности и терпимости. Если религиозные лидеры не в состоянии будут продемонстрировать готовность к диалогу, то как же ее можно ожидать от простых верующих? Поэтому главная цель, которую преследовал Святейший Католикос-Патриарх Илия II, — это развитие культуры диалога, культуры терпимости. Обладая лично этой культурой, он всегда был сторонником диалога, в котором стороны взаимно уважают друг друга и с терпимостью относятся друг к другу.

Такой диалог был важен еще и в силу особенностей нашего существования при социалистическом строе, когда Грузинская Православная Церковь, как, впрочем, и многие другие церкви в странах социалистического лагеря, жила в условиях скрытых, а временами и явных гонений. Многие церковные традиции были сведены к минимуму, а то и вовсе запрещены. После падения социалистического режима Церковь стала возрождаться, ее отношение к диалогу стало также развиваться и совершенствоваться. Грузинская Православная Церковь начала возвращаться к своим истокам, к своему истинному, подлинно-православному видению, основанному на традиционном мировоззрении, догматике, канонах. При этом на протяжении какого-то времени общение с инославными было даже неким мостом в нашем переходе к духовному возрождению. Контакты с инославными в то сложное время были одним из возможных средств помощи Церкви, находившейся в трудном, критическом положении, а порой на грани ликвидации. Наши партнеры по диалогу были, естественно, лучше подготовлены к общению. Но и в самом этом общении мы обретали свое самосознание, понимание своей самобытности. Ведь одно дело быть православным по крещению, и совсем другое — быть сознательным православным, догматически и канонически подготовленным. Это, конечно же, очень

сложный процесс, в котором легко заблудиться без руководителя. Теперь, когда мы возвращаемся к своим корням, своим традициям, к истокам православного вероучения, мы можем уже более осознанно понимать и решать, что допустимо, а что недопустимо, что важно и что второстепенно в наших контактах с инославием в каждом конкретном случае. Я думаю, что наше стремление к возвращению к православным традициям и истокам не должно никого беспокоить. Напротив, положительно относящиеся к нам инославные должны, как мне кажется, сочувствовать этому и оказывать нам поддержку. Именно в этом и заключается подлинный диалог на равных.

— *Серьезная критика в адрес ВСЦ со стороны некоторых православных Церквей звучала задолго до 1997 г. При этом, насколько известно, Грузинская Церковь не относилась к числу этих Церквей: она открыто не высказывала никаких сомнений, никакой критики, никакой неудовлетворенности, не было никаких официальных заявлений. Но вот в 1997 году Грузинская Православная Церковь, на сегодняшний день единственная из Православных Церквей, совершенно неожиданно принимает решение выйти из ВСЦ и из других экуменических организаций, в которых она состояла. Расскажите, пожалуйста, о том, какие обстоятельства привели к принятию этого решения.*

— На протяжении всего времени своего пребывания в указанных организациях Грузинская Православная Церковь разделяла общеправославную позицию относительно международных христианских организаций. В том числе мы, разумеется, поддерживали и всю ту критику, которая раздавалась со стороны православных в адрес Всемирного Совета Церквей. Это касается и женского священства, и интеркоммуниона, и времени празднования Пасхи и многого другого, относительно чего раздавалась и раздается критика. Из того, что Грузинская Православная Церковь не выступала со своими отдельными заявлениями, не следует, что она была против той критики, которая высказывалась отдельными Православными Церквами. Находясь в экуменических организациях, предпочитали согласовывать нашу позицию со всеми Православными Церквами. Но я должен сказать, что в самой Грузинской Православной Церкви ее священнослужителями нередко высказывалась критика по поводу нашего участия в международных христианских организациях. Я полагаю, что причиной критики являются сами эти организации и характер наших отношений с ними. Эти отношения всегда требовали и требуют внимания, требуют уточнения и коррекции. Процесс

общения обоюдный — это процесс взаимного обучения. В нем мы узнаем друг в друге общее и отличное. Мы должны ясно говорить нашим партнерам обо всем, что нас не устраивает.

Со временем развивались экуменические организации, в их работе и повестке дня стали появляться многие смущающие нас вопросы, и, естественно, потребовалась коррекция нашего отношения к ним. Ввиду тревожного развития этих организаций нас все больше стал смущать литургический, молитвенный, духовный аспект нашего общения с ними. По мере того как протестантский мир все дальше шел по пути своих нововведений, все сильнее отдалялся от нас, мы со все возрастающей тревогой стали осознавать затруднительность продолжения наших контактов. У протестантских членов ВСЦ создается картина, что у нас нет никаких серьезных проблем в диалоге, надо лишь последовательно стремиться к поиску общего языка, надо лишь делать шаги навстречу друг другу. Причем якобы именно православные не готовы к таким шагам, православные тормозят процесс взаимного сближения. Конечно же, за время существования ВСЦ протестанты в нем гораздо больше сблизились между собой, чем они сблизились с православными. В процессе сближения друг с другом они ушли далеко вперед: в силу естественной близости смогли договориться друг с другом по многим вопросам. Они ставят все новые и новые вопросы, но, разумеется это внутрипротестантские вопросы. Я думаю, что протестантам нужно было бы создать некий Совет протестантских церквей. В рамках ли самого ВСЦ или вне его — главное, чтобы в этом совете обсуждались протестантские вопросы, которые не касаются православных и которые не вносились бы в повестку дня Всемирного Совета Церквей. В ВСЦ же должна быть создана такая обстановка, когда поднимаемые вопросы будут совершенно приемлемы для православных, когда православных не будут игнорировать в их традициях, догматике, вероучении, когда им не будут навязываться чуждые им проблемы и неприемлемые решения. Мне представляется, что протестанты в ВСЦ оказались не готовы к участию в ВСЦ православных. Они, пользуясь своим большинством и демократической процедурой принятия решений, по сути, стали навязывать православным свою позицию. А это уже совсем для нас неприемлемо. Поэтому и стали раздаваться недовольные голоса православных, особенно в последние два-три года.

Наверное, лучше было бы осуществить наш выход из ВСЦ и других экуменических организаций более организованно. В обычных условиях нужна

была бы предварительная консультация со всеми Православными Церквами по этому вопросу, внимательное обсуждение всех возможных последствий подобного решения. Впрочем, замечу, что всеправославное обсуждение не являлось неременным условием нашего выхода — мы входили в экуменические организации в результате собственного решения и, соответственно, также можем и выйти. Но нужно было заранее поставить в известность все остальные Православные Церкви. Нужно было заранее оповестить о нашем несогласии и инославных членов ВСЦ, поскольку это предполагает культура диалога. Все это было бы совершенно справедливо, если бы наша Церковь не находилась в то время в критическом состоянии. Ситуация к моменту принятия нашего решения была чрезвычайно сложной. Именно этим и объясняется молниеносность и радикальность решения церковного руководства о выходе из ВСЦ столь некогда терпимой Грузинской Православной Церкви.

Известное противостояние в церковной жизни, приведшее к указанному решению, помимо явного раскола в Церкви, могло отразиться и в целом на ситуации в Грузии, где, как вы знаете, в последнее время очень много социально-политических проблем. В обществе существуют силы, которые требовали от Церкви радикального решения вопроса. Общение с инославным миром они представляют как измену Православию. Для политических радикальных сил общение Церкви с инославием, понимаемое как измена Православию, могло рассматриваться как антинациональные действия. Ситуация того времени была чрезвычайно острой, взрывоопасной. Руководство Грузинской Православной Церкви пошло на этот шаг во имя сохранения мира в Церкви и обществе.

— Во многих Православных Церквах существуют различные расколы и различные церковные группировки, как бы “теневые православные церкви”. Для Русской Церкви это Зарубежная Церковь, для Греческой Церкви — это старостильный раскол. До недавнего времени подобных групп в Грузинской Церкви не было, но вот в прошлом году, как нам известно, несколько монахов нескольких монастырей объявили о разрыве евхаристического общения с Грузинской Православной Церковью и одной из причин было как раз участие ГПЦ в экуменическом движении. В этой связи у меня первый вопрос — как повлияли эти раскольничьи группировки на принятие решения о выходе из ВСЦ и из экуменического движения? И второй вопрос: руководствовались ли люди, которые дела-

ли такие заявления, чисто церковными интересами или же за ними стояли какие-то политические силы, которые преследовали таким образом свои цели?

— Что касается тех священнослужителей, которые оказались в расколе — это представители именно той радикальной части Церкви, которая видит серьезные проблемы в диалоге Православной Церкви с инославными конфессиями. Они видят в этом диалоге, в этом общении ересь, что для нас, конечно же, неприемлемо. Этот радикализм был осужден Церковью. Грузинская Православная Церковь, выходя из ВСЦ, осудила радикальные действия монахов-раскольников, наложила на них епитимью. Интересно, что они действительно приняли эту епитимью и некоторое время находились в послушании, но часть из них пришла к выводу, что надо требовать новых уступок. Они начали требовать, чтобы Грузинская Православная Церковь прервала отношения со всеми Поместными Церквями, участвующими в экуменическом движении, как якобы разделяющими ересь экуменизма.

— Создается впечатление, что эти радикально настроенные люди хотели представить выход Грузинской Церкви из экуменического движения как ответ на их требования. Поэтому, когда выход состоялся, они пошли дальше и поставили новые требования.

— Конечно, когда они поняли, что их наказывают, что Церковь принципиальна в этом вопросе, но что, в то же самое время, их требования были удовлетворены, они решили идти дальше. Очень важно отметить, что с этого времени они оказались уже в изоляции. Прежде какая-то часть священнослужителей, мирян и общества в целом допускала какую-то правоту в их требованиях и сочувствовала им. Когда же их требования были удовлетворены, а они сами отказались от послушания Церкви, народ увидел, что их действия попросту антиправославны. Их требования стали попросту противоречить здравому смыслу. За ними, конечно, уже никто не пошел — даже те, кто был рядом с ними. Их прежние сторонники стали их противниками, обличая их радикализм. Новой темой для Грузинской Православной Церкви стал уже не выход из ВСЦ, не экуменические контакты, не особенности диалога с инославными, а их антицерковный радикализм, который они пытались навязать Церкви. Именно в этом мы видим победу Грузинской Церкви. Церковный народ смог выявить радикализм и отказаться от него. Раскольники, выдвинув неприемлемые для Церкви требования, совершенно себя скомпрометировали.

Что касается политических аспектов, нужно сказать, что для самих этих радикалов, скорее всего, важны чисто религиозные вопросы, но, конечно, политические силы реагируют на все происходящее очень серьезно, и поэтому существует реальная опасность того, что они могут оказаться замешанными в этот процесс. Впрочем, после указанного развития событий политические и другие движения приостановили поддержку требований раскольников.

— Означает ли выход Грузинской Церкви из экуменического движения полный разрыв связей со всеми инославными христианами или, с точки зрения Грузинской Церкви, возможно такое участие Церкви в экуменическом движении и межхристианских связях, которое бы полностью соответствовало самопониманию Православной Церкви? Т.е. существует ли, по мнению Грузинской Православной Церкви, такая форма контактов, которая бы никоим образом не задевала интересы Церкви и, вместе с тем, служила делу миссии и проповеди Православия в инославном мире?

— Грузинская Церковь в определенной мере и по сей день продолжает эти контакты. Она будет и в дальнейшем их продолжать, но, как Вы выразились, в форме, приемлемой для Православной Церкви, для православного духа общения. Мы будем стремиться к поиску именно такой правильной, достойной формы общения. Грузинская Православная Церковь будет стремиться к этому именно в силу своего миссионерского долга, обязанности свидетельствовать об истине Православия.

— В письме, которое направил архимандрит Иоанн Шеклашвили Синоду Грузинской Церкви, была мысль о том, что Церковь, которая вовлечена в ересь, — а ересью он называл экуменизм, — постепенно, по мере участия в этой ереси, утрачивает благодать. В какой-то момент, когда Церковь официально заявляет о своей приверженности экуменизму — благодать из нее уходит совсем. Такие радикальные взгляды до сих пор остаются у этой группы, или они как-то меняют свои позиции?

— Что касается этой группы, то можно сказать, что изменения их позиции пока не заметно. Но чувствуется, что если Православная Церковь будет больше внимания уделять чистоте православной веры, учения, каноники,

ГРУЗИНСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКУМЕНИЗМ

догматики и они будут более уверены, что такое принципиальное отношение имеет место, то это сможет помочь им выйти из этого их положения. Хотя, конечно, какие-то приверженцы радикализма могут остаться на крайних позициях.

— *Насколько многочисленны эти радикальные группы? Идет ли речь о нескольких монастырях или о нескольких монахах?*

— Речь идет сегодня, наверное, о 7-8 монахах.

— *Эти монахи единомысленны или между ними также есть разногласия?*

— Среди них образовалось несколько разветвлений. Они разделились на три группы.

— *Каковы ваши впечатления от переговоров с Русской Православной Церковью, которые только что завершились?*

— Впечатления весьма положительные. Прежде всего, мы пришли к выводу, что надо обязательно противостоять радикализму. Но в то же время надо быть верными духу Православия. В отношении экуменических контактов многие сомнения действительно имеют почву, во многих случаях требуется пересмотр, обновление этих контактов. Требуется приведение их к канонике и традициям Православной Церкви. Надо более решительно противостоять неприемлемым для Православия явлениям. Мне кажется, это будет проявлением здравого православного отношения, если в процессе контактов с инославием мы будем видеть не застывшую раз и навсегда картину, а именно поиск, если мы будем видеть свои недостатки, будем критически относиться к ним и будем стремиться, если потребуются, к их исправлению, к совершенствованию православной миссии и свидетельства. Мне кажется, что именно эти два момента и можно указать в качестве важнейшего итога переговоров. Если мы будем следовать им, Православная Церковь сможет в дальнейшем избежать крайностей. Мы твердо должны следовать "царскому пути". И по результатам этих переговоров у меня появилось убеждение, что Грузинская и Русская Православные Церкви на этом пути едины.

ВСТРЕЧА ДЕЛЕГАЦИЙ РУССКОЙ И ГРУЗИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

Сообщение для прессы

11 марта 1998 г. в Отделе внешних церковных сношений Московского Патриархата состоялась встреча делегации Русской Православной Церкви с делегацией Грузинской Православной Церкви, посвященная всему комплексу вопросов, связанных с участием обеих Церквей в экуменическом движении.

Стороны констатировали общность подходов к основным проблемам, связанным с участием Православных Церквей в экуменическом движении. Было отмечено, что в обеих Церквях существует критика экуменического движения. Во многих случаях эта критика имеет целью дискредитацию церковного руководства, содержит призывы к расколу, и в этом смысле представляет угрозу для единства Православия. Но в то же время отмечалось, что существует и конструктивная критика, которая ведется не с недобрыми намерениями, но которая имеет под собой реальную основу — те трудности, которые сегодня переживают Православные Церкви во Всемирном Совете Церквей и в других экуменических организациях. Было подчеркнуто, что Православным Церквам необходимо давать решительный отпор всем тем, кто использует экуменизм в своей борьбе с легитимным и каноничным церковным руководством, поскольку участие Православных Церквей в экуменическом движении с самого начала было продиктовано стремлением свидетельствовать о Православии перед лицом инославного мира. Обе стороны согласились в том, что нынешние формы участия не содействуют тому, чтобы эта миссия осуществлялась адекватно. Именно поэтому сегодня Православные Церкви пересматривают свое отношение к формам участия в межхристианских диалогах. Изменение форм участия в экуменическом движении, однако, возможно исключительно на основе церковного обсуждения этих вопросов, а не под давлением раскольников.

В то же время стороны признали, что Церковное руководство в прошлом не уделило достаточно внимания широкому ознакомлению своего верующего народа с информацией о причинах, характере и формах участия своих представителей в экуменическом движении и не озаботилось соответствующим богословским осмыслением этой деятельности.

Обе стороны констатировали общность своих позиций в отношении к экуменическому движению вообще и Всемирному Совету Церквей в частности. На сегодняшний день существуют различные модели отношений Православных Церквей с международными христианскими организациями — в рамках членства в них или вне такого членства (так, Грузинская Православная Церковь не является ныне членом Всемирного Совета Церквей и иных экуменических организаций, тогда как остальные Православные Церкви, включая и Русскую Православную Церковь, в той или иной мере продолжают свои отношения с ними). Но это различие конкретных форм контактов и связей с экуменическими организациями не меняет в корне сути отношения к ним со стороны Грузинской и Русской Православных Церквей, а также той озабоченности, которая уже неоднократно высказывалась. Русская и Грузинская Православные Церкви согласны в том, что Всемирный Совет Церквей в его нынешнем виде и формы участия в нем православных Церквей не вполне соответствуют эклезиологическому самопониманию православных. В этой связи они ожидают от него радикального пересмотра своей структуры и необходимости поисков новых форм участия Православных Церквей, которые позволят им быть более адекватно представленными.

Обе церкви с сожалением воспринимают те тенденции, которые имеют место в некоторых протестантских церквях-членах ВСЦ, в частности, введение института женского священства, использование инклюзивного языка в Библии и молитвах, ревизия библейских нравственных норм и т. д. Они считают недопустимым совместное причащение с инославными (интеркоммунION) как средство восстановления христианского единства. Стороны констатировали, что в их Церквях практика участия в экуменических молитвах вызывает смущение церковного народа.

Представители Русской и Грузинской Православных Церквей положительно оценили возможность обсуждения темы участия Православных Церквей в экуменическом движении на предстоящей 28.04-3.05 с. г. встрече представителей Православных Церквей в Салониках, выразив при этом твердую убежденность, что данная встреча послужит укреплению всеправославного единства.

Встреча делегаций Русской и Грузинской Православных Церквей состоялась 28.04-3.05 с. г. в Салониках. Встреча прошла в дружественной атмосфере. Были обсуждены вопросы участия Православных Церквей в экуменическом движении, а также вопросы сотрудничества в области культуры, образования, науки, спорта и т. д.

БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА

А. А. Алексеев

ПЕРЕВОД СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ

В дохристианскую эру, в иудаизме, появление первых переводов Священного Писания объяснялось общественно-исторической ситуацией: после Вавилонского плена древнееврейский язык стал языком мертвым, в живом обиходном употреблении иудеев оказался язык арамейский (халдейский), возникла необходимость приближения священного текста к пониманию среднего человека, так появляется арамейский перевод — Таргум (ср. Неем. 8:8). Практика иудейского богослужения осуществлялась следующим образом: после чтения трех стихов по-еврейски они же повторялись по-арамейски. Во всяком случае, так читали гафтарот — литургические фрагменты из Пророков. При чтении парашиот из Пятикнижия (Торы) языки чередовались на каждом стихе¹. Лишь постепенно арамейский таргум приобрел более или менее фиксированную форму и был записан. По всей видимости, таково же было происхождение Семидеятницы (Септуагинты, LXX), которую позволительно назвать alexandрийским таргумом на греческом языке. Вавилонский столп породил племенное многоязычие. Вавилонский плен — многоязычие Св. Писания.

Переводы-таргумы Св. Писания не имели, таким образом, вне-синагогального употребления, их четко фиксированная позиция в ритуале снимала вопрос о какой-либо сакрализации перевода. Однако с текстом Септуагинты дело оказалось сложнее. Те подробности, которые содержит письмо Аристее о появлении первого греческого перевода, а также самый факт появления этого письма,

¹ См.: McNamara M. The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch. Rome, 1966. P. 40-41.

явно свидетельствуют о том, что этот перевод приобрел определенный сакральный авторитет. Об этом же говорит присутствие большого числа греческих рукописей Св. Писания в скрипториях Кумранской общины, цитирование в Новом Завете по преимуществу греческого текста, а не еврейского оригинала². Появление арамейского таргума сопровождалось проникновением в канон нескольких арамейских глав книги пророка Даниила, а также нескольких стихов в книгах Ездры и Иеремии³, появление греческого таргума не только сопровождалось появлением большого собрания новых книг на этом языке⁴, но обусловило возникновение на этом же языке целого Нового Завета. Таким образом, уже в библейскую эпоху появление переводов Св. Писания вело к последствиям, далеко превосходящим замыслы самих переводчиков.

Существенно иным стало положение дел с возникновением христианства. Написание Нового Завета на греческом языке было крайне важно для выхода его за пределы иудейской общины уже при самом его возникновении. Но, будучи в большой мере межнациональным, греческий язык реально не обеспечивал доступности текста всем народам средиземноморской ойкумены, так что уже во втором столетии появились переводы сирийский, латинский, а затем многие другие.

Когда сегодня мы говорим об искусстве перевода, мы имеем в виду литературный или художественный перевод, который стремится воспроизвести средствами другого языка и нередко другой культуры художественную систему оригинала. Для литературных переводов древнего мира и средневековья было обычным менять художественную систему оригинала, перенося сюжет и действие

² Подборку исторических свидетельств о Септуагинте как священном тексте дает: *Orlinsky H.M.* The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators // *Hebrew Union College Annual*. Vol. 46. Cincinnati, 1975. P. 89-114.

³ А именно: Дан.2:4-7:28, 1 Езд.4:8-6:18, 7:12-26, Иер.10:11, а также в Быт.31:47 арамейское название Галаада — Иегар-Сагадуфа.

⁴ А именно: Послание Иеремии, Варух, Товит, Иудифь, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 2 и 3 Ездры, 1-3 Маккавейские, Молитва Манассии во 2 Парал, Песнь трех отроков в Дан.3:51-90, История Сусанны в Дан.13, Вил и Дракон в Дан.14.

не только в новое языковое оформление, но и в новую этническую или историческую среду. Именно так, в ходе переводов с греческого, возникла латинская литература и европейские литературы эпохи классицизма. Средневековая живопись переносила библейские события в европейское окружение, вызывая к жизни странные рождественские пейзажи Брейгеля с верблюдами и волхвами на скованных льдом каналах Голландии. Точный перевод в древности был необходим прежде всего для юридических текстов, но он же оказался единственно приемлем и для перевода Св. Писания; причиной тому являются уникальный и неповторимый характер библейских событий, а также литургическое использование библейских текстов. Иначе говоря, не Библия вызвала к жизни буквальный перевод, она лишь сделала этот перевод нормальным и единственно приемлемым в культурном отношении. Адаптация библейского содержания к новым социальным и культурным условиям нежелательна и пагубна. С тех пор, как это стало понятно, гораздо чаще социальная и культурная среда подвергается адаптации и осмыслению в рамках библейского контекста, иногда от интенсивности этого процесса зависит способность общества к восприятию религиозных ценностей христианства.

Сегодня языки, на которых созданы оригиналы Св. Писания, ни для кого не являются родными. Правда, и сегодня оригинальные тексты Св. Писания находят себе серьезное применение в богословии, кроме того, они все еще служат проповеди христианства в качестве оригиналов для новых переводов. Сегодня, однако, христианским общинам больше доступны переводы, чем оригинальные тексты Св. Писания, и это порождает парадоксальную необходимость провести различие между Св. Писанием и его переводом. Действительно, за два тысячелетия исторического существования христианства многие обстоятельства способствовали тому, что некоторые различия между тем и другим стали стираться.

В первую очередь, стиранию различий способствует понятность перевода, созданного на родном языке, и языковая непонятность, непостижимость оригинального текста Св. Писания. Благодаря понятности перевод приобретает свою общественную значимость, он вытесняет из сознания верующего самый оригинал. Если в

обществе существует или имеет реальное распространение всего один перевод, становится возможным расценивать его как безукоризненное и адекватное выражение Божественного Откровения. Если эта ситуация сохраняется в течение более или менее длительного времени, возникает соблазн придать переводу каноническую значимость, считать его сакральным текстом.

Что-то похожее происходит сегодня у нас в России. После публикации в 1876 г. русского Синодального перевода в научных журналах четырех православных духовных академий появилось множество критических отзывов, выявляющих те или иные недостатки этого перевода. Особенно большую критическую подборку на этот перевод составил проф. Н. Н. Глубоковский⁵; она была использована обер-прокурором К. П. Победоносцевым при публикации его версии русского перевода Нового Завета в 1901 г. Сам Святейший Синод при издании этого перевода не предполагал для него никакого иного употребления, кроме как “домашнего назидательного чтения”, но перевод этот фактически стал литургическим текстом всех протестантских общин России, находит себе от случая к случаю применение и в православном богослужении; критическое отношение к нему сменилось глубоким пиететом. В результате объективная профессионально-богословская оценка этого перевода сегодня крайне затруднена. Историческая случайность приобретает характер исторической закономерности, так что наличие в общественном употреблении всего лишь одного перевода становится признаком культуры определенного типа. В немалой степени такая обстановка препятствует активной работе над новыми переводами Св. Писания.

Вторым обстоятельством, которое способно уравнивать Св. Писание и перевод, является литургическое применение перевода. Значимость этого фактора ясно проявилась в истории римско-католической Церкви, ибо римский престол не запрещал переводы Писания на народные языки: под запретом находилось литургическое

⁵ См.: *Сорокин В.*, протоиерей. Заслуженный проф. Н.Н.Глубоковский и его рукописное наследие // Тысячелетие Крещения Руси: Международная церковная научная конференция “Богословие и духовность”. М., 1989. С. 322-327.

применение переводов. Хорошо известно, например, что гонения на Яна Гуса были вызваны вовсе не тем, что в 1488 г. он издал полный текст Чешской Библии. До издания в 1534 г. полного перевода Мартина Лютера было осуществлено около сорока печатных публикаций различных немецких переводов Библии, как в полном составе текста, так и по частям⁶, ни один из них не был подвергнут гонениям со стороны римской курии. Только литургическое применение того или иного языка ставит его на один уровень с оригинальными языками Св. Писания, равным образом литургическое применение перевода уравнивает его с оригиналом.

Между прочим, сам текст латинской Библии, именуемый сегодня Вульгата, появился как следствие литургических реформ папы Дамаса (366-384). Этот папа проявил себя как активный ревнитель первенства римского престола; его церковно-политическая позиция сопровождалась, во-первых, установлением латинского ритуала, вполне освобожденного от греческого языка, и, во-вторых, полным переводом на латынь Св. Писания, что по настоянию папы Дамаса было выполнено блаженным Иеронимом. Не следует думать, что в конце IV в. вульгарная латынь, которая была использована и в литургических и в библейских текстах, была общепонятным языком той части Европы, которая находилась в церковной юрисдикции Рима. Эта сторона деятельности папы Дамаса была направлена не на общепонятность названных текстов, она преследовала церковно-канонические цели.

Темнота или непонятность оригинала не может оцениваться как его ошибка: это то его свойство, с которым мы должны мириться. Напротив, темнота перевода может быть терпима лишь в том случае, если она отражает темноту оригинала, иначе ее следует признать ошибкой. Но литургическое применение перевода фактически дает большие преимущества переводу перед оригиналом, так что порою переводу прощают не только малопонятность, но и прямые ошибки. Приведу лишь один такой пример из церковно-славянского перевода Св. Писания.

⁶ См.: Hemelsoet B. und H. Haag. Bibelübersetzungen // Bibel-Lexicon. Hrsg. von H. Haag. Zürich; Köln: Benziger Verlag, 1968. S. 243.

В Ин. 8:56 церковнославянский текст во всех рукописях и во всех изданиях дает следующее чтение: Авраамъ отецъ вашъ радъ бы былъ дабы видѣлъ день мой: и видѣ и возрадовася. Ср. однако русский перевод: Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой: он увидел и возрадовался. В греч. тексте аорист ἠγαλλιάσατο, нет никаких намеков на сослагательное наклонение.

Вследствие интенсивности православной литургической практики домашнее чтение Св. Писания не рассматривается как непрерывное условие полноценной христианской жизни; мало оно было распространено на Руси и в древности. Призыв И. Е. Евсева к Собору 1917—1918 гг. вменить в обязанность православным христианам наряду с соблюдением постов и праздников домашнее чтение Св. Писания⁷ услышан не был. И все же появление русского Синодального перевода и публикация его довольно значительными тиражами вызвали к жизни весьма широкую аудиторию читателей Св. Писания. Вместе с тем этот перевод создал условия и для распространения в России различных протестантских деноминаций, само существование которых напрямую зависит от наличия удобочитаемого текста Св. Писания. Индивидуальное чтение и Св. Писания, и его перевода нередко ведет к профанации этих текстов, гасит их сакральный ореол. В кругу благочестивых защитников Св. Писания как реакция на это возникает стремление придать переводу стилистическую привлекательность, новизну: так рождаются все новые попытки обновления привычного текста, украшения, декорирования его. Путь этот в конечном итоге бесплоден; он открывает широкий простор индивидуальному толкованию и предпочтению. Поэтому лучшим импульсом для всякого нового перевода является запрос конкретной христианской общины, а естественным способом его существования остается не индивидуальное, а коллективное чтение в той или иной ритуализированной обстановке, иначе говоря, — за богослужением.

Некоторые переводы имеют в истории народов совершенно исключительное культурное значение, что тоже ставит их в преимущественное положение перед оригинальным текстом Св. Пи-

⁷ См. его брошюру «Собор и Библия» (Пг., 1917), только что перепечатанную в приложении к книге: *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. М.: Российское Библейское общество, 1997.

сания. Такова судьба многих переводов протестантской эпохи: они создали твердую почву для религиозных реформ, они заложили основы национальной литературы, ибо развитие литературного языка в течение длительного времени ориентировалось на них. К числу таких переводов относится *Die deutsche Bibel* Мартина Лютера (1534), чешская *Kralická Bible* (1572-86), словенский перевод Юрия Далматина (1586), Библия короля Иакова (*King James version*, 1611). Такие переводы со временем, как правило, теряют свою конфессиональную направленность, которая была придана им в момент появления, становятся фактом национальной культуры. Так, перевод Лютера имеет сегодня безусловных приверженцев в немецкой католической среде. Наличие литературного, социо-культурного авторитета у перевода представляет собою в высшей степени благоприятное обстоятельство, оно безусловно способствует успешной катехизации, оно помогает оцерковлению быта. Отсутствие такого рода перевода в истории русской церковности и культуры ограничивало влияние христианства на многие социальные стороны русской народной жизни, приводило к использованию русскими писателями немецких и французских переводов Библии в их литературном труде⁸, к сравнительно слабой связи русской национальной литературы с Библией, к преимущественному восприятию тех библейских образов и тем, которые стали достоянием европейской культуры. Появление первого русского перевода Нового Завета в 1824 г. породило Достоевского, который придал новой русской литературе столь недостававший ей религиозный характер. Развитие атеизма и позитивистского сознания среди русской интеллигенции во второй половине XIX в. вновь положило границы влиянию Св. Писания; неблагоприятные последствия этого ощущаются до сих пор.

То исключительное решение, которое принял в 1546 г. Тридентский собор о канонизации латинского текста Вульгаты, не создало прецедента в истории библейских переводов, так что ни один другой перевод не был объявлен достоверной передачей Божественного Откровения. Канонизация Вульгаты была вызвана не-

⁸ См. по этому вопросу: Алексеев А. А. Библейский перевод как форма религиозной деятельности // Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты. М., 1996. С. 43-50.

обходимостью лишить какого бы то ни было догматического авторитета перевод Лютера, сделанный через голову Вульгаты с еврейского и греческого оригиналов. Однако решение Тридентского собора имело большое значение в культурно-историческом отношении, ибо сделало допустимой саму возможность приравнивать перевод к оригиналу. В разных исторических обстоятельствах и по разным причинам к такому способу рассмотрения отношений между оригиналом и переводом обращались не раз.

Например, для истории церковнославянской письменности у южных и восточных славян в период средневековья характерно такое положение вещей, когда славянские книжники постоянно и непрерывно исправляли переводы Св. Писания по всем доступным греческим оригиналам, не задумываясь особенно о достоинствах той или иной греческой рукописи, на основе которой осуществлялась правка. В XVII в., в ситуации острой антикатолической полемики, сближение славянского перевода с греческим оригиналом могло заходить так далеко, что вместо устоявшегося термина *распяти* употребляли новую кальку с греческого *σταυρώω* *укрестовати*, как это было в переводческой практике Елифания Славинецкого. Впрочем, при необходимости могли использоваться и латинские тексты, как это было при создании в Новгороде в 1499 г. Геннадиевской Библии. Другую возможность решения вопроса о догматическом и общественном статусе перевода демонстрирует практика русских старообрядцев. После Никоновских реформ их самоизоляция зашла так далеко, что из всех форм Св. Писания они отдали предпочтение так называемой Острожской Библии 1580 г., свободной, по их представлениям, от еретических новаций, которые охватили Константинопольский и Московский Патриархаты и соответственно греческий и церковнославянский тексты Св. Писания. Таким образом, старообрядцы приняли идею национальной формы Св. Писания, формы самодовлеющей, превосходящей в своих догматических достоинствах не только другие переводы, но и самый оригинальный текст. Такого рода абсолютизация исторически случайной формы перевода характерна в истории христианства как раз для еретических и раскольнических общин.

Тенденции, стирающие грань между оригинальным текстом Св. Писания и его переводом, могут иметь в своей основе вполне благочестивое чувство, опираться на благие намерения. Действительно, почему не все христиане оказываются в равном отношении к Откровению Слова Божия, почему одним оно было дано в исторически и лингвистически доступной форме, тогда как другим лишь в отраженной форме перевода, принимающего иногда вид кривого зеркала? Почему всем нам суждено быть только по факту своего рождения в числе работников 11-го часа? Безусловно, нужно ясно видеть разницу между Св. Писанием и его переводом, чтобы мужественно перенести эту непостижимую несправедливость и найти в этой ситуации даже своего рода преимущества.

Главное и кардинальное различие между Св. Писанием и его переводом заключено в том, что Писание по своей природе уникально, тогда как перевод уникальным быть не может. Да, Откровение Слова Божиего дано лишь однажды в исторически и лингвистически обусловленной форме. Но представим себе на миг, что каждому поколению и каждой культуре Откровение в форме Писания давалось бы регулярно и систематически. Кто из нас мог бы за этим разнообразием найти и установить надежное единство? Ведь и без того мы оказались свидетелями и в той или иной степени виновниками распада единой Христовой Церкви на конфессиональные и национальные подворья. Можно уверенно сказать, что уникальность природы Св. Писания спасает нас от худших бед, заставляя замечать друг друга и как стадо Христово держаться вместе. Именно перевод в исторически меняющихся условиях нашего бытия позволяет постигать Откровение, понимать его многозначность и многосмысленность, обнаруживать присущую Откровению способность объяснять всякое новое историческое состояние, в котором обнаруживает себя человеческий род. Мы видим сегодня, что нет в мире богоизбранных народов, которые бы читали Писание на своем родном языке, греки и те делают переводы. Следовательно, моментом Откровения не оканчивается жизнь Св. Писания в человеческом обществе, она им только начинается. И перевод оказывается главной формой жизни Св. Писания в религиозных общинах.

Принципиальным различием Св. Писания и перевода является то, что Писание служит объектом изучения, постижения, истолкования, тогда как перевод становится зримым воплощением результатов процесса богопознания. Св. Писание мы стремимся понять, перевод стремимся приспособить к этому пониманию, подчинить ему. В переводе отражается сегодняшнее постижение Откровения, и здесь всякая культура, всякий язык и всякое поколение хотели бы с возможной полнотой выразить себя. Мы знаем Кирилло-Мефодиевский перевод Св. Писания, мы знаем колоссальную богословскую и филологическую деятельность, развернутую в православном славянском мире с IX по XVIII век, мы знаем, наконец, тот памятник духовной жизни, которое оставило по себе поколение св. Филарета, митрополита Московского, мы слышим громкие голоса критиков в конце XIX и начале XX в., но затем наступает молчание, и лишь та часть наших соотечественников, которая оказалась за рубежом, неуверенно и осторожно выразила себя трудом епископа Кассиана (Безобразова).^{*} Неуверенность и осторожность проистекали из разрыва с родной почвой, которая одна только и дает уверенность, необходимую для совершения такого подвига. Когда-то славянские переводы священных текстов использовали грамматические формы аориста и имперфекта, двойственного числа и т. д.; сегодня наша грамматика иная, сегодня много нового и в лексике русского языка, сегодня за нашей спиной уникальный нравственный и художественный опыт русской литературы XIX в., кратковременный всплеск богословской мысли в конце XIX — начале XX в., большие достижения текстологии и богословия в Европе. Все это может и должно отразиться в новых переводах Св. Писания на русский язык.

Рассматривая это различие Св. Писания и перевода в плане практической богословской и текстологической работы, мы можем видеть, что Писание не столько является данностью, сколько заданностью, заданием, ибо его текст не представляет собою нечто надежно и бесповоротно установленное. Практически мы имеем более пяти тысяч греческих рукописных источников от II до XVI в.,

^{*} Группой богословов так называемой “парижской школы” русского богословия был под руководством еп. Кассиана сделан перевод Нового Завета, не получивший, однако, широкого распространения. — *Прим. ред.*

которые постоянно расходятся между собою отдельными формами, выражениями и словами, за которыми, конечно, стоит или может стоять расхождение в смысле. Жизнь многих поколений выдающихся богословов и филологов была посвящена поискам архетипа, то есть первоначального текста Св. Писания. И несмотря на скромность результатов, достигнутых нелегким трудом, мы не можем сказать, что жизнь этих людей потрачена впустую. Сегодня мы знаем о первоначальном как еврейском, так и греческом текстах Св. Писания гораздо больше того, что было известно христианским общинам в течение последних полутора тысяч лет. И это значит, что наш перевод сегодня не может быть таким, каким был раньше. Наша работа со Св. Писанием заключается в осторожных реконструкциях текста, в подборе параллельного материала, который может пролить верный свет на то или другое трудно понимаемое место, в соотношении читаемого текста и Предания. Иначе говоря, текст Св. Писания мы ищем, но текст перевода создаем. И в процессе этого созидания мы действительно становимся со-работниками Божиими. Этот подвиг со-трудничества заключается также и в том, чтобы удержаться от соблазна соавторства и соперничества с боговдохновенными авторами Св. Писания.

Вопреки ожиданию, однако, в действительности между текстологическим исследованием Св. Писания и его переводом оказывается много общего. Как и переписчик библейского текста в средние века, всякий переводчик стремится обзавестись несколькими источниками для своей работы, иногда в их число входят не только разные издания оригинала, но и разные его переводы. Переводчик оставляет за собою право в пределах вариантности источников, которыми он располагает, выбирать то или иное чтение, руководствуясь приемами филологической или рациональной критики, традицией, господствующей в данной религиозной среде. В результате оказывается, что два перевода на один и тот же язык различаются между собою не только теми языковыми средствами, которым отдано предпочтение тем или иным переводчиком, но они различаются и тем текстом Св. Писания, который положен в основу перевода. Так, следование русского Синодального перевода за церковнославянским текстом Нового Завета в стилистичес-

ком плане обусловило одновременно принятие и ряда текстовых особенностей последнего. Вопрос этот не имеет существенного значения для переводов Ветхого Завета с еврейского оригинала, но оказывается важен для новозаветных и ветхозаветных переводов с греческого. Для последних сегодня фактически не существует каких-либо надежных научных рекомендаций; так велики и необозримы различия между отдельными списками Септуагинты. Современная теория библейского перевода признает такое положение вещей нормой, и переводчику предлагается свободное использование критического аппарата изданий для принятия наиболее подходящего варианта в переводе. Ни с чем подобным мы не сталкиваемся при переводе всех прочих произведений словесности с одного языка на другой. Это удивительное явление вновь говорит о том, что даже в научной среде существуют непреодолимые тенденции к уравниванию оригинального текста Св. Писания и его перевода.

Уникальности Св. Писания противостоит реальное множество переводов. Их количество соответствует реальному множеству языков, иногда помноженному на число конфессий и на историческую длительность христианской традиции в том или другом обществе. Но перевод обусловлен не только этими факторами. Известно, что в средние века всякая новая задача решалась новым переводом: нужен ли был текст Св. Писания для чтения за трапезой, для литургии, для богословско-экзегетических целей или катехизации, каждый раз появлялся новый перевод⁹. Сегодня эта практика вновь возобновляется, и нам еще предстоит определить, какие цели должны преследовать переводы того или иного типа, какими свойствами при этом они должны обладать, чтобы достижение этих целей стало возможно.

Сегодня в мировой переводческой практике все более определенно как перевод особого назначения заявляют о себе функциональные приближения к оригиналу типа Good News Bible. Наиболее специфической стороной этих функциональных переводов является вовсе не простота или упрощенность языка, как принято

⁹ См. подробнее: *Алексеев А. А. Текстология славянской Библии.* СПб.: Изд-во Д. Буланина, 1998.

думать, а четкость и недвусмысленность в решении богословских проблем. Этот перевод раскрывает всё, что подразумевается, решительно снимает двусмысленности, принимает однозначные решения там, где это почти невозможно сделать. Можно думать, что для определенного круга читателей или слушателей этот перевод необходим и полезен. Появившийся недавно перевод четырех Евангелий, выполненный В. Н. Кузнецовой¹⁰, сближается с Good News Bible свободным отношением к языковой и литературной интерпретации оригинала, однако он весьма уклончиво и противоречиво решает богословские вопросы. На этом переводе видно, что одних лишь средств повышенной эмоциональности вовсе недостаточно для того, чтобы дать новое и вполне серьезное толкование Божественного Слова. Предпочтением такой терминологии, которая возвращает нас к иудео-христианской эпохе¹¹, переводчик избегает сложных проблем приспособления нового перевода к тысячелетней традиции христианства на Руси. Все это придает переводу В. Н. Кузнецовой характер художественного эксперимента, но лишает его сколько-нибудь серьезного религиозного значения.

Перевод типа Good News Bible не может служить основой традиционных комментариев, нести при себе толкования разного объема и назначения, не всегда может быть соотнесен с Преданием. Причина заключается в том, что он не сохраняет литературную форму оригинала. Имея дело с таким переводом, толкователь вынужден много времени тратить на объяснения того, что на самом деле содержится в оригинале, оправдывать решения переводчика. Толкования гораздо удобнее помещать при сравнительно буквальном переводе, старающемся воспроизвести литературные особенности оригинала. Таким образом, лишь система, набор, известное множество переводов, существующих одновременно в обществе, позволяет браться за задачу по полной передаче Откровения Слова Божиего средствами известного языка.

¹⁰ Канонические евангелия. Перевод с греческого В. Н. Кузнецовой. М., 1992.

¹¹ Например, греч. βαπτίζω передается глаголом “омывать” вместо традиционного “крестить”.

Приведенный пример из работы В. Н. Кузнецовой подводит нас к еще одной важной оппозиции между Св. Писанием и его переводом. Св. Писание, во всяком случае Новый Завет, является по своей природе омниконфессиональным текстом. Это значит, что всякая христианская деноминация может найти и находит в существующем тексте Нового Завета опору для своего учения, не прибегая ни к каким текстологическим ухищрениям и натяжкам. Перевод, как правило, отражает ту или иную позицию его создателей, которая может удовлетворять потребности одной христианской общины и казаться неприемлемой для другой или всех других деноминаций. История переводов Нового Завета ясно говорит о том, что моноконфессиональный перевод, отражающий вероучение лишь одной деноминации, принадлежит к числу нормальных и закономерных явлений. Конфессиональная ориентация перевода может сказываться на предпочтении тех или иных вариантов греческого оригинала (реконструкция или византийский текст), на выборе терминологии для передачи главных христианских понятий (сохранение исторического наследия или обновление), на стилистических особенностях перевода (прежде всего, допустимая мера архаизации), на предпочтении тех или иных богословских толкований. Таким образом, естественной омниконфессиональности Св. Писания противостоит реальная моноконфессиональность всякого перевода. Стоит обратить внимание на то, что современная практика Библейских обществ, ведущих крайне активную работу в области библейских переводов, в этом отношении находится в противоречии с таким положением вещей. Библейские общества стремятся к изготовлению исключительно омниконфессиональных переводов, оставляя тем самым в качестве области дифференциации лишь функциональную сферу. Такая позиция ведет к двум последствиям:

- 1) Предпочтение отдается такой интерпретации текста, которая переводит остроту религиозной проблематики в этический план.
- 2) Главные усилия переводческой теории и практики направляются в сферу миссионерских переводов, тогда как переводы для тех христианских деноминаций, которые имеют сколько-нибудь длительную историю и традицию, оказываются фактически вне поля зрения. Это положение дел в какой-то мере терпимо до тех

пор, пока деятельность Библейских обществ не выходит за пределы традиционно протестантских народов, в среде традиционно православных и католических народов такая политика нуждается в серьезной коррекции.

Итак, было бы непростительной самонадеянностью считать, что один-единственный перевод Св. Писания на каком бы то ни было языке может дать правильное и полное представление об оригинале. Трудная история выработки “канонического” текста Вульгаты может служить тому хорошей иллюстрацией. Как известно, после канонизации латинского текста в 1546 г. понадобилось несколько десятилетий упорного труда, прежде чем в 1590 г. не было осуществлено издание этого “канонического” текста, так называемой “Сикстины”, однако уже в следующем издании Вульгаты 1592 г. — в “Клементине” — введено 4900 изменений¹². Вот почему опыт канонизации Вульгаты не нашел себе подражателей.

Вместе с тем, крайне желательно, чтобы сам оригинальный текст Св. Писания не был бесповоротно утрачен в христианской среде, он может быть замещен переводами, но не заменен ими. Он звучит, — но очень мало, — на православном богослужении, он изучается, — но поверхностно, — в учебных заведениях. Между тем в последние десятилетия получила новое распространение форма подстрочных, интерлинейных переводов, процветавшая в средневековой Европе в первые века христианства. Этот тип перевода, когда под строками священного текста помещается крайне буквальный перевод оригинала, необыкновенно расширяет круг лиц, способных в той или иной мере ознакомиться с Откровением Слова Божиего в его оригинальной форме. В последние годы началась работа над подстрочными переводами Св. Писания на русский язык, и как кажется, у этого типа перевода большое будущее.¹³

¹² Metzger B.M. The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration. Oxford, 1964. P. 78.

¹³ Изданы первые выпуски, см.: Евангелие от Луки на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1994; Евангелие от Матфея на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. Стокгольм—Москва: Институт перевода Библии, 1997.

Священный текст не предполагает священного языка, он может быть облечен в самую невзыскательную языковую форму. Так, греческая койне была предпочтена аттическому диалекту, и она не стала священным языком: Отцы Церкви писали на аттическом наречии. Напротив, в истории христианства перевод Св. Писания обуславливает само появление литературного языка, бесписьменные культуры становятся письменными ради того, чтобы принять в свое лоно священный текст. У православных славян церковнославянский язык, созданный для фиксации перевода Св. Писания, так и замкнулся до XVII в. в рамках церковной письменности, оставив собственно русскому языку обеспечение письменностью быта, законодательства, торговли. Сегодня забота о русском языке должна побуждать нас переводить на него Св. Писание, тем самым развивая, обогащая и освящая нашу родную речь.

Священный текст освящается в его источнике — Божественном Откровении, перевод освящается церковным употреблением. Речь не идет о первенстве освящения, ибо и тут и там действует Св. Дух. На пути богоизбранничества перевод уравнивает все народы и языки, и горе тому народу, который зароет талант свой в землю.

Иеромонах ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ И ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ¹

В жизни каждого монаха богослужение занимает весьма значительное место; как правило, насельники монастыря проводят в храме много часов ежедневно. Преподобный Симеон Новый Богослов (949 — 1022), всегда живший в общежительных монастырях, посещал храмовые службы в течение почти пятидесяти лет своего монашества. Анализ его богословия был бы неполным, если бы мы не указали на огромное значение богослужения для его жизни и духовности.

В настоящей статье мы рассмотрим отношение Симеона к трем главным составляющим православной богослужебной традиции: дневному кругу монастырского богослужения, Евхаристии и годовичному кругу церковных праздников. Для лучшего понимания его личного отношения к каждой из этих трех составляющих мы также изложим основные принципы и элементы монастырского богослужения, характерные, в частности, для константинопольских обителей времен Симеона. Вопрос о том, как часто монахи на Православном Востоке причащались, будет рассмотрен в связи с взглядами Симеона на Евхаристию.

¹ Настоящая статья представляет собой сокращенный перевод главы из докторской диссертации на тему "St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition", защищенной на богословском факультете Оксфордского Университета в 1995 г. При переводе сокращению подвергся главным образом справочно-библиографический аппарат. Перевод выполнен Е. Майданович под редакцией автора.

1. Основные принципы и элементы богослужения в раннем монашестве

В монашеской традиции, с самого ее зарождения, слова апостола Павла “Непрестанно молитесь” (1 Фес. 5:17) были поняты буквально: распорядок дня монахов был организован в соответствии с этими словами. Этот распорядок включал участие в храмовом богослужении, личную келейную молитву и “телесный труд”, во время которого монаху не следовало прерывать внутреннее молитвенное предстояние Богу. Библейское выражение “ходить перед Богом” (Быт. 5:22; 6:9 и др.) в монашеской традиции понималось в том смысле, что монах должен проводить жизнь, целиком ориентированную на Бога, то есть в непрестанном памятовании о Боге и исполнении Его заповедей.

Это основополагающее правило по-разному воплощалось в жизнь в каждом из трех разновидностей монашества: отшельническом, скитском и общежительном². Отшельники приходили в храм не часто: порой они годами не покидали келлию, и храмовое богослужение у них почти полностью уступало место личной келейной молитве. Скитские монахи посещали храм раз или два в неделю. В общежительных монастырях службы в храме были главной основой ежедневной молитвы; их дополняла, но никогда не заменяла молитва в келлии.

Среди общежительных монастырей IV века также были различия в отношении количества совершавшихся служб и их структуры. Египетские монашеские источники сообщают о двух основных ежедневных службах: одной на рассвете и другой вечером; обе службы включали пение двенадцати псалмов³. За пределами Египта, особенно в городских монастырях, монахи усвоили некоторые элементы соборного богослужения, в частности, последова-

² О трех типах монашества см. *Иоанн Лествичник. Лествица* 1 [PG 88, 641]. Слово “скитский” образовано от Скит (греч. Σκήτη), которое из имени собственного (означавшего монашеский центр в египетской пустыне — ныне Вади-эль-Натрун) превратилось в нарицательное (обозначающее небольшой монастырь — нечто среднее между общежительным монастырем и келлией пустынника).

³ *R. Taft. The Liturgy of the Hours in East and West. Collegeville, Minnesota, 1996. P. 60.*

ния утрени, вечерни, часов и повечерия⁴. Палестинские и антиохийские источники упоминают семь служб: ночное псалмопение на рассвете (полунощницу) и утреннюю молитву при восходе солнца (утреню), службы третьего, шестого и девятого часов, затем вечерню и псалмопение перед сном (повечерие)⁵. Василий Великий в наставлениях каппадокийским аскетам рекомендует совершать семь служб в день, буквально толкуя слова Псалма 118:164:

Пусть вся жизнь будет временем молитвы. Однако, поскольку для перемены необходимо прерывать усиленное псалмопение и преклонять колени, будем соблюдать те часы, которые как образец заповедали нам святые... И поскольку Давид говорит: *Семикратно в день прославляю Тебя за суды правды Твоей*, нам следует иметь это за правило и семь раз в день восхвалять Бога⁶.

Это указание, очевидно, соответствовало практике, уже принятой каппадокийскими общинами аскетов во времена Василия; позднее такая практика была подкреплена теорией “седмерицы” служб как основы монастырского богослужебного строя⁷.

Основой раннехристианского богослужения была Псалтирь. Избранные псалмы легли в основу каждой службы соборного чина (т.е. отдельные псалмы были выбраны для утрени, вечерни, часов и других служб). В монастырском чине этот принцип сочетался с практикой чтения всей Псалтири в течение недели. У некоторых авторов IV и V веков можно найти свидетельства относительно структуры монашеского богослужения на христианском Востоке того времени. Так Василий Великий, описывая все-

⁴ Ibid. P.90.

⁵ Ibid. P.79.

⁶ Слово аскетическое (40), 4 [PG 31, 877 AB].

⁷ Согласно этой теории, “седмерицу” составляют вечерня, повечерие, полунощница, утренняя (с первым часом), третий, шестой и девятый часы. Литургия не входит в это число, не будучи ежедневным богослужением, а также потому, что в качестве восьмой службы она символизирует “век грядущий”.

нощное бдение в каппадокийских обителях, указывает на то, что оно включало череду псалмов, которые пелись на два хора, а также псалмы, которые возглашал один монах, остальные же отвечали ему⁸. Иоанн Златоуст описывает монахов, которые поют “все единым гласом, составив единый хор”⁹. Иоанн Кассиан Римлянин говорит о том, что во время пения двенадцати псалмов псалмопение чередуется с безмолвной молитвой¹⁰. Таким образом, пение, — как антифонное, так и общее, — одноголосно чтение с рефреном, исполняемым всей общиной, а также молчаливая молитва были главными элементами монашеского богослужения¹¹.

Хотя некоторые христианские гимны вошли в монастырские богослужебные уставы, ранние монахи, как правило, не одобряли развитую гимнографию и любому другому виду пения предпочитали псалмы. Гимнография соборного устава встречала даже неприятие, особенно в среде отшельников. Египетский отшельник Памво на вопрос, почему он не поет тропари и каноны, как это делают в александрийских приходах, с усмешкой ответил: “Монахи не для того удалились в пустыню, чтобы выказывать себя перед Богом, изображать что-то, петь песни, составлять лики, размахивать руками и переминаться с ноги на ногу”¹².

2. Монастырское богослужение в Константинополе времен преподобного Симеона

На развитие городского монастырского богослужения всегда оказывал влияние соборный чин, но это влияние было особенно сильным в Константинополе. Здесь в монастырские службы вошли многие песнопения, заимствованные из чина Великой Церкви (Святой Софии) — главного собора византийской экумены. Этот чин отличался особым великолепием и торжественностью благодаря

⁸ Письмо 207.

⁹ Беседы на Евангелие от Матфея 68.

¹⁰ Установления 2, 5-20.

¹¹ Нам неизвестно, когда именно молчаливая молитва была изъята из чина монастырского богослужения, но позднейшие источники, например, Студийский типикон, не упоминают о ней.

¹² W.Christ, M.Paranikas. Anthologia graeca carminum christianorum. Leipzig, 1871. Рр. XXIX-XXX.

частому присутствию императора и патриарха на соборных службах. Непосредственное влияние соборного устава на богослужение Студийского монастыря в Константинополе засвидетельствовано рядом заметок в Студийском Ипотипосисе (греч. Ὑποτύπωσις — устав, букв. “образец”), который восходит к Феодору Студиту¹³; Ипотипосис предписывает заменять обычные части монастырской службы “тем, что принято в Великой Церкви”¹⁴.

Другим фактором, оказавшим еще большее влияние на развитие монастырского богослужения в Константинополе, был расцвет монашеской гимнографии в период с VI по IX век: этот расцвет связан с именами таких выдающихся гимнографов, как Роман Сладкопевец, Андрей Критский, Иоанн Дамаскин, Косма Маиумский, Феодор Студит и др. Их поэтические произведения включались в богослужение Студийского монастыря и прочих константинопольских обителей наряду с псалмами, чтением из Писания и житий, а также древнехристианскими гимнами.

Таким образом, литургическая традиция константинопольских монастырей включала в себя богослужебные элементы древних монастырских чинов, элементы соборного чина, а также поэтическое наследие прославленных византийских гимнографов, среди которых было немало студитов. В основном структура ежедневного богослужения по Студийскому уставу соответствовала богослужебному уставу Великой Церкви¹⁵:

¹³ Современная наука предполагает, что устав был составлен последователями Феодора после его кончины.

¹⁴ Ср. Устав: “В литургии не поем «Благослови, душе моя, Господа» (Пс. 102), но то, что принято в Великой Церкви”; см. *А. Дмитриевский*. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. I. Часть I: Уставы. С. 227.

¹⁵ Службу Великой Церкви мы приводим по реконструкции, содержащейся у *J. Mateos*. Le Typikon de la Grande Eglise. *Orientalia Christiana Analecta* 165-166. Roma, 1962. Pp. XXII-XXIII. В отношении Студийского устава см., в частности, описание служб 1 и 2 сентября по типикону монастыря “Эвергетидос”: *А. Дмитриевский*. Описание I, 1, 256-259.

<i>Великая Церковь</i>	<i>Студийский устав</i>
Вечернее богослужение	
Псалом 140 с тропарем	Псалом 140 со стихирами
Вход Патриарха	(Вход) и “Свете тихий”
Прокимен	Прокимен и “Сподоби, Господи”
Три кратких антифона	Стихира и “Ныне отпускаеши”
Тропарь (трижды)	Тропарь
Отпуст	Отпуст
Утреннее богослужение	
Ночные псалмы ¹⁶	Шестопсалмие ¹⁷
Антифоны и вход (в праздники)	Гимн “Бог Господь и явился нам”
Тропарь (в праздники)	Тропари
	Кафизмы и чтения ¹⁸
Псалом 50 с припевом	Псалом 50
	Канон и чтения ¹⁹
Псалмы 148—150	Псалмы 148—150 со стихирами
Славословие и Трисвятое	Славословие и Трисвятое
Ектении	Тропари (и ектении)
Отпуст	Отпуст

Студийский богослужебный устав отличается от устава Великой Церкви тем, что в нем предусмотрены кафизмы, чтения, стихиры и каноны, которые вошли в студийское богослужение и заменили более древние элементы, такие как антифоны и тропари.

Ежедневный круг богослужения в обителях Константинополя соответствовал идее “седмерицы” и включал полунощницу²⁰, утре-

¹⁶ В их состав входили Пс. 3, 62 и 133.

¹⁷ В него входили Пс. 3, 37, 62, 87, 102 и 143.

¹⁸ Чтения (ἀναγνώσεις) после каждой кафизмы обычно включали писания ранних Отцов, например, Ефрема Сирина, Григория Богослова и др.

¹⁹ Чтения после третьей и шестой песней канона обычно были посвящены празднуемому святому.

²⁰ Эта служба — ни что иное как μεσονυκτικόν (полунощница) и ее не следует путать со всенощным бдением, которое существовало в палестинских обителях, но не было характерно для студийской традиции.

ню с первым часом, третий, шестой и девятый часы, вечерню и повечерие. Можно сравнить указания в литургических памятниках студийской традиции с замечаниями Никиты Стифата в его “Житии Симеона” и различными упоминаниями о богослужении в Словах самого Симеона. Так, описывая жизнь Симеона в монастыре святого Мамаса, Никита свидетельствует, что “в воскресенье и праздник келлия видела его бодрствующим с вечера до утра”.²¹ Эта ремарка Никиты подтверждает, что в монастыре не совершались бдения даже по большим праздникам. В будни Симеон вставал “в седьмом часу по полуночи” (т.е. около часу ночи) и шел в храм на пение “утренних песней” (ἑωθινοὶ ὕμνοι); затем он присутствовал на утрени (ὄρθρος)²². По-видимому, под термином “утренние песни” подразумевается μεσονυκτικόν (полунощница); утренняя, возможно, следовала за ней. По окончании утрени был долгий перерыв: Симеон мог провести некоторое время в келлии, затем посидеть снаружи, после чего возвращался в келлию, где читал Священное Писание и жития святых, а также “переписывал боговдохновенные книги”²³. Затем следовала Литургия (ἡ θεία ἀναφορά — божественное возношение)²⁴. Никита упоминает и вечернее богослужение (правда, лишь косвенно)²⁵.

В творениях Симеона мы находим ссылки на утреню (ὄρθρος) с “шестопсалмием” (ἑξάψαλμος), “стихословием” (στιχολογία), “чтениями” (ἀναγνώσεις) и заключительным тропарем²⁶. Симеон ни-

²¹ Vie 25,13-14.

²² Vie 28,1-3.

²³ Vie 26, 20 — 27, 2.

²⁴ Vie 27,5.

²⁵ Vie 35,19-20 (τῆς ἐσπέρας μετὰ πᾶσαν ἄλλην ὑμνολογίαν — вечером, после всех прочих служб).

²⁶ Cat. 26,20-67. Στιχολογία — чтение Псалтири, разделенной на кафизмы. Что касается “чтения”, то оно могло быть взято либо из Священного Писания, либо из аскетической литературы. См. выше.

²⁷ В Студийском уставе третий и шестой часы иногда объединялись в одно *τρίτοέκτι*. Эта же служба совершалась в Великой Церкви в течение Поста.

²⁸ Cat. 26,114-115.

²⁹ Cat. 26, 257-261: термин *λυχνικόν* (буквально, “светилен”) — синоним термина *ἐσπερινός* (распространенного в более поздние времена): оба термина означают вечерню.

³⁰ Cat. 26,268: слова *ἐσπεριναὶ εὐχαί* (вечерние молитвы), употребленные наряду с “вечерней”, должно быть, означают *ἀπόδειπνον* (повечерие).

чего не говорит о третьем и шестом часах как отдельных службах²⁷, но упоминает перерыв между утреней и Литургией²⁸. Он также упоминает вечерню (λυχνικόν)²⁹ и повечерие (“вечерние молитвы”)³⁰. Что касается полунощницы, то Симеон, вероятно, имеет ее в виду, когда говорит об ἄμωμοι (“непорочных”), то есть Псалме 118, который является составной частью полунощницы. Впрочем, Симеон советует читать эту службу в келлии, из чего приходится заключить, что μεσονυκτικόν читался в обители св. Мамаса келейно³¹. Аллюзия на келейную молитву перед утреней³² подтверждает такое предположение.

3. Суточный круг богослужения в писаниях преподобного Симеона

Симеон считал ежедневное богослужение школой молитвы и духовной жизни. Он подчеркивает, сколь важно внимательно слушать каждое слово богослужения в храме. Наставляя новоначальных, Симеон пишет:

[Монах] должен вставать в полночь прежде утрени и молиться установленной молитвой, и так после этого вставать вместе со всеми на славословие (δοξολογία) и внимательно и трезвенно всё его проводить, особенно внимая началу пения, то есть шестопсалмию, стихословию и чтениям неленостно, не расслабляясь телом, не переминаясь с ноги на ногу, не прислоняясь к стенам и колоннам, но должен он крепко сложить руки, ноги равно утвердив на земле, не вертя головой туда и сюда, не рассеиваясь умом... Глаза и душа должны быть нерассеянными и внимать только псалмопению и чтению и силе воспеваемых и читаемых слов Божественного Писания, насколько хватает сил, чтобы ни одно слово из него не прошло напрасно, но чтобы, насыщаясь всеми ими, душа его пришла в умиление, смирение и божественное просвещение Духа Святого³³.

³¹ Cat. 26,294-298.

³² Cat. 26,20-27.

³³ Cat. 26, 23-38.

В этом тексте можно указать на несколько моментов. Во-первых, Симеон предписывает телесную дисциплину, которая должна сопутствовать дисциплине ума: невозможно быть сосредоточенным, если тело в расслаблении. Может показаться неожиданным, что у такого писателя-мистика, как Симеон, даются столь подробные практические указания относительно состояния тела, положения ног и рук. Но для Симеона нет ничего маловажного, когда речь идет о нашем отношении к Богу. Отметим в скобках, что в ранней монашеской литературе встречаются лишь отдельные разрозненные наставления относительно положения тела во время молитвы, тогда как позднейшие исихасты, включая Симеона и тех, кто жил после него, уделяли этому аспекту больше внимания и посвящали внешним аспектам молитвы специальные трактаты.

Во-вторых, Симеон говорит об обуздании ума во время молитвы. Эта тема весьма распространена среди аскетических писателей. Иоанн Лествичник говорит: «Начало молитвы состоит в том, чтобы отгонять приходящие помыслы при самом их появлении; середина же ее — в том, чтобы ум заключался в словах, которые произносим или помышляем; а совершенство молитвы есть восхищение ко Господу»³⁴. Симеон по опыту знал, что существует прямая связь между собранностью ума во время службы в храме и способностью человека достигать мистического «восхищения к Богу».

Симеон, кроме того, указывает на цель внимательного вслушивания в слова богослужения: это достижение сокрушения, смирения и божественного просвещения. Есть сходство между словами Симеона и одним текстом у Феодора Студита, где тот говорит о необходимости «внимательно вслушиваться в псалмопение и прилежно следить за чтением», подчеркивая затем, что цель этого заключается в том, «чтобы Чистый узрел нас чистыми, дабы нам просветиться, а не помрачиться»³⁵.

Симеон говорит и еще нечто, унаследованное им от другого Студита — Симеона Благоговейного:

³⁴ Лествица 28 [PG 88, 1132 D]

³⁵ Большое Оглашение 1, 14.

...Если возможно, пусть никто из вас не проходит последование³⁶ и чтение без слез... Ибо принуждая себя к тому, чтобы не провести без слез уставное последование церковное, ты привыкнешь к этому благу, и в самом стихословии и в тропарях, которые поешь, питается душа твоя, принимая в себя их божественные мысли, и возвышается ум твой через произносимое к умопостигаемому, и, сладко плача, ты так пребываешь в церкви, словно на самом небе с вышними силами³⁷.

Симеон Благоговейный в Слове аскетическом призывает монахов молиться со слезами³⁸ и “никогда не причащаться без слез”³⁹. Нижеследующие советы Симеона-старшего прямо соответствуют тому, что Симеон-младший говорит о присутствии на богослужении:

В собрании [церковном]... не переставай в сокрушении дерзновенно плакать, не обращая внимания на тех, кого это соблазняет или кто над этим насмехается... [Плакать] весьма полезно новоначальным, особенно во время шестопсалмия, стихословия, чтения и Божественной Литургии⁴⁰.

Молиться со слезами советуют многие аскетические писатели, но обычно они имеют в виду келейную молитву⁴¹. Симеон Благоговейный распространил этот совет на церковное богослужение, и Симеон Новый Богослов следовал его рекомендациям. Отметим, что Симеон считает “стихословие и тропари” средствами к приоб-

³⁶ Ἀκολουθία — термин, обозначающий церковную службу.

³⁷ Cat. 26, 47-59.

³⁸ См. *Симеон Студит.* Слово аскетическое 5.

³⁹ Слово аскетическое 24.

⁴⁰ Слово аскетическое 8.

⁴¹ Например, Иоанн Лествичник посвящает всю седьмую главу своей “Лествицы” “радостотворному плачу”: он говорит о плаче перед сном и во время трапезы [PG 88, 805 AB], каждый вечер [805 B], “в городах и среди молвы” [816 C], “на всяком месте” [804 D], а также о “непрестанном плаче” [816 D]. Он, впрочем, в отличие от Симеона, не упоминает слезы в храме во время богослужения.

ретению слез и сокрушения: в этом явный контраст между его учением и упомянутым нами мнением, характерным для раннего монашества, пренебрегавшего развитой гимнографией, когда “тропари и каноны” могли даже считаться препятствием для достижения сокрушенного состояния и слез.

Однако, чтобы стать способным плакать во время богослужения, недостаточно лишь присутствовать в храме и вслушиваться в тропари. Кто желает приобрести истинное сокрушение, тому следует исполнять на деле все то, что он слышит в церкви:

Итак, хочешь ли никогда не причащаться без слез? Исполняй все, что каждый день поешь и читаешь, и тогда сможешь и это непрестанно совершать... Если ты будешь непрестанно, от всего сердца, со смиренно-мудрием и верой исполнять все, что читаешь или о чем слышишь, как читают другие... тогда не только *вечером и утром и в полдень* (Пс. 54:18), но и когда ты ешь и пьешь, а часто и когда разговариваешь, поешь псалмы, читаешь, молишься и лежишь на постели, божественный этот и неизреченный дар, придя, будет следовать за тобой во все дни жизни твоей⁴².

Рассматривая отношение преподобного Симеона к Священному Писанию, мы встречаемся с мыслью о необходимости исполнять все, о чем человек читает в священных книгах. Теперь мы видим, как Симеон возвращается к той же теме, говоря о богослужебных текстах, исполняемых в храме.

В Огласительных Словах преподобного Симеона есть еще несколько практических указаний относительно того, как монаху следует вести себя за богослужением. В частности, Симеон предписывает не выходить из храма прежде отпуска⁴³. Он также говорит о поведении канонарха (чтеца) в храме: тот, кому назначено возглашать песнопения за службой, должен делать это “не небрежно и нерадиво, но внимательно и трезвенно”, будто в присутствии Самого Христа⁴⁴.

В 30-м Огласительном Слове Симеон дает наставления, сход-

⁴² Cat. 4, 517-559.

⁴³ Cat. 26, 61-62; Cat.30, 197. Ср. Vie 28, 4-5.

⁴⁴ Cat. 30, 210-213.

ные с 26-м Словом: он также говорит здесь о необходимости внимания и сокрушения во время службы. Однако здесь упомянута еще одна деталь — а именно, что внимая псалмам, следует “вспоминать также о келейной молитве”⁴⁵. Можно предположить, что здесь Симеон имеет в виду практику непрестанной молитвы с повторением в уме краткой формулы, например “Господи, помилуй”. Как отмечает архиепископ Василий (Кривошеин), в сочинениях, несомненно принадлежащих авторству Симеона, никогда не говорится о традиционной Иисусовой молитве в ее полной форме (“Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя”); предпочтение отдается ее кратким формам; однако Симеон говорит о том, что в аскетической традиции называется *κρυπτή μελέτη* (“тайным поучением”) или *κρυπτή ἐργασία* (“тайным деланием”)⁴⁶. Целью такого тайного повторения в уме краткой молитвы является непрестанное памятование о Боге; ею обычно советуют заниматься между церковными службами, чтобы не терять собранности ума и не забывать о присутствии Божию. Симеон считает, что монах должен творить эту молитву и во время служб, одновременно внимая словам псалмов и песнопений.

Как ни высоко ставил Симеон богослужение в храме, он утверждал, что непрестанная молитва много важнее:

Как главные заповеди содержат в себе все заключенные в них частные заповеди, так и главные добродетели собирают в себе все частные добродетели, заключенные в них... И непрестанно молящийся включил в это все, и уже не имеет нужды *семь раз в день* хвалить Господа (Пс 118:164) или *вечером и утром и в полдень* (Пс 54:17) как уже исполнивший все, о чем мы молимся и поем согласно канону и в определенные времена и часы⁴⁷.

В этих словах акцент делается на монашеском идеале “хождения перед Богом”, то есть на полном посвящении всей жизни Богу: как чтение Священного Писания, так и присутствие на

⁴⁵ Cat. 30, 195-196.

⁴⁶ См. Cat. 22, 278; Гимн 58, 355.

⁴⁷ Cap. 3, 100.

богослужении, в конечном итоге, суть лишь средства для достижения этой цели.

4. Литургия и причастие.

Как часто монахи причащались?

В монастырях IV-V столетий Божественная Литургия совершалась не каждый день. Например, в египетских общежительных обителях святого Пахомия Литургия совершалась дважды в неделю: вечером в субботу и в воскресенье до полудня. Нет ясных свидетельств о том, как часто причащался Антоний Великий и отшельники его круга: предположительно, они приступали к Святым Тайнам всякий раз, как к тому представлялся случай или возможность, то есть нерегулярно. К началу VII века общепринятым монашеским обычаем стало принятие Святых Тайн каждое воскресенье: в “Луге Духовном” мы постоянно встречаем упоминания о такой практике⁴⁸.

Однако наряду со столь разнообразной практикой в раннем монашестве существовала и мысль о ежедневном Причащении: она встречается весьма часто как в восточных, так и в западных источниках. Слова Молитвы Господней “Хлеб наш насущный даждь нам днесь” (Мф. 6:11) часто истолковывались как указание на ежедневное принятие Святых Даров⁴⁹. Василий Великий говорит, что “хорошо и полезно приобщаться каждый день”, отмечая при этом, что в Каппадокии обычно приобщаются четыре раза в неделю⁵⁰. Августин говорит о ежедневном (quotidie) Причащении⁵¹. В “Истории египетских монахов” пресвитера Руфина есть описание небольшой монашеской общины аввы Аполлония в Египте, где все монахи принимали причастие ежедневно около девятого часа (т.е. в три часа пополудни)⁵².

⁴⁸ См. *Иоанн Мосх.* Луг духовный 4, 28, 79, 86, 106, 161, 177. Иоанн Мосх также упоминает обычай, существовавший в Антиохии, причащаться один раз в год, в Великий Четверг: см. Луг духовный 79.

⁴⁹ *Киприан Карфагенский.* О молитве 18; *Кирилл Иерусалимский.* Слова тайноводственные 5, 15.

⁵⁰ Письмо 93. Говоря “мы приобщаемся четырежды в неделю”, Василий, возможно, имеет в виду и себя и жителей Каппадокии.

⁵¹ Толкование на Евангелие от Иоанна 16, 15, 35.

⁵² История египетских монахов 7, 13, 4.

Как часто совершалась Литургия в константинопольских монастырях во времена Симеона и как часто причащались монахи? Насколько позволяют заключить “Житие Симеона” и его собственные сочинения, и в Студийской обители, и в монастыре св. Мамаса Литургия совершалась ежедневно. Мы не можем сказать, когда именно ежедневное совершение Литургии вошло в студийскую практику, но со времени Феодора Студита это уже стало традицией.

Что касается причащения, то неясно, как часто приступали к нему монахи во времена Симеона. Причастие было важным элементом духовности Феодора Студита. Он сам принимал Святые Тайны ежедневно и советовал другим причащаться часто⁵³. В своих уставных правилах Феодор неоднократно упоминает Причащение. Одно из этих правил предписывает епитимию тем, кто “уклоняется от дня Литургии”⁵⁴. Другое правило предусматривает епитимию для тех, кто добровольно уклоняется от Причащения⁵⁵. В одном месте Феодор укоряет тех, кто не причащается дольше сорока дней без основательной причины⁵⁶. Весьма важным в этом отношении является текст, в котором Феодор, сожалея о небрежном отношении монахов к Причащению, говорит: “Если в воскресенье еще приступают к таинствам, то когда собрание бывает в другой день, никто не подходит. Прежде даже в монастыре позволялось ежедневно причащаться желающим, ныне же весьма редко случается такое или и вовсе не встретишь этого нигде”⁵⁷. Из писаний Феодора явно, что он поощрял частое причащение и что некогда, — во времена, которые он помнил, — обычай ежедневного причащения был распространен; тем не менее, в его время уже было немало таких монахов, которые приступали к Святым Тайнам крайне редко.

Нет достаточных оснований утверждать, что Литургия совершалась ежедневно в монастырях студийской традиции. Тот факт, что Феодор причащался ежедневно, еще не означает, что практика ежедневного совершения Литургии стала нормой после его кончины. В студийских правилах наряду с днями, когда служится Литур-

⁵³ Письмо 555.

⁵⁴ Запрещения 2, 31 [PG 99, 1753 A].

⁵⁵ Там же 1, 10 [1733 D].

⁵⁶ Там же 2, 6 [1749 B].

⁵⁷ Малое Оглашение 107.

гия, упоминаются и дни безлитургийные⁵⁸. В студийском Ипотипосисе мы находим упоминание об обычае принимать εὐλογία (антидор)⁵⁹ вместо Причастия: последование, известное под названием “изобразительных”, обычно вычитываемое перед Причастием, там предписывается читать перед принятием антидора⁶⁰. Диатипосис Афанасия Афонского повторяет это предписание⁶¹. Последнее вполне может означать, что ежедневное совершение Литургии не было общепринятым в Студийской обители в VIII и IX веках.

Даже в XI веке ни ежедневное совершение Литургии, ни ежедневное причащение не было нормой⁶². Есть интересный пример в отношении младшего современника Симеона, Павла Эвергетидского, игумена монастыря Пресвятой Богородицы Эвергетиды в Константинополе между 1048 и 1054 гг. Он был решительным сторонником практики ежедневного причащения: в своем сборнике святоотеческих текстов под названием “Эвергетинос” он предлагает подборку патристических текстов в поддержку такой практики. Нам неизвестно, ввел ли Павел традицию ежедневного причащения в своем монастыре, и если да, то надолго ли эта традиция там сохранилась. В Типиконе Эвергетидской обители, написанном преемником Павла Тимофеем, мы находим разноречивые сведения относительно принятия Святых Тайн. Там встречается, например, следующий совет:

⁵⁸ Как в цитированных выше Запрещениях 2, 31.

⁵⁹ Буквально “благословение”, т.е. благословенный хлеб, иначе называемый в византийском обряде ἀντίδωρον (антидор), что значит “вместо Святых Даров”.

⁶⁰ Ипотипосис 27 [PG 99, 1713 B]. Изначально “изобразительны” были своего рода не-евхаристическим чином Причащения (менее торжественным, чем Литургия Преждеосвященных Даров). Позднее эта служба была включена в евхаристическую Литургию. В развитии “изобразительных” был также промежуточный этап, когда чин уже отделился от Причащения, но еще не вошел в евхаристическую Литургию: Студийский Ипотипосис как будто отражает этот именно этап.

⁶¹ А.Дмитриевский. Описание I, 1, 248. Диатипосис был написан Афанасием незадолго до смерти (не позднее первых годов XI в.). Поскольку Диатипосис был основан на Студийском Ипотипосисе, он является важным свидетельством относительно литургической практики Студийского монастыря.

⁶² Ср. E.Herman. Die häufige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern. — Memorial L.Petit. Bucharest, 1948. Pp.210ff.

Подобает знать, что в других обителях, следующих уставу знаменитого Студийского монастыря, изобразительны не поются на Литургии; их поют после отпуста девятого часа, чтобы можно было принять антидор. Но мы, принимая Божественные Тайны почти ежедневно, решили совершать изобразительны келейно⁶³.

Возможно, это замечание указывает на то, что, хотя в других монастырях практика ежедневного совершения Литургии и причащения не устоялась, в монастыре Павла причащение, а возможно и совершение Литургии было ежедневным.

С другой стороны, в том же Типиконе мы находим прямое воспрещение ежедневного причащения: "Непозволительно нам... причащаться каждый день... Нам бы того хотелось, но из-за человеческой немощи и затруднительности сего, мы не допускаем подобного". Однако автор разрешает монахам приобщаться один или три раза в неделю⁶⁴. При чтении Типикона создается впечатление, что в нем отразилась изначальная мысль Павла о ежедневном приобщении, но что его преемники попытались откорректировать его мысль в соответствии с существующей практикой.

Следует отметить и другую деталь: в описываемую эпоху монахи не приобщались за каждой Литургией, совершалась ли она ежедневно или нет. Хорошо известно, что в ранней Церкви существовала практика, по которой все присутствующие на Литургии приобщались Святых Христовых Тайн; те же, кто по той или иной причине не мог причащаться, должны были оставлять храм вместе с оглашенными. Павел Эвергетидский ссылается на эту практику в заглавии одного из разделов своей антологии; однако он не в состоянии привести ни одного восточного источника в подтверждение ее и цитирует только Григория Двоеслова⁶⁵. Он как будто опять же пытается восстановить обычай, уже забытый к его времени. Как показывает протопресвитер Александр Шмеман, в период

⁶³ А.Дмитриевский. Описание I, 1, 603. Тот факт, что "изобразительны" можно было совершать келейно, указывает, что ко времени Павла этот чин уже не был связан с Причащением.

⁶⁴ Там же, 619-620.

⁶⁵ См. Эвергетинос 35.

создания “византийского литургического синтеза” (с VII по X век) ритм принятия причастия не совпадал с ритмом совершения Евхаристии⁶⁶: частота приобщения зависела уже не от частоты совершения Евхаристии, как было в ранней Церкви, а от личного благочестия каждого верующего. Даже в монастырях, где Евхаристия совершалась ежедневно, не все принимали причастие за каждой Литургией. В тот же период Литургия потеряла свой характер исключительной, праздничной службы, предвкушения “восьмого дня”, и была включена в ежедневное расписание монашеских служб. Шмеман связывает все эти процессы с общим снижением евхаристического благочестия в описываемый период⁶⁷.

Такова была евхаристическая практика в константинопольских монастырях, когда Симеон проповедовал свое учение о Евхаристии и пытался воплотить его в жизнь. Симеон выступал принципиальным сторонником ежедневного совершения Литургии и причащения. Как уже было сказано, он сам принимал Святые Тайны ежедневно с самого начала своей монашеской жизни, а после рукоположения взял себе за правило ежедневно служить Литургию. В этом он следовал студийской традиции, в частности примеру преподобного Феодора Студита. В писаниях Симеона мы находим упоминания ежедневного причащения. Церковь не может жить “не питаясь *ежедневно* (καθ’ ἑκάστην) сверхсущностным хлебом”, — говорит Симеон⁶⁸, интерпретируя ὁ ἄρτος ἐπιούσιος (Мф. 6:11) как “хлеб сверхсущностный”, который дает жизнь сущности людей. “Блаженны те, кто питается каждый день Христом”, — пишет он⁶⁹. Симеон говорит о “Теле и Крови Господа нашего Иисуса Христа, которые мы *ежедневно* видим, вкушаем и пьем”⁷⁰.

Тем не менее, мы не находим у Симеона прямого совета приобщаться ежедневно или ясного ответа на вопрос, как часто следует причащаться. Симеон как будто допускал присутствие на Литургии без причащения и не призывал к восстановлению древней практики приобщения за каждой Литургией, как то делал Павел Эвергетидский. Обращаясь к послушникам с наставлениями о том,

⁶⁶ A. Schmemmann. Introduction to Liturgical Theology. New York, 1986. P.199.

⁶⁷ Там же, 198-201.

⁶⁸ Eth. I, 6, 165-172.

⁶⁹ Eth. 10, 790-791

⁷⁰ Eth. 3, 433-435.

как им надлежит вести себя за Литургией, Симеон заключает: "...Если ты достоин и допущен, подходи со страхом и радостью к приобщению неизреченных даров"⁷¹. Быть допущенным означает получить разрешение от своего духовного отца; быть достойным предполагает приобщение с сознанием того, что человек принимает в себя истинного Бога, а также с сокрушением и слезами. Совершенный может приобщаться ежедневно, говорит Симеон, цитируя литургический возглас:

"Святая святым!" ... Итак, что же? Кто не свят, тот и недостоин? Отнюдь. Но кто не исповедует ежедневно тайны сердца своего, кто не являет должного покаяния в них... кто не плачет всегда... тот недостоин. А делающий все это и проводящий жизнь свою в стенаниях и слезах вполне достоин не только в праздник, но и каждый день, хотя и дерзко сказать, с самого начала своего покаяния и обращения быть в причастии этих Божественных Тайн⁷².

Тот же, кто не достиг этого состояния, должен приобщаться редко или вовсе воздерживаться от причастия:

Воздержись от Божественных и страшных Тайн... пока не стяжаешь внутри себя совершенно твердое отношение к злым делам греха... Когда увидишь, что пришел в какое состояние, тогда приблизься... приобщиться не хлеба и простого вина, но Тела и Крови Божиих и Самого Бога⁷³.

Мы видим, что взгляды Симеона по вопросу о том, как часто надлежит причащаться, в целом совпадают со взглядами Феодора Студита: ежедневное причащение возможно в идеале, но не может быть рекомендовано всякому верующему; самое важное — приступать достойно. Однако эту идею Симеон выражает с гораз-

⁷¹ Cat. 26, 119-120.

⁷² Cat. 4, 604-616.

⁷³ Ер. 2, 106-128 [Vatic.gr.1782, лист 207, строка 24 — лист 207 на об., строка 8].

до большей категоричностью, чем Феодор. Фактически, слова Симеона сводятся к следующему: став святым через покаяние, ты можешь причастаться ежедневно; иначе не причащайся вовсе, пока не станешь святым. Такой максимализм в высказываниях характерен для Симеона: можно предположить, что подобная манера выражения часто вводила в заблуждение некоторых его слушателей, неспособных в его категоричных утверждениях узнать традиционные понятия. Именно вследствие этого Симеон сумел нажить себе так много врагов.

5. Аспекты евхаристического благочестия преподобного Симеона

Нет необходимости подробно излагать учение Симеона о Евхаристии: его вполне систематически рассмотрел архиепископ Василий (Кривошеин) в своей монографии о преподобном Симеоне⁷⁴. Поскольку нас интересует взаимосвязь Симеона с церковным Преданием, мы отметим лишь некоторые основные аспекты его понимания Литургии и Причастия, сравнив их с соответствующими учениями его предшественников.

Первое, на чем следует остановиться, это слова Симеона о том, что, причащаясь, человек должен созерцать Бога душевными очами и ощущать Его живое присутствие в освященных Дарах. Именно такой смысл вкладывает Симеон в слова о необходимости причащаться “с созерцанием и сознанием” (μετὰ θεωρίας καὶ γνώσεως)⁷⁵. Иначе говоря, Симеон настаивает на том, что Причастие должно сопровождаться мистическим опытом:

Если оно совершается в чувстве и сознании (ἐν αἰσθήσει καὶ γνώσει), то ты причащаешься достойно; а если не так, конечно же, ты ешь и пьешь недостойно. Если в чистом созерцании (ἐν θεωρίᾳ καθαρᾷ) ты причастился того, чего ты причастился, се, сделался ты достойным подобной трапезы; если же ты не стал достойным, ты не прилепишься [к Богу], отнюдь не соединишься

⁷⁴ См. *Архиепископ Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов*. Париж, 1980. С.96—114.

⁷⁵ Eth. 10, 774-775.

с Богом. Итак, да не воображают приобщающиеся Божественных Тайн недостойно, что благодаря им они просто так прилепляются и соединяются с невидимым Богом⁷⁶.

В самой идее сознательного причащения нет ничего необычного; она восходит к словам апостола Павла: "...Кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем" (1 Кор.11:29). Необычным в учении Симеона является то, что критерием "достоинства" названо "чистое созерцание", то есть мистический опыт видения Бога. Фактически, Симеон признает только такое причащение, которое сопровождается этим опытом. По его мнению, те, кто приобщается без мистического созерцания, питают лишь свое тело, но вовсе не душу⁷⁷. Как ты можешь думать, — спрашивает Симеон, — что приобщился вечной жизни, если ты не чувствуешь, что начал жить жизнью небесной, что принял в себя хлеб всепросвещающий и пламенеющий огнем? Свет сияет тебе, но ты слеп; пламя согревает тебя, но ты холоден. "Так принимая [святыя Тайны]... ты остаешься не принявшим [их], не вкусившим и совершенно ничего не имеющим в себе"⁷⁸. Развивая это понятие, Симеон приходит к такому радикальному утверждению:

Если ядущие Его Плоть и пьющие Его Кровь имеют жизнь вечную... мы же, вкушая их, не чувствуем, что в нас происходит что-то большее, чем [при вкушении] чувственной пищи, и не принимаем в сознании иной жизни, значит, мы приобщились простого хлеба, а не одновременно и Бога⁷⁹.

Подобные утверждения нечасто встретишь в святоотеческой литературе. Укажем, однако, на одну параллель. Святитель Григорий Нисский, говоря о Крещении, высказывает мнение о том, что, если человек принял это таинство в младенчестве, но в дальнейшей жизни не показал никакой перемены к лучшему, он был всего лишь омыт водой:

⁷⁶ Eth. 14, 225-231.

⁷⁷ Eth. 14, 242-247.

⁷⁸ Eth. 14, 261-276.

⁷⁹ Eth. 10, 760-764.

Если баня послужила телу, а душа не свергла с себя страстных нечистот, напротив того, жизнь после тайнодействия сходна с жизнью до тайнодействия, то, хотя смело будет сказать, однако же скажу и не откажусь, что для таковых вода остается водой, потому что в рожаемом отнюдь не обретается дар Святого Духа⁸⁰.

Таким образом, по мнению обоих писателей — Григория Нисского и Симеона Нового Богослова — принятие таинства, будь то Евхаристия или Крещение, предполагает, что Святой Дух будет “явлен” в том, кто принял таинство. Если за совершением таинства не следует такое явление Духа Святого, оно было совершено без пользы: вода остается простой водой и хлеб — простым хлебом.

Можно было бы из этого сделать вывод, что, по мнению Симеона, реальность таинства зависит не от самого таинства, но от духовного состояния того, кто его принимает. Такое как бы протестантское понимание таинства было бы логическим выводом из слов Симеона. Однако, как справедливо отмечает Ж.Даррузес, “богословие Симеона не есть логическая система”⁸¹. Разумеется, Симеон не доводит свою идею до ее логического завершения; вернее, он вообще не касается темы действительности таинства, ибо действительность Евхаристии он никогда не ставит под вопрос⁸². Как и у Григория Нисского, у Симеона речь идет о состоянии человека, участвующего в таинстве: хлеб остается просто хлебом для того, кто принимает его недостойно. Нельзя не согласиться, однако, с тем, что, настаивая на эмпирической природе соединения с Богом в Евхаристии, Симеон оставляет в стороне объективный аспект таинства⁸³. Именно поэтому учение Симеона о Евхаристии вызывало недоумения у его противников.

⁸⁰ Большое Огласительное Слово 40.

⁸¹ SC 122, 33.

⁸² Его уверенность в реальном присутствии Христа в освященных дарах подчеркивается следующим отрывком: “Когда полагается хлеб и вливается вино в знаменование Плоти и Крови Твоей, Слове, тогда там бываешь Ты Сам... и они поистине делаются Телом Твоим и Кровью, наитием Духа...”; Гимн 27, 55-59.

⁸³ J.Darrouzès. SC 122, 32.

Другим пунктом евхаристического благочестия Симеона, вызывавшим возражения и недоумения, было его утверждение о том, что причащение должно всегда сопровождаться слезами. Как мы уже сказали, эту идею Симеон заимствовал у своего духовного отца; тем не менее, она подкреплялась и его собственным опытом. Проблема для его современников заключалась в том, что Симеон отказывался считать опыт слез во время Причащения явлением исключительным: то, что становилось неотъемлемой частью его собственной мистической жизни, он был склонен считать за норму для всех христиан. В 4-м Огласительном Слове он описывает, как однажды, когда он зачитал группе монахов и мирян высказывание своего духовного отца “Без слез никогда не причащайся”, слушатели его сказали в ответ с насмешкой: “В таком случае мы никогда не будем причащаться, но все останемся без причастия”⁸⁴. Пораженный такой реакцией, Симеон развивает свое учение о том, что всякий, кто желает достичь истинного сокрушения и слез, легко приобретет их через исполнение заповедей Божиих (мы уже цитировали это место из 4-го Слова).

На самом деле реакция слушателей Симеона представляется вполне естественной, если вспомнить, что в аскетической традиции слезы во время молитвы рассматриваются как дар Божий. “Немногие имеют дар слез”, — говорится в сочинении, приписываемом Афанасию Александрийскому⁸⁵. Анастасий Синаит считает, что некоторые люди больше расположены к слезам, а другие — меньше, впрочем, каждый может получить дар слез посредством смирения⁸⁶. Иоанн Лествичник признает, что некоторым людям не даются слезы⁸⁷. По его словам, у одного человека могут быть слезы, а у другого — нет; последний должен сокрушаться о том, что не имеет слез⁸⁸. Лествичник также говорит, что Бог “учитывает силу нашей природы”: одни люди “проливают малые капли слез с трудом, словно капли крови”, а другие “без труда источают потоки слез”⁸⁹.

⁸⁴ Cat. 4, 1-18.

⁸⁵ О девстве 17 [PG 28, 272 C].

⁸⁶ Вопросы 105 [PG 89, 757 C-760 A].

⁸⁷ Лествица 7 [PG 88, 809 D].

⁸⁸ Там же, 7 [805 C]; 7 [809 C].

⁸⁹ Там же, 7 [805 C].

Симеон также говорит о “божественном даре” слез⁹⁰. Однако, в отличие от Иоанна Лествичника, он утверждает, что склонность к плачу и умилению зависит не от природных свойств, а только от доброй воли человека. Слезы — дар Божий, посылаемый тем, кто делами явил доброе произволение. Если мы не можем плакать, в этом наша вина. Кто приобщается без слез, тот должен винить самого себя, ибо, если бы пожелал иметь их, он мог бы исполнить все заповеди Божии и получить дар плача и умиления. То, что другие Отцы признавали идеалом, Симеон считает нормой.

Следующее, о чем стоит упомянуть, — это описание Евхаристии с использованием образов света и огня, часто встречающихся у Симеона. Такой символизм, особенно в отношении огня, традиционен для почитания Евхаристии в Восточной Церкви: он находит отражение и в сочинениях Святых Отцов, и в богослужебных текстах. Симеон Метафраст, старший современник Симеона Нового Богослова, в своих молитвах перед Причащением выделяет тему огня, который не попадает грешников, но очищает грех⁹¹. В “Каноне ко Святому Причащению” мы читаем: “Якоже огонь да будет ми, и яко свет Тело Твое, и Кровь Спасе мой пречестная, опалая греховное вещество, сжигая же страстей терние, и всего мя просвещая, поклоняйся Божеству Твоему”⁹².

Используя традиционную символику, Симеон развивает свое учение о Евхаристии в характерной для него мистической манере:

...Сам Хлеб, сходящий с неба и дающий жизнь миру... да будет тебе наслаждением и пищей, которой нельзя насытиться и которая не оскудевает. Вино же — не подобное этому видимому вину, но кажущееся вином, осознаваемое же как Кровь Христова, свет несказанный, сладость неизреченная, веселие вечное⁹³.

[Посредством святого причастия] Ты делаешь меня, прежде помраченного, светом... Ты осияваешь меня

⁹⁰ Cat. 4, 558.

⁹¹ Ср. Молитвы 3 [PG 114, 224 B]; Ямбы 1-3 [PG 114, 225 BC].

⁹² Песнь 9. Этот Канон был написан, вероятно, после смерти Симеона.

⁹³ Eth. 14, 214-223.

сиянием бессмертия. Я изумляюсь и сгораю внутренне, желая поклониться Тебе⁹⁴.

Свет есть Христос Иисус, Спаситель и Царь всего. Хлеб Его пречистой Плоти есть свет; чаша Его честной Крови есть свет⁹⁵.

Акцент, как видим, делается на мистическое просвещение Божественным светом через посредство причастия. Мотив огня, сжигающего грешников, занимает здесь не столь значительное место, как в молитвах Симеона Метафраста, где тема огня проходит как лейтмотив.

Есть еще один аспект подхода Симеона к Евхаристии, который коренится в святоотеческом предании: его понимание Евхаристии в контексте учения об обожении (θέωσις), общего для всех Восточных Отцов. Симеон понимает Причастие как полное единение с Христом, ведущее к преображению и обожению человека:

Очистившись покаянием
И потоками слез,
Приобщившись, как Бога,
Божественного Тела,
Я тоже становлюсь богом
Через это невыразимое соединение⁹⁶.

Симеон затем описывает соединение двух частей человеческой природы, то есть души и тела, с двумя естествами Христа⁹⁷. Речь идет о полном слиянии человеческого существа с Телом Христовым⁹⁸.

В Евхаристии, пишет Симеон, мы соединяемся со Христом таким же образом, каким Христос соединен со Своим Отцом⁹⁹. Посредством Причащения мы становимся сынами Небесного Отца и

⁹⁴ Hymn 20, 27-31.

⁹⁵ Theol. 3, 150-152.

⁹⁶ Hymn 30, 467-472.

⁹⁷ Hymn 30, 474-488.

⁹⁸ Eth. 2, 7, 167-200.

⁹⁹ Eth. 3, 506-511.

братьями Христа¹⁰⁰. Сын Божий, Который воспринял от нас человеческую плоть, взамен дает нам Свое Божество посредством Своей обоженной плоти; благодаря такому “обмену” мы становимся сродниками (συγγενεῖς) Его¹⁰¹. Благодаря Причащению в каждом христианине происходит таинство Воплощения Слова Божия:

Ибо принимая Дух Владыки нашего и Бога, мы становимся сопричастниками Его Божества и сущности; вкушая же всенепорочную Плоть Его, — я говорю о Божественных тайнах, — мы поистине всецело делаемся сотелесниками Его и сродниками (σύσσωμοι αὐτοῦ καὶ συγγενεῖς)¹⁰².

Не только душа, но и тело человека просвещается и преобразуется через его соединение с Богом; и мы совершенно уподобляемся Господу, обновляемся из ветхих и воскресаем из мертвых¹⁰³.

Интересную параллель к учению Симеона о всецелом единении с Христом в таинстве Евхаристии мы находим у преподобного Ефрема Сирина, который столь же реалистично выражает сходные мысли:

По-новому Тело Его сплывилось с нашими телами,
И Его честная Кровь влилась в наши жилы...
И полнота Его с нашей сплавилась по Его милости¹⁰⁴.

Среди греческих Отцов подобное учение о всецелом соединении человека с Богом через Причащение выражали (упомянем лишь троих) Кирилл Иерусалимский, Иоанн Златоуст и Кирилл Александрийский. Первый из них так говорит о единении причастника с Христом: “Приобщись Телу и Крови Христа, дабы стать сотелесным (σύσσωμος) и единокровным (σύναιμος) с Ним. Та-

¹⁰⁰ Ср. Eth 1, 3, 42-44; Eth. 2, 7, 200.

¹⁰¹ Eth. 1, 3, 32-37.

¹⁰² Eth. 1, 3, 79-86. Употребление термина апостола Павла σύσσωμος (ср. Еф. 3:6) стало традицией для святоотеческих текстов о Евхаристии. См. ниже цитаты из Кирилла Иерусалимского и Иоанна Златоуста.

¹⁰³ Eth. 1, 3, 91-112.

¹⁰⁴ Гимны о девстве 37, 2.

ким образом мы становимся христоносцами (χριστοφόροι), когда Его Тело и Кровь подаются нам”¹⁰⁵. Второй описывает нашу сопричастность Христу весьма реалистично: “Христос смешал Себя с нами и растворил Тело Свое в нас, так что мы составляем нечто единое, как тело, связанное с главой... Тем, кто хочет не только видеть Его, но и взять Его в свои руки, Он дает вкушать Себя, зубами вкусить Его Плоти и теснейшим образом соединиться с Ним”¹⁰⁶. Посредством такого единения человек становится сродником (συγγενής) Христа¹⁰⁷. Что же касается третьего автора, Кирилла Александрийского, то он, размышляя на те же темы, пользуется подобными же выражениями: он говорит о “приобщении естества” человеческого к Богу¹⁰⁸ и о “единстве естества” с Богом¹⁰⁹, а также о том, что, причащаясь, мы становимся “сотелесниками” (σύσσωμοι) Христа¹¹⁰.

Разница между цитированными авторами и Симеоном заключается в том, что последний обращает больше внимания на преобразование и обожение человека через его соединение с Телом Христовым, тогда как первые подчеркивают само соединение. Что же касается темы обожения в контексте учения о Евхаристии, то ее мы находим у Дионисия Ареопагита и особенно у Максима Исповедника. Последний пишет:

Святым причастием пречистых и животворящих Тайн [показывается] общность и тождество с Богом по сопричастности, воспринимаемые через наше подобие [Ему]; посредством причащения человек удостоивается стать из человека богом¹¹¹.

Если в учении Иоанна Златоуста и Кирилла Александрийского о Евхаристии просматривается тенденция к своего рода “натурализму” в понимании таинства, а в учении Дионисия и Максима —

¹⁰⁵ Слова тайноводственные 4, 3.

¹⁰⁶ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна 46, 3.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Беседы на Евангелие от Иоанна 10, 2.

¹⁰⁹ Беседы на Евангелие от Иоанна 11, 11.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Мистагогия 26 [PG 91, 704 D; 709 C].

тенденция к “спиритуализации” этого понимания, то в учении Симеона мы находим некий сбалансированный синтез обеих тенденций. Упомянем также о том, что, хотя Симеон был, по-видимому, знаком с евхаристическим учением Дионисия и Максима, он все-таки был чужд ареопагитской традиции символизации всего литургического чина и каждого его элемента, включая даже сами освященные хлеб и вино.

Последним моментом в евхаристическом благочестии Симеона, о котором нам хотелось бы упомянуть, является его представление о Евхаристии как о праздничной службе, хотя бы Евхаристия и совершалась ежедневно. Выше мы ссылались на мнение А. Шмемана о том, что первоначальное значение Евхаристии как исключительного и праздничного богослужения было утрачено в ту эпоху, когда Литургию включили в ежедневный круг монастырского богослужения. Если подобная утрата и произошла в студийской традиции в целом, это, во всяком случае, не относится к таким ее великим представителям, как Феодор Студит и Симеон Новый Богослов. Для последнего ежедневное совершение Литургии и ежедневное Причащение никоим образом не означало превращение таинства в рутинный ежедневный обряд. Напротив, Симеон утверждает, что Причастие всю нашу жизнь превращает в Пасху, в переход из земного бытия в небесное:

Если ты так празднуешь, так и святые Тайны принимаешь, вся жизнь твоя да будет единым праздником, и даже не праздником, но начатком праздника и единой Пасхи, переходом и переселением от видимого к умопостигаемому...¹¹²

Мы видим, что Симеон возвращается к изначальному значению Литургии как освящения всей реальности и преображения времени. Жизнь человека, который “сознательно и ощутительно” принимает Христа в таинстве Святого Причащения, становится единой непрекращающейся Литургией, единым празднеством приобщения к Богу через соединение с Телом и Кровью Христа.

¹¹² Eth. 14, 281-289.

6. Годичный круг церковных праздников у преподобного Симеона

Идея освящения реальности изначально была основополагающим принципом как седмичного богослужебного цикла, так и годичного круга церковных праздников. Если Божественная Литургия является центральным событием богослужебных суток, воскресный день — главным днем седмицы, то праздник Святой Пасхи является центром всего годового богослужебного цикла.

В студийской традиции праздники играли важную роль, задавая ритм всему распорядку монастырской жизни на целый год. Ко времени Феодора годовой богослужебный круг развился в византийской Церкви настолько, что почти каждый день был посвящен празднику или памяти какого-либо святого. “Вчера мы восхваляли святого Златоуста; сегодня восхваляем приснопамятного Ефрема, а завтра будем восхвалять другого святого”, — говорит Феодор в поучении на 28 января¹¹³. Жизнь в монастыре описывается им как непрерывный переход “от праздника к празднику”¹¹⁴. В отличие от ранних монашеских текстов, которые почти обходят молчанием тему праздников¹¹⁵, в сочинениях Феодора эта тема занимает весьма значительное место.

Учение Феодора о христианских праздниках можно свести к следующим двум наиболее характерным идеям. Во-первых, церковные праздники, в отличие от мирских праздников, предназначены не для насыщения тела и не для отдыха¹¹⁶, но для пользы души и вдохновения к добродетельной жизни. Каждый праздник установлен ради того, чтобы дать нам возможность опытно пережить стоящую за ним реальность. Если вспоминается некое событие из жизни Иисуса Христа, значит, это событие каким-то обра-

¹¹³ Малое Оглашение 42. Студийский Ипотипосис 29 [PG 99, 1716 A] особо упоминает “дни, когда есть памятование святого”. Однако это не означает, что были дни без памяти святых; речь в Ипотипосисе, скорее всего, идет о так называемых “великих святых”, память которых считалась праздником.

¹¹⁴ Малое Оглашение 34.

¹¹⁵ Если в них упоминаются праздники, то часто с той же иронией, с какой говорится о “тропарях и канонах” (см. выше).

¹¹⁶ Феодор сравнивает со свиньями тех мирян, которые проводят праздники в развлечениях, сборищах, пирах и пьянстве: Малое Оглашение 37.

зом присутствует в нашей жизни. “Радостью радуемся, — говорит Феодор, — когда наступает праздник Господень. И это естественно, поскольку мы просвещаемся, созерцая (ἀναθεωροῦντες) таинство, в честь которого установлен праздник”¹¹⁷. Деепричастие ἀναθεωροῦντες родственно термину θεωρία, имеющему в данном контексте тот же смысл, что и в святоотеческом учении о Священном Писании: θεωρία означает внутренний смысл, внутреннее содержание. Если день посвящен святому, мы углубляемся в созерцание его жизни, дабы подражать его добродетелям¹¹⁸.

Во-вторых, Феодор обычно подчеркивает вневременной характер каждого христианского праздника. Церковный календарь — своего рода отражение вечного во временном: реальность праздника не зависит от его даты. В середине Великого Поста Феодор говорит:

Почему так напряженно желаем мы достичь этой Пасхи, которая приходит и уходит? Разве не это же мы совершаем многие годы?.. Что же, скажешь, разве не желанна Пасха? Конечно, желанна... Но еще желаннее ежедневно совершаемая Пасха (τὸ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπιτελούμενον πάσχα). А что это? Очищение грехов, сокрушение сердца, слезы умиления, чистота совести, умерщвление земных членов: блуда, нечистоты, страсти, злого вождения...¹¹⁹

По окончании пасхального праздничного круга Феодор говорит:

Пасха прошла, и празднование окончено, но радость и праздник, если пожелаем, не прошли, ибо подобает нам всегда радоваться и праздновать духовно... Как возможно сие? Если памятование страданий Спасителя нашего Христа всегда свежо в нас... Не говори: “Сейчас не Четыредесятница”¹²⁰. Для трезвящегося всегда Четыредесятница¹²¹.

¹¹⁷ Малое Оглашение 26.

¹¹⁸ Малое Оглашение 38.

¹¹⁹ Малое Оглашение 67.

¹²⁰ Четыредесятница (ἡ τεσσαρακοστή) — Великий Пост.

¹²¹ Малое Оглашение 2. Ср. Там же 23: “духовный праздник, который

Это учение о постоянном празднике, непрестанной Четыредесятнице и ежедневной Пасхе было полностью воспринято Симеоном Новым Богословом. Из студийской традиции, к которой он принадлежал, он воспринял и впитал в себя уважение к церковному календарю со всеми его праздниками и памятьми святых. Некоторые из его Огласительных Слов, как и Слова Федора, связаны с текущим периодом годового круга, в частности, с Великим Постом и Пасхой. Иногда Симеон обращается к агиографическому материалу и приводит в пример добродетели святых; впрочем, ни одно Слово Симеона не посвящено памяти определенного святого, за исключением ἐγκώμιον (“похвалы”) Симеону Студиту, о которой упоминает Никита, но которая до нас не дошла¹²².

Симеон развивает свое понимание христианских праздников в 14-м Нравственном Слове, которое называется “О праздниках, и как следует совершать их”. Начав с нападок на мирские празднества, Симеон затем весьма остро критикует великолепие и роскошь некоторых церковных церемоний:

Не думай, что праздник заключается в ярких одеждах, гордых конях, драгоценных благовониях, свечах, светильниках и толпах народа... Что мне пользы, возлюбленный, если я не только зажгу множество свечей и светильников в храме и церкви верных, но даже смогу приобрести их [в таком количестве, чтобы свет их] был подобен солнцу на небе, и если вместо многих светильников я прикреплю звезды к своду храма и сделаю его новым небом и земным чудом, и еще к тому же буду радоваться этому свету, и люди будут восхищаться мною и восхвалять меня, а вскоре, когда все это угаснет, сам я буду оставлен во тьме?¹²³

Что пользы, продолжает Симеон, если сегодня я пользуюсь благовониями, а завтра буду источать смрад плоти? “Христос не заповедал нам таким образом праздновать”, — с силой заключает Симеон¹²⁴.

длится всю жизнь, который один и никогда не кончается”.

¹²² Vie 72, 21-22.

¹²³ Eth. 14, 54-68.

¹²⁴ Eth. 14, 68-81.

Такое выразительное и ироничное описание константинопольского праздничного церемониала может навести на мысль о том, что Симеон вообще не одобрял церковное величие византийской столицы. Что, как не Великая Церковь, храм Святой Софии имеется в виду, когда речь идет о великолепных шествиях с толпами людей и конным эскортом? Что, как не византийский двор и придворная знать имеются в виду, когда Симеон описывает людей в ярких одеждах, употребляющих благовония? Если вспомнить золотые мозаики, которыми были покрыты стены и своды византийских храмов и которые изображали солнечное сияние, если вспомнить, что мотив звездного неба часто использовался в украшении подкупольного пространства, символизировавшего небесный свод, мы поймем, что критика Симеона имела весьма конкретную направленность. Очевидно, что даже такие шедевры архитектуры и дизайна, как храм Святой Софии, не трогали его сердце.

Однако Симеон не был бы истинным мистиком, если бы его учение о праздниках ограничивалось подобной критикой. Подчеркнув, что он не является принципиальным противником великолепных церковных церемоний и что он даже советует, чтобы празднования “совершались более торжественно”, Симеон обращается к объяснению того, “что такое таинство праздника верных”. Все в Церкви может быть понято символически. Храм, освещенный свечами, символизирует душу, освещенную добродетелями и просвещающую наши мысли. Благовония символизируют благодать Святого Духа. Толпы народа представляют ангельский лик, а церковная музыка — ангельское пение. Присутствующие в храме друзья, знакомые и представители городской знати символизируют сонм пророков, мучеников и всех святых¹²⁵.

Это ничто иное как *θεωρία* — мистическая интерпретация всех элементов храма в традиции Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Разница, как уже говорилось, заключается в том, что Симеон толкует символически не саму Литургию, но только храм и отдельные части его убранства.

Взглянем теперь на два Огласительных Слова — одно, относящееся к Великому Посту, другое — к Пасхе. Слово 14-е было произнесено в конце первой недели Великого Поста. Симеон на-

¹²⁵ Eth. 14, 83-153.

чинает с того, что, возможно, ему следовало обратиться с этой проповедью к слушателям в предыдущую субботу, до начала Поста, но, поскольку ему известно, что в первую неделю и монахи и миряне постятся ревностно, он отложил свое слово до настоящего момента, когда вполне вероятно, что пост будет ослаблен или вовсе оставлен и люди “обратятся к прежним привычкам”¹²⁶. Затем Симеон указывает на пользу поста для христианина:

...Этот врач душ наших у одного умирляет раздражения и движения плоти, у другого укрощает раздражительность, у третьего отгоняет сонливость, у четвертого возбуждает готовность [к подвигам], у пятого снова очищает ум и освобождает его от лукавых помыслов... Пост постепенно рассеивает и отгоняет духовную тьму и лежащий на душе покров греха, подобно тому, как солнце [рассеивает] туман. Пост позволяет нам умственно видеть духовную область¹²⁷, где не восходит, но всегда сияет незаходимое солнце, Христос Бог наш¹²⁸.

Далее Симеон говорит о посте как основании всех добродетелей и описывает свое впечатление от наблюдения за духовным состоянием монахов в течение первой недели Поста: “Мне казалось, что в это время монастырь населяли не люди, что в нем обитали ангелы, ибо я не слышал ни одного мирского слова, но лишь хвалы, которые мы приносили Богу”¹²⁹.

В великопостных Оглашениях Феодора Студита много сходных деталей. Он также обычно произносил отдельную проповедь в конце первой недели Поста¹³⁰. Он также описывал доброе духовное состояние людей в течение первой недели, когда “города и села успокаиваются от шума и болтовни, и вместо того повсюду возносятся псалмопение, прославление, моления и молитвы”¹³¹.

¹²⁶ Cat. 11, 6-41.

¹²⁷ Букв. “духовный воздух”.

¹²⁸ Cat. 11, 49-66.

¹²⁹ Cat. 11, 116-120.

¹³⁰ Ср. Малое Оглашение 57.

¹³¹ Малое Оглашение 54.

Разница между Симеоном и Феодором, как обычно, заключается в том, что первый указывает на созерцание Христа в настоящей жизни как главную цель поста, тогда как второй обещает блаженную жизнь со Христом после смерти.

В пасхальной проповеди Симеона (13-е Огласительное Слово) разница с Феодором Студитом более очевидна. Симеон говорит здесь о “тайне Воскресения нашего Христа и Бога, которая всегда таинственно происходит”. Как Христос после смерти сошел в ад и затем восстал из мертвых, таким же образом, когда мы, выйдя из мира, удаляемся в гроб покаяния и смирения, Христос сходит в наши тела, словно в гроб, и, соединяя Себя с нашими душами, составляет их¹³². Таким образом, Воскресение Христово становится нашим собственным воскресением, когда душа, прежде мертвая, оживает. Это происходит с душой вполне ощутимо:

Как не говорится, что мертвое тело живет, и не может жить, если не примет в себя живую душу и несмешно с ней не смешается, так и душа одна сама по себе не может жить, если не соединена неизречно и неслитно с Богом, Который поистине есть вечная жизнь. Прежде такого соединения сознанием, видением и чувством она мертва... Нет знания без видения, нет и видения без чувства... Если ум не придет в созерцание того, что превышает мысли, не почувствует он таинственного действия¹³³.

Как мы помним, Феодор Студит отождествляет воскресение души с очищением от грехов, умерщвлением страстей и тому подобным¹³⁴. Если у Феодора преобладают негативные выражения и приглушенные тона, то у Симеона мы находим его обычную обращенность к мистическим темам, например, видению Бога, осознанному ощущению Его благодати и созерцанию Божественного света: все это описывается в ярких красках и с присущей только Симеону непосредственностью. В 13-м Огласительном Слове Симеон дает мистическое толкование двух церковных песнопений: “Воскресение Христово видевше” и “Бог Господь и явися нам”.

¹³² Cat. 13, 35-55.

¹³³ Cat. 13, 68-79.

¹³⁴ См. выше цитату из Малого Оглашения 67.

Почему, спрашивает Симеон, мы не поем “Воскресению Христову веровавшие” вместо “Воскресение Христово видевшие”, ведь на самом деле Христос воскрес тысячу лет назад, и даже тогда никто не видел, как именно это совершилось?

Неужели Божественное Писание (ἡ θεία γραφή) хочет, чтобы мы лгали? Отнюдь! Напротив, оно побуждает нас говорить истину — о том, что Воскресение Христово происходит в каждом из нас, верующих, и не однажды, но, так сказать, ежечасно, когда Сам Владыка Христос восстает в нас, нося светлые одежды и блистая молниями бессмертия и Божества. Ибо светоносное пришествие Духа показывает нам... Воскресение Владыки, вернее же, дарует нам видеть Его Самого воскресшим. Почему мы и говорим: “Бог Господь и явился нам”... Когда это случается с нами благодаря Духу, [Христос] воссоставляет нас из мертвых, животворит и дает нам видеть в себе Его, бессмертного и неразрушимого¹³⁵.

Отметим, что при толковании богослужебных текстов Симеон применяет точно тот же метод, какой применял при экзегезе Священного Писания: он анализирует буквальный смысл, затем дает мистическое его истолкование, опираясь на собственный внутренний опыт. Не случайно Симеон в цитированном тексте называет богослужебные песнопения “Божественным Писанием”.

Итак, с точки зрения Симеона, существует тесная связь между богослужением и мистической жизнью христианина: последняя невозможна без первого, как и первое без последней. Таким образом, богослужение составляет неотъемлемую часть духовности Симеона. Оно также является важной частью его богословия, которое можно определить как “литургическое” или “евхаристическое”, поскольку оно глубоко укоренено в опыте, приобретенном Симеоном через богослужение. Мы находим у Симеона взаимо-

¹³⁵ Cat. 13, 105-121.

зависимость богословия и богослужения, что характерно и в целом для всего православного Предания.

Отмечая церковные праздники, за каждой литургией принимая Святые Тайны, посещая прочие ежедневные богослужения и вслушиваясь в литургические тексты, Симеон в полной мере участвовал в *ιστορία* византийской Церкви своего времени. Вместе с тем он постоянно стремился восходить от земной реальности Церкви к ее *θεωρία*: от великолепия праздничной службы к тому, что она символизирует; от буквального смысла литургических текстов к их внутреннему содержанию; от материального хлеба Евхаристии к обоженному Телу Христову и приобщения к этому Телу “в созерцании и сознании”.

Сокращения

1. Сочинения преп. Симеона Нового Богослова

Сар. [Главы богословские, умозрительные и практические] = *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. Ed. J.Darrouzès. SC 51—bis. Paris, 1980.

Cat. [Слова огласительные] = *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses*. Ed. B.Krivochéine, J.Paramelle. T.I (Cat.1—5); II (Cat.6—22); III (Cat.23—24). SC 96; 104; 113. Paris, 1963—1965.

Hymn [Гимны] = *Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes*. Ed. J.Koder, J.Paramelle, L.Neyrand. T.I (Hymn 1—15); II (Hymn 16—40); III (Hymn 41—58). SC 156; 174; 196. Paris, 1969—1973.

Theol., Eth. [Слова богословские и нравственные] = *Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques*. Ed. J.Darrouzès. T.I (Theol.1—3; Eth.1—3); T.II (Eth.4—15). SC 122; 129. Paris, 1966—1967.

Ep.2—4 [Послания 2—4] = Vatic.gr.1782, ff.205v.—230.

2. Житие преп. Симеона Нового Богослова

Vie = I.Hausherr, G.Horn. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (942—1022) par Nicéas Stéthatos. Orientalia Christiana 12. Roma, 1928. Pp.1—128.

3. Прочие сокращения

SC = Sources Chrétiennes (Paris).

PG = Patrologia graeca. Ed. J.-P.Migne (Paris).

Преподобный СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ

ИЗБРАННЫЕ ГИМНЫ
в стихотворном переводе

Гимн 35

О ТОМ, ЧТО ВСЕ СВЯТЫЕ, БУДУЧИ ОЗАРЯЕМЫ,
ПРОСВЕЩАЮТСЯ И ВИДЯТ СЛАВУ БОЖЬЮ,
НАСКОЛЬКО ВОЗМОЖНО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ
ВИДЕТЬ БОГА¹

С высоты взгляни, мой Боже,
Мне, убогому, откройся
И со мною побеседуй.
Покажи мне, Боже, свет Твой,
Предо мной раскрой Ты небо,
Или лучше ум открой мне,
Внутри меня войдя теперь же!
Говори, как прежде, Боже,
Чрез язык мой оскверненный,
Против тех, кто утверждают,
Будто в нынешнее время
Нет такого человека,
Кто б разумно видел Бога,
Да и прежде не бывало
Никого, за исключением
Лишь апостолов Господних.
Эти люди ныне учат,
Что апостолы увидеть
Не могли, конечно, ясно
Твоего Отца и Бога,

Ибо Он для всех неведом
И невидим совершенно.
Эти люди вспоминают
Изречение Иоанна
Столь любимого Тобою,
Говорящего, что Бога
Никогда никто не видел².
Так ответь скорей, Христе мой,
Чтоб слова мои невеждам
Не казались болтовнею.

“Запиши, — сказал Он тотчас, —
То, что буду говорить Я.
Запиши и не смущайся.
Я был Богом безначальным
Прежде дней, времен, столетий,
Прежде всех тысячелетий,
Прежде видимых творений
И духовных всех созданий.

Выше разума и слова,
Выше всяких представлений
Я один с Одним был вместе,
Я один, а из творений
Никого со Мною рядом
(Ни телесных, ни духовных).
Я был прежде, чем родился³,
Я один был несозданный
Со Отцом Моим и Духом.
Я один есмь безначальный
От Отца, что не имеет
Ни начала, ни причины.
И из ангелов Господних,
Из архангелов бесплотных
И других чинов небесных
Никогда никто не видел
Сущность Божью и природу,
Не узнал никто, каков Я,
Всех Господь и всех Создатель,
Но они способны видеть
Только малый отблеск света,
Только луч небесной славы —
И к обоженью стремятся.
Словно зеркало, в котором
Солнца луч отобразился,
Словно камень драгоценный
Кристаллической породы,
Освещенный солнцем в полдень,
Так они воспринимают
Луч Божественных блистаний.

А всего Меня увидеть
Не сподобился во веки
Ни один из земнородных
И никто из сил бесплотных.
Вне всего Я пребываю,
Остаюсь для всех невидим.
Не даю Себя Я видеть

Не из зависти, конечно,
И совсем не по причине,
Будто Я не так прекрасен,
Но невидим для людей Я
И для ангелов небесных
Потому, что нет достойных
Среди них Меня увидеть,
Потому что невозможно
И немислимо для твари
Стать Творцу равновеликой —
Это ей и не полезно.
Но, однако, те, кто видят
Даже малый отблеск света,
Узнают и постигают,
Что Я есмь на самом деле
И что Я привел их к жизни.
Все они поют Мне гимны
И служенье воссылают”.

Потому что невозможно,
Чтобы создал Бог природу,
Равносильную Ему же,
Однородную с Владыкой,
Ведь никак нельзя творенью
Быть Творцу единосущным,
Ибо как создание сможет
Уравняться с Несозданным?
Если это признаешь ты,
То признай и то, что твари
Бесконечно ниже Бога,
Ибо Он живет во веки —
Безначальный и Нетварный —
А создания точно так же
Отличаются от Бога,
Как пила или телега
От того, кто смастерил их.
Но телега разве сможет
Знать того, кто ею правит,

ИЗБРАННЫЕ ГИМНЫ

И пила сумеет разве
Понимать, кто ею движет⁴,
Если мастер в них не вложит
Зренья, знанья, пониманья,
Что, конечно, невозможно
Для подобных им созданий?
Да, никто из человеков
И из ангелов небесных
Не имеет власть такую,
Чтобы жизнь давать кому-то
Или дух животворящий.

Лишь Господь, Источник жизни,
Обладает полной властью
И могуществом великим:
Он один лишь производит
Существа, какие хочет,
Он их всех одушевляет.
И дает Он всем созданиям,
Как Художник, как Владыка,
То, что хочет и изволит.
Богу слава и держава
Ныне, присно и во веки.

Гимн 44

ЧТО ОЗНАЧАЕТ БЫТЬ “ПО ОБРАЗУ”⁵, И О ТОМ,
ЧТО ЧЕЛОВЕК СПРАВЕДЛИВО СЧИТАЕТСЯ
ОБРАЗОМ ПЕРВООБРАЗА⁶. И ЧТО ЛЮБЯЩИЙ ВРАГОВ,
КАК БЛАГОДЕТЕЛЕЙ, ЯВЛЯЕТСЯ ПОДРАЖАТЕЛЕМ БОГА
И ПОТОМУ, СТАВ ПРИЧАСТНИКОМ СВЯТОГО ДУХА,
ОН БЫВАЕТ БОГОМ ПО УСЫНОВЛЕНИЮ И БЛАГОДАТИ,
БУДУЧИ ПОЗНАВАЕМ ТОЛЬКО ТЕМИ,
В КОМ ДЕЙСТВУЕТ СВЯТОЙ ДУХ⁷

Слава, честь, хвала и гимны
В жизнь приведшему весь космос
Словом творческим и волей⁸ —
В Лицах трех, в трех Ипостасях,
Но в единственной природе
Поклоняемому Богу.
Бог есть Троица Святая,
Вышесущностная Сущность⁹,
В Лицах трех одна природа,
В равностепенных Ипостасях,
Неразлучных, нераздельных,
Естество одно и слава,

Мощь единая и воля:
И она, всего Причина,
Сотворив меня из праха
И живую душу дав мне¹⁰,
Отослав меня на землю,
Свет позволила мне видеть,
В свете ж — мир, луну и солнце,
Звезды, небо, землю, море,
Все, что мир сей наполняет,
Мне дала и ум, и слово¹¹.
Но внимай словам дальнейшим!

Нам по образу святого
Безначальнейшего Слова,
Бог дал слово, то есть разум,
Ведь словесные — от Слова
Несозданного, благого,
Неприступного и Бога.
Но по образу, конечно,
И душа у человека —
Сей словесный образ Слова.
— Как? скажи мне, объясни мне!
— Слушай дальше то же слово.

Слово Божие — от Бога
И совечно, сопредельно
Самому Отцу и Духу,
Но душа ведь точно так же
Вся по образу явилась
Бога Слова: обладает
И умом она, и словом,
Их имея нераздельных,
По природе неслиянных
И во всем единосущных.
Эти три¹² — одно в единстве,
Но одно и разделение,
Ведь всегда соединяясь,
Постоянно разделяясь,
Неслиянными бывают,
Неделимыми на части.
Коль одно из них отбросишь,
То лишишься и других ты,
Ведь душа, ума лишившись,
Потеряв способность слова,
Вся подобна бессловесным.
Но и без души не могут
Пребывать ни ум, ни слово.

А по образу ты можешь
Представлять и Первообраз:

Нет без Духа и не будет
Ни Отца совсем, ни Слова.
Дух — Отец, Сын также Дух есть,
Хоть и плотью Он облекся,
Но и Дух, опять же, Бог есть;
Три Они¹³ всегда едины
В существе и по природе,
Точно так же, как едины
Наши ум, душа и слово.
Но Отец неизреченно
Из Себя рождает Слово,
И как ум мой происходит
От души, скажу же лучше —
Ум в душе моей всецело,
Точно так же Дух исходит
От Отца неизреченно
И в Отце Он пребывает.
А как ум рождает слово,
Произносит, посылает
И для всех его являет,
Но при том неотделенным
Он от слова остается
И в себе рождает слово
И внутри его содержит,
Точно так же — знай об этом —
И Отец рождает Слово,
Ибо Он рождает вечно:
Бог Отец не отделялся
Никогда от Бога Сына,
В Сыне Он бывает видим,
Но и Сын в Нем пребывает.

Этот образ совершенный,
Хоть вполне он и не ясен,
Показало ныне слово,
Но познать его не сможешь
Никогда ты и увидеть,
Если прежде не очистишь,

Если прежде не омоешь
 Образ свой от всякой скверны,
 Если образ не достанешь —
 Весь засыпанный страстями —
 И не вытрешь совершенно,
 Также если не разденешь
 И, как снег, не убелишь ты¹⁴
 Весь божественный свой образ.
 Если ж сделаешь все это,
 Хорошо себя очистив,
 Доведя до совершенства
 Образ свой, то и тогда ты,
 Первообраз не увидишь,
 Не поймешь и не познаешь,
 До тех пор, пока тебе он
 Не откроется всецело
 Через Духа Всесвятого.
 Ибо Дух всему нас учит,
 В несказанном свете славы
 Весь блистая и сияя.
 И по мере очищенья
 Всей души твоей от скверны
 Он в уме твоём покажет
 Умный мир, насколько сможешь
 Воспринять ты и увидеть,
 И насколько то возможно
 И доступно человеку.

Станешь ты подобен Богу,
 Подражать Ему стараясь
 Всеми добрыми делами:
 Целомудрием, бесстрашьем
 И любовью к человеку,
 В искушениях терпеньем
 И к врагам своим любовью¹⁵.
 В том и есть любовь к всем людям,
 Если ты врагов жалеешь,
 Как друзей, добро творишь им,

Как родным своим собратьям,
 Если молишься за всех ты,
 Кто тебе нанес обиды,
 И любовь всегда являешь
 Всем равно: и злым и добрым,
 Если душу ежедневно
 Полагаешь за спасенье
 Одного — чтоб не погиб он,
 Если ж можно, то за многих.
 Так научишься ты, чадо,
 Подражать Творцу делами,
 Верным образом Владыки
 Станешь ты и совершенства
 Подражателем ты будешь.

Но тогда тебе Создатель —
 Слушай, что скажу я дальше! —
 Ниспошлет Святого Духа:
 Не какую-то иную
 Он тебе подарит душу
 По сравненью с той, что ныне
 Ты имеешь¹⁶, но вдохнет Он
 Внутрь тебя Святого Духа,
 Исходящего от Бога.
 Этот Дух в тебя вселится,
 Обитать в тебе Он будет,
 Просветит и осияет
 Он тебя, соделав светом,
 И всецело переплавит,
 Сделав тленное нетленным,
 Обновит Он, — говорю я, —
 Обветшавшее жилище —
 Дом души твоей погибшей.
 Вместе с нею Он все тело
 От исления избавит
 И тебя по благодати
 Богом сделает, подобным
 Первообразу — о чудо!

О неведомая тайна,
Что познать никак не смогут
Все, кто страстью одержимы,
Что неведома всем гордым,
Миролюбцам, славолюбцам,
Что всегда от всех гневливых
И злопамятных сокрыта,
От завистливых и пьяниц,
Блудников и злоязычных,
Плотолюбцев, сребролюбцев
И обжор, и тайноядцев,
Празднословов, сквернословов
И беспечных и ленивых,
И от тех, кто ежечасно
Покаянье не приносят,
Кто не плачут ежедневно,
Кто являют непокорность,
Кто всегда со всеми спорят,
Кто живут без всяких правил¹⁷,
И от тех, кто, величаясь,
Почитают себя чем-то,
Будучи ничем¹⁸, конечно,
Кто гордятся пред другими
Ростом, силой и здоровьем,
Красотой лица и тела
Или чем-либо подобным,
И от тех, кто не имеют
Сердца чистого¹⁹, не просят
С теплотой сердечной Бога,
Чтоб им дал Святого Духа,
Кто не веруют, что Дух сей,
Всем желающим дается
В наше время, как и прежде,
Ведь неверье отгоняет
Пребожественного Духа.

Кто не верит, тот не просит,
Не просящий — не приемлет²⁰,

Не принявший — мертв, конечно,
А о мертвом как не плакать,
Что себя живым считает,
Мертвым будучи всецело?
Мертвецы ведь мертвых видеть
И оплакивать не могут,
А живые, видя мертвых,
Огорчаются и плачут,
Потому что видят чудо
Но понять его не могут:
Умерщвленные как будто
И живут, и даже ходят,
И слепые — мнят, что видят,
И глухие — мнят, что слышат.
Да, они живут и видят,
Но как рыбы или птицы,
Да — и думают, и слышат,
Но подобно бессловесным:
Чувством чувствовать не могут,
В мертвой жизни²¹ пребывая.
Можно жить ведь неживому,
Можно зрячему не видеть,
И имея слух — не слышать.

— Как? скажи мне.

— Слушай дальше.

Те, кто здесь живут по плоти,
Кто на здешнее лишь смотрят,
Кто божественные речи
Слышат плотскими ушами,
Все они духовно глухи,
Слепы и мертвы всецело,
Возрожденья к новой жизни
Не сподобились от Бога²²,
Не восприняли и Духа,
И глазами не прозрели,
И Божественного света
Не увидели, слепые,

И Святого Духа голос
Не услышали, глухие.
Как же могут таковые
Христианами считаться?

Но божественного Павла
Ты послушай, или лучше —
Самого Христа, так ясно
Говорящего об этом:
“Человек был первый перстным,
Из земли ведь был он создан,
Человек второй — небесный,
Ибо Он с небес спустился”²³.
Будь внимателен к словам сим.
Ведь каков был первый, перстный,
Таковыми все земные
Люди, перстными, рождались,
А каков Христос Небесный,
Таковыми все бывают
Те, кто веруют Владыке²⁴,
Возродившееся свыше
И крестившееся Духом²⁵.
Бог — родивший, таковыми
И рожденные бывают
От Него: от Бога — боги,
И Всевышнего сынами
Называет их Писанье²⁶,
Ибо Бог усыновил их.
Слышал Божьи изречения?
Слышал, как Он отделяет
Верных Богу от неверных,
Как дает им знак, отличие,
Чтоб ученьями чужими
Все они не обольщались?
От земли, — сказал Он, — первый,
Ибо создан был он перстным,
От небес — второй, Владыка
Всей земли, с небес сошедший.

Первый смерть принес всем людям,
Ибо заповедь нарушил —
И все люди стали тленны,
А второй принес на землю
Жизнь и ныне всем приносит
Свет, бессмертье и нетленье²⁷.
Слышал, что тебе служитель
Говорит небесных таинств?
Слышал Господа, Который
Говорит устами Павла,
Научая нас, какими
Все должны быть те, кто верят
И в делах являют веру?²⁸

После этого нimalo
Ты не должен сомневаться:
Если сам христианин ты,
То каков Христос Небесный,
Таковым и ты быть должен.
Если ж нет, христианином
Как дерзаешь называться?
Ибо если говорит он,
Что каков Господь Небесный,
Таковы все те, кто верят
Во Христа — они небесны,
То, конечно, остальные,
Кто о мире помышляют
А живут по воле плоти —
Не от Бога, не от Слова,
Что с небес сошло на землю,
Но они — от человека,
Сотворенного из персти.
Так ты думай, так и веруй
И старайся стать небесным,
Как сказал с небес Сошедший,
Всей вселенной жизнь дающий.
Он есть хлеб, сходящий свыше²⁹.
Кто его всегда вкушают,

Те вовек не узрят смерти³⁰,
Ведь небесными став в жизни,
Все они во век пребудут
И совлечшимися тленья,
И отбросившими смертность,
Облеченными в нетленье,
Прилепившимися к жизни.
Стали все они бессмертны
И соделались нетленны,
Потому и называют
Их небесными по праву
Ибо кто из нас от века —
Из Адамовых потомков —
Таковым назваться мог бы,
Прежде чем с небес на землю
Не сошел Владыка твари,
Царь земных, Господь небесных?
Он от нас воспринял тело,
Нам же Духа дал Святого,
Как мы много раз сказали³¹.
Дух же сей как Бог Небесный
Это все и подает нам.
— Что “все это”? — То, о чем я
Многokrатно говорил вам,
Но скажу теперь я снова.

Он бывает как бы некой
Пребожественной, чудесной,
Световиднейшей купелью.
Он — кого найдет достойным —
Тех всецело обнимает
И внутри Себя содержит.
Как скажу, как изреку я
То, что с ними происходит?
Дай мне слово, о мой Боже,
Душу некогда мне давший!
Дух Божественный и вечный,
Если внутри Себя кого-то

Восприимет, тех как Бог Он
Совершенно обновляет,
Обновив — воссозидает,
Воссоздав — новотворит их³²
Несказанно и чудесно!
— Как же Дух не приобщится
Их нечистоте и скверне?
— Точно так же, как не примет
Черноты железа пламя,
Но, напротив, сообщает
Все железу, что имеет,
Дух Божественный, нетленный,
Бесконечный и бессмертный,
Всем им дарует нетленье,
Сообщает им бессмертье.
Он как свет незаходимый
Всех соделывает светом,
В ком вселиться соизволит.
Жизнью будучи всецело,
Жизнь с избытком³³ Он дает им.
Как с Христом одноприродный,
Как Ему единосущный
И Ему единославный,
С Ним всегда соединенный,
Он и им дает все это —
И они все совершенно
И во всем Христу подобны.

Ведь Владыка не завистлив,
Не боится Он, что смертный,
По Его же благодати,
Сам Ему же станет равен;
Не считает Он, что люди
Недостойны быть подобны
Божеству по благодати.
Нет, Он радуется сильно,
Утешается всемерно,
Видя нас, людьми рожденных,

ИЗБРАННЫЕ ГИМНЫ

Но по благодати ставших
Таковыми, каковым Он
Был и будет по природе³⁴.
Ибо Он — наш Благодетель,
И поэтому Он хочет,
Чтоб и мы такими были.
Если ж все мы не такие,
Не во всем Ему подобны,
Как мы с Ним соединимся, —
Говорит Он, — как пребудем
С Ним, не будучи такими?
Как Он в нас вселиться сможет,
Коль Ему мы не подобны?

Зная в точности об этом,
Постарайтесь воспринять вы
Все Божественного Духа,
Исходящего от Бога,
Чтобы сделаться такими,
О каких мы говорили —
И небесными всецело,
И поистине богами,
Как сказал Господь и Царь наш,

Чтоб Небесное вам Царство
Унаследовать навеки.

Если ж вы здесь не старались
И небесными не стали
И не станете такими,
Как хотите жить на небе,
Как хотите с Ним вселиться,
Как войти хотите в Царство,
Воцариться, пребывать там
С небожителями вместе
И с самим Царем и Богом?
Так бегите же, спешите,
Подвизайтесь все усердно,
Чтоб Господь нас удостоил
Жить в Своем Небесном Царстве,
Пребывать с Христом-Владыкой,
С Ним соцарствовать, Который
Всякой славы и державы
И хваления достоин
Со Отцом и Духом ныне,
Непрестанно и во веки.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Гимн написан анакреонтическим восьмисложником и переведен размером оригинала.

² Ср. Ин. 1:18; 1 Ин. 4:12.

³ Т.е. существовал как Бог прежде, чем родился как человек. Ср. Ин. 8:58.

⁴ Ср. Ин. 10:15.

⁵ Ср. Быт. 1:26.

⁶ По чтению некоторых рукописей: "образом Бога".

⁷ Гимн написан анакреонтическим восьмисложником и переводится

размером оригинала. Это один из самых длинных гимнов преп. Симеона: в оригинале (и в нашем переводе) он состоит из 434 строк.

⁸ Букв. "всю тварь из небытия в бытие приведшему одним словом и волей Своей".

⁹ Ср. *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах 1,1.

¹⁰ Ср. Быт. 2:7.

¹¹ Греч. слово λόγος означает не только "слово", но и "разум", а также "словесность" человека (т.е. его

способность выражаться при помощи слов). Здесь и далее в гимне преп. Симеон использует термин в различных значениях: “разум” человека есть образ Бога Слова; душа — “словесный образ Слова” и т.д. Эту игру смыслов и оттенков не всегда удастся воспроизвести в переводе.

¹² Т.е. душа, ум и слово.

¹³ В оригинале стоит τὰ ἀμφότερα, что обычно переводят как “оба”, “оба они”, “и то, и другое”. Иеромонах Пантелеимон перевел как “оба Они”, указав в сноске “т.е. Бог и Дух” (Божественные гимны, с.147). Однако эти ἀμφότερα в тексте сравниваются с умом, душой и словом, из чего ясно, что речь идет о трех, а не о двух Лицах. В греческом слово ἀμφότερα не обязательно означает “два”. Ср. Деян. 23:8: “Ибо саддукеи говорят, что нет ни воскресения, ни ангела, ни духа, а фарисеи признают и то, и другое (τὰ ἀμφότερα)”. Исходя из этого словопотребления, мы переводим “три Они”, имея в виду все три Лица Святой Троицы.

¹⁴ Ср. Ис. 1:18.

¹⁵ Ср. Мф. 5:44.

¹⁶ Этой ремаркой преп. Симеон, возможно, хотел отмежеваться от уче-

ния мессалиан, которые утверждали, что истинные христиане получают новую душу при своем обращении.

¹⁷ Буквально: “кто живут по своим собственным правилам”.

¹⁸ Ср. Гал. 6:3.

¹⁹ Ср. Пс. 50:12; Мф. 5:8.

²⁰ Ср. Мф. 7:8.

²¹ Букв. “в умерщвленной жизни”.

²² Букв. “совершенно не родились от Бога, чтобы жить”.

²³ Ср. 1 Кор. 15:47.

²⁴ Ср. 1 Кор. 15:48.

²⁵ Ср. Ин. 3:3.

²⁶ Ср. Пс. 81:6.

²⁷ Ср. Рим. 5:15-18.

²⁸ Ср. Иак. 2:18.

²⁹ Ср. Ин. 6:33.

³⁰ Ср. Ин. 6:50.

³¹ Преп. Симеон ссылается на другие свои сочинения, где он говорил о том же. Например, в одном из гимнов он пишет: “Взяв (от нас) плоть, Он дал нам Божественного Духа” (Гимн 15, 122).

³² То есть. делает новыми (греч. καινοουργέω).

³³ Ср. Ин. 10:10.

³⁴ По учению восточных Отцов Церкви, человек благодаря обожению становится “по благодати” тем, чем Бог является “по природе”.

*Перевод с греческого и примечания
иеромонаха Илариона (Алфеева)*

РУССКОЕ БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Архимандрит КИПРИАН (Керн)

АНГЕЛЫ, ИНОЧЕСТВО, ЧЕЛОВЕЧЕСТВО¹

К вопросу об ученом монашестве

В восточной патристике очень распространено учение об ангелах как о «вторых светах». Эта идея стала излюбленной не только у православных мистиков, стоящих на линии псевдо-Дионисия Ареопагита, и продолжающейся от него к Симеону Новому Богослову и Григорию Паламе, но имеет также своих сторонников и толкователей в лице других святых отцов Церкви, как например, Григорий Богослов, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и других. Весьма полно она нашла свое отображение в нашем литургическом богословии, в гимнографическом материале, посвященном прославлению ангельских сил (Миней и Октоиха).

Сущность этого учения сводится к нижеследующему. Бог, Святая Троица, есть Первоначальный, Вечный, Несозданный Свет, от Которого изливается озарение на весь мир, на всю тварь, на все живые существа. Самая сущность Божества неизъяснима, несказанна и непостижима ни для кого. Божество по природе Своей безусловно непричастно. Но Богу по Его любви к миру и человечеству свойственно изливать Свой несозданный божественный свет непрерывным потоком на тварный мир. В этом «светолитии» Бог доступен восприятию низших существ. Псевдо-Ареопагит называет это «выступлениями» Бога; Григорий Палама вслед за Иоанном Дамаскиным пользуется термином «устремление Бога». Бог, следовательно, «причастен» низшим существам в этом светолитии, в Своих «энергиях». Причащение Божественному началу, познание Бога, — отнюдь не рационалистическое, — допущено в любвеобильном плане миростроительства и мироуправления. Бог дает Себя познавать, к Себе приближаться, Себя причащаться. Этот

процесс в божественной и мировой жизни протекает постепенно, в рамках строгой иерархичности.

Богоначального, Первичного Света приобщаются прежде всего те ангельские чиноначалия, которые по своей близости к Источнику этого Света способны наиболее полно его воспринять. Развитое ареопагитовской мистикой учение о небесной иерархии обуславливает эту иерархичность познания в самой ангельской сфере. Познание Бога совершается соответственно достоинству познающего. «Божественное открывается по сходству каждого из умов»², или «соответствующими озарениями»³. «Божественная красота... сообщает свет Свой каждому по достоинству»⁴. Ангелы, окружая Престол славы Божией и непосредственно приобщаясь этого Света, сообщают Его по иерархической нисходящей постепенности ниже себя стоящим ангельским чинам, и таким образом являются как бы зеркалами, отражающими этот Свет⁵. Они суть «отблески Совершенного Света», «вторичные светы», «световидные» существа, слуги Первичного Света и наполняются Им.

Однако постепенное излияние божественного Света не останавливается на ступенях небесной, ангельской иерархии. Этого «светолития» удостоиваются, конечно, тоже сообразно с их достоинством и способностью восприятия, и наиболее духовно-чуткие, озаренные люди. Таким образом составляется в этой иерархии последовательная «золотая цепь», которая, как говорит Симеон Новый Богослов, утверждается в Боге и неудоборазрываема. «Дух Святый, который сходит от Отца Светов на достойных духовных мужей, а от них передается и другим, освещает всех как роса»⁶. По словам св. Максима Исповедника, «твари причащаются Божественного блаженства соответственно своей приемлемости»⁷. И св. Григорий Палама знает, что «этот божественный Свет» дается в меру и воспринимается больше или меньше, в соответствии с достоинством воспринимающих⁸.

Иерархичность познания и стройная постепенность в восприятии божественной энергии света легла в основание восточной мистики и составляет сущность христианской гносеологии. В этой иерархичности подчеркнуто ясно положение, занимаемое ангельскими чинами, и их служение. Они суть зеркала, вторичные светы, передающие низшим духовным существам этот божественный Свет. Они просветились и как «чистые умы» познают тайны Бо-

жия и сообщают их в той же иерархической постепенности. Их премудрое назначение служит в просвещении и другим ангелам, и роду людскому. Просвещение это выражается в приобщении этих низших существ божественной энергии, умному Фаворскому Свету, несозданному, вечному.

Ангелы, вместе с этим отражением Света и просвещением себя и других, беспрестанно славословят величие Божие, прославляют его, воспевая Богу Трисвятую песнь. И это беспрестанное славословие И м е н и Божия и Его Святости, от круга к кругу, от чина в чин, со ступени на ступень, подобно некоему эху раздается в сферах надземного бытия, отголоском чего является и наше литургическое восхваление и прославление Святейшего и Сладчайшего И м е н и Божия. В этом немолчном упоминании Имени совершается также таинственный и умопостигаемый процесс познания Непознаваемого, проникновения в глубину Того, словесным выражением Чего является Самое Имя. И это служит к просвещению Светом божественной Славы.

Итак ангелы суть вторичные светы, таинственные духовные зеркала, отражающие миру предвечный Свет Божества. Свет, просвещающий всякого человека, грядущего в мир. Назначение ангельского лика в несении Света. Они светоносители, *luciferi*. Сфера ангельского служения — просвещение, ибо ангелы суть слуги света. Следовательно, все, что омрачает, что заслоняет свет и мешает духовному просвещению, все это — удел и область сатанина и его клевретов, духов, «не соблюдающих своего начальства» (Иуд.1:6), отпадших от Божественного света и связанных «узами адского мрака» (2 Петр.2:4).

Таково вкратце учение предания о служении ангельских чинов и об их назначении и месте в общей системе мироздания и мироправления. Но не следует думать, что это имеет значение только для догматического сознания, и свидетельствует только о мистической проницательности тех или иных Отцов и учителей Церкви. Это важно не только как достижение этих духовидцев и дерзновенное прозрение их в области надземного и нематериального бытия. Это не менее важно и с точки зрения церковного прагматизма и пастырско-миссионерского делания.

Ангельский мир есть посредствующий между Богом и человечеством. Ангелы не только обращены своим умным зрением к

Престолу Божией Славы, но в значительной степени назначены для этого человеческого и вообще тварного мира. «Они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» (Евр.1:14). И это служение, равно как отражение Света и передача Его низшим ступеням духов совершается иерархически и в меру восприятия их.

Церковь земная отражает на экране своей эмпирической организованности то, что подлинно существует в небесной сфере ее. В церковном быту феноменологически является то, что подлинно живет в сущности духовного бытия. Эхо ангельских песнопений повторяется бранными устами и на земле, и зеркальный отблеск Невечернего Света находит свое отражение в омраченных умах и сердцах людей. Так должно быть по замыслу Всехитрого Художника, и так Церковь это осуществляет на земле.

Она знает в своей среде разные чины и состояния и различает между ними даже особый лик, которому усваивает наименование «ангельского» чина. Представители его носят ангельский образ, или схиму, и воплощают в своей человеческой, земнородной природе дух бесплотных небожителей. Это — иноки, монахи, схимники. Но не есть ли это название «ангельского образа» только метафорическое прилагательное? — Конечно, нет! Пустоименные титулы не могут иметь места в Церкви, как Жизни Духа. Тут существуют только подлинные духовные реальности, и они то и могут и должны находить свое отражение и в жизни Церкви исторической, на земле. Если же эти наименования в эмпирической Церкви перестают выражать свою истинную духовную сущность, то в такой церковной организации (классическое определение в катехизисе — «общество верующих») нет больше Жизни Духа. Она — не Церковь Христова, не Его мистическая Невеста, а в лучшем случае только Ведомство Духовных дел. Титулярному нет места в Жизни Духа; оно может быть только в исторических пережитках жреческого честолюбия и тщеславия. Поэтому титулярные эпитеты: «апостольское Величество», «Судья Вселенной», «Тринадцатый Апостол» и подобные суть не больше как такой пустоименный анахронизм без какого бы то ни было реального содержания.

Значит ли то же «ангельский образ», «ангельский чин»? Такой же ли это титулярный пережиток, или же оно имеет свое реальное содержание и подлинную духовную значимость? Если да, то в чем

же ангелоподобие монашествующих? Какова духовная, а не церковно-организационная, не социальная и не иерархическая ценность монашеской схимы?

Этот вопрос и занимает нас в настоящем случае: Как же может человек, ставший монахом, отречься от своей телесной оболочки и перестать быть плотноносцем? Как бы он ни убивал свою плоть, он не сможет, пока он на земле, уничтожить свои плотские инстинкты и стремления, вполне, впрочем, законные и Богом назначенные ему и присвоенные в божественном творческом замысле. Аскеза и не состоит в убийстве и уничтожении тела, а только лишь в обуздании греховных похотей и желаний, и главным образом в приготовлении своего тела, этого храма Святого Духа, для будущего обожения и преображения на Новой Земле, на которой будет жить правда.

Аскезой как воздержанием не может и не смеет ограничиться все делания монаха. Такая аскеза — только средство, а не цель, и при этом средство негативное по своему содержанию. Это есть преимущественно воздержание от чего-либо и **не** допускание в себе известных низших психофизических потребностей. В этом нет положительного конструктивного момента, и нет момента служения. Аскеза только помогает другим духовным проявлениям: молитве, созерцанию, богомыслию и т.д. И самые иноческие обеты суть обещания тоже негативные: обещание что-то **не** делать, **не** иметь своей воли, **не** жениться, **не** стяжать материальных благ. Эти обеты не могут поэтому ограничить монашеское делание, ибо они выражают **не**делание. Не ограничиваются также и цели монашества физическим трудом, как бы он ни был важен и необходим в обиходе монашеской жизни. Труд может быть только подсобным средством для ослабления телесных пут и тягот, но никак не целью. Немыслимо свести ангелоподобное иноческое служение к тому, чтобы разводить огороды, шить сапоги, изготавливать пищевые продукты и т.п. Все это может быть только, по монашеской терминологии, «подельем», для чего вряд ли необходим сакраментально-литургический чин пострижения и весь традиционно-бытовой уклад монастырской жизни.

Монашество же, не напрасно именуемое «ангельским образом», должно как-то уподобляться тем, чей образ оно на себе носит. Оно все же должно в своей земной ограниченности, и отягченное сво-

им плотским бременем, делать то духовное, что и роднит его с ангелами-духами и с Самим Богом-Духом. Уподобляться ангелам-духам оно может только духом, а не телом; только «частицей Божества» в себе, по слову Григория Богослова, т.е. своим ипостасным началом. Оно должно, как и все разумное, духовно-одаренное человечество раскрывать в себе заложенную в нем потенциально божественную стихию, развивать свое духовное дарование, совершенствоваться и приближаться к Первоисточнику духовной жизни.

Но поскольку оно облеклось в особое ангелоподобное звание, оно приняло на себя тем самым и служение ангельское. И как в своей сокровенной внутренней духовной жизни оно должно сопредстоять с умными силами в их духовной страже окрест Первого Ума, так и в церковной эмпирии оно должно проектировать это свое духовное служение. И как ангельский **Собор** противопоставляется «человеческому роду», ибо не имеет родового начала, и не размножается, так и чин монашеский не размножается путем родовым и естественным, но через таинственное посвящение, путем сверхъестественным. И как ангелы суть «служебные духи», посылаемые на служение, так же посылаются на служение миру и ангелоподобные иноки. Поэтому, если это делание и служение должны быть не телесным и не негативным, а положительным, конструктивным, то искать его надо только в области Духа, в Его энергиях.

Священное Писание, богослужебное чинопоследование, иконография и творения святых Отцов Церкви раскрывают нам учение об этом духовном служении и делании ангелов. Ангелы, как известно, посылаются как божественные вестники к отдельным лицам и народам, открывают вышнюю волю и «от века утаенное и несведомое таинство». Ангелы предстательствуют людям, народам, племенам, церквям и, может быть, даже и стихиям, охраняя их. Ангелы наполняют собою весь космос, и своими крыльями и огненными взорами пронизывают всю вселенную. Предание свидетельствует, кроме того, и о самом характере служения ангельских чинов. Предстоя Престолу первоначального Света, они отражают и изливают этот свет низшим духам, всему миру и всем человекам. Это светолитие и есть отражение — святости и чистоты, ибо Бог свят; любви, ибо Бог есть сама Любовь; и ведения и премудрости, ибо Бог есть Ум (Дух) и Премудрость. Об этом много говорят службы Октоиха бесплотным силам и творения наших отцов-мистиков, в

частности Максима Исповедника и Симеона Нового Богослова. Думается, что эти мистические прозрения в сокровенную жизнь «неба умного» открывают путь делания и служения тем людям, которые себя облекли ангельской схимой и здесь на земле уподобляются ангелам.

Иночество и должно, продолжая золотую цепь, соединяющую его с миром ангельским на небесах, изливать миру тленному и падшему на земле это сияние святости, любви и мудрости. Иночество и должно быть преисполнено этим светом и преломлять его в делах чистоты, милосердия и боговедения. Иночество должно, подражая своим первообразам ангелам, продолжать на земле и довершать ангельское служение, стать служебными духами для тех, которые имеют наследовать спасение, для томящегося в грехах и мраке неведения человечества.

Ангельский мир не самозамкнут и не самодовлеющ в общем плане мироздания и мироуправления. Само наименование «ангелы», вестники, показывает их предназначенность служить кому-то и чему-то, вне их ангельского собора находящемуся. Св. Григорий Палама прямо утверждает, что все «многообразное и бесчисленное множество ангелов создано для человека»⁹. Так и иночество не есть самозамкнутое и самодовлеющее в Церкви сословие. Оно назначено к служению, к деланию, и при этом, как уже было указано, духовному, а не телесному и материальному, созидательному, а не негативному. К накоплению духовных богатств, а не к умножению материальных сокровищ оно призвано Духом. Оно должно отображать духовное, мистическое сияние Света, Любви и Мудрости.

Древняя народная мудрость сказала: «Свет мирянам — иноки, свет инокам — ангелы»¹⁰. Это — ареопагитовская мысль, высказанная в простых словах пословицы. И она очень верно выражает сущность взаимоотношения миров человеческого и ангельского с их промежуточной служебной ступенью иночествующего собора. Иноки должны быть ангелами — хранителями мира, служить миру и продолжать в этом направлений линию ангельского служения. Это служение может проходить в непосредственном контакте с этим миром или же быть пустынноческим, анахоретским, от мира географически отделенным, но зато более тесно связанным метафизически, духовно, молитвенно. Такое иночество уходило от

жизни мирской к жизни мировой, к молитвенному служению всему миру, к его духовному охранению. Во всяком случае, монашество не есть по замыслу и не смеет быть и в действительности эгоизмом. Это было бы разрывом «золотой цепи», нарушением соборного единства всех членов Тела Церкви и выпадением из общего плана Божия промысления о мире и людях. Свое стремление к святости, к духовному совершенствованию, свое, выражаясь аскетическим языком, спасение оно осуществляет не самостно, не самозамкнуто. Очищаясь, оно очищает и окрест себя стоящих, будь то близкие или дальние; просвещаясь молитвою, богомыслием, созерцанием оно просвещает и должно просвещать окрест себя весь мир, всех человеков.

К чистоте и святости оно призвано просто в силу своей близости к Источнику Чистоты и Святости. Ангелы непосредственно черпают из Источника Светолития; ангелоподобные иноки, стоя ближе, чем миряне, к источнику этой святости и света, также черпают из него. Но они, подобно страшному Серафиму Тайнозрителя Исаии, беря раскаленный уголь от жертвенника, касаются им нечистых язв греховного человека и таким образом исполняют их и очищают. Это касание ими жертвенного угля происходит не ради самих себя, не только для своего личного очищения, самоуслаждения своим персональным спасением, но именно ради освящения человечества. Поэтому молитва, постничество, подвиг, богомыслие и созерцание — все это только средства для служения другим чинам низших ангелоподобных иноков и еще более низших человеков. Цель иночества как нравственной силы — спасение не только самих себя, но спасение всего мира и освящение твари. Это не только спасение от мира, но именно спасение мира. Поэтому без гнушения его болезнями и не брезгуя его нечистотой, иночество служит миру: охраняет его, отмаливает его, окормляет его, исповедует его и за него предстательствует. К этому сводилось служение многочисленного сонма преподобных отцов, как в пустынях подвизавшихся, так и открывавшихся этому миру. Вознесение себя на столп (Симеон, Алипий, Никита, Даниил Столпники) или на камень (преп. Серафим Саровский), уход в затвор, в пустынные пещеры, лесные скиты — все это подвиг молитвенного заступничества за мир. Но и этот подвиг за мир, отмаливание его перед престолом Господним видоизменяется подчас открытым

служением человечеству. Особенно созревшие духом подвижники предают себя подвигу исключительной сострадательной любви к миру, обращаются к нему с исцелительной молитвой и советом. Они раскаленным углем Имени Божия касаются язв души. То «милующее сердце», о котором так глубоко трогательно говорит авва Исаак Сирианin, содрогающееся печалью и состраданием о всякой душе и всякой твари, даже о врагах истины, т.е. демонах¹¹, обращается к миру в подвиге духовничества и старчества. От древних подвижников Востока эта линия тянется к Паисию Величковскому и нашим знаменитым оптинским старцам. Оптина — один из прекраснейших цветков иноческого вертограда, один из лучезарных светочей православного мира и его ангелоподобного собора монашествующих. Исповедь, руководство жизнью, совет самого, казалось бы, прозаического, повседневного содержания приближают иноков к их назначению быть ангелами-хранителями мира.

Впрочем, этот жертвенный подвиг сострадательной любви к миру не ограничивается только приведенным примером. Всякое снисхождение к человеку и миру с его немощами и нуждами есть осуществление на земле ангельского служения монахов. Диакониссы первых веков и их незабвенное возрождение в наши дни Леснинской игуменьей м.Екатериной (графиней Ефимовской) и в Марфо-Мариинской обители великой княгиней Елизаветой Федоровной служат иллюстрацией сказанному; то же может подтвердить и персональная работа отдельных иноков в этом направлении и, как это больше известно западному миру, деятельность специальных орденов и конгрегаций с их служением по тюрьмам, больницам, лепрозориям, детским домам и т.п.

Все эти облики служения, разумеется, существенно отличаются от деятельности филантропических организаций так называемого «социального христианства» с его внецерковным утилитаризмом и прагматизмом. Иноческое служение тем и отличается от гуманитарных начинаний Армии Спасения и прочих установлений, что свое служение оно должно совершать ангелоподобно, т.е. в живом молитвенном единстве с Христом и соборной гармонии с Его Церковью. Оно пронизано духом церковности, богослужебной красоты и аскетичности, а не секулярной деловитости. Молитвенность, благообразие и благочиние служат отличительной окраской иноческого служения людям.

Но следует заметить, что особенно часто забывается та сторона деятельности иноческой, которая особенно их сближает с ангельским их первообразом, и которое, в сущности, является самым существенным и важным. Это — служение Мудрости, Боговедения и Просвещения. Ангелы — зеркала Божественной Мудрости — отражают эту мудрость всем существам. Это светильники, светящие отраженным светом, просвещающие мир, вразумляющие его. Подобно этому и монахи несут и должны нести этот свет, просвещать мир, вразумлять его. Они — вестники и светочи, и такими были всегда. Следует лишь вспомнить многочисленные примеры истории монашества, как восточного, православного, так и западного, латинского. Иерусалимская Лавра св. Саввы, эти «отшельники Кедронского потока», давшие Церкви великих учителей и творцов богослужебных чинов, создавшие особую в истории православной гимнографии школу песнописцев савваитов (св. Иоанн Дамаскин, св. Андрей Критский, св. Косма Маиумский, Стефан Савваит и др.), Византийский монастырь Студия, знаменитая лавра преп. Феодора Студита со всем ее значением в истории иконоборческих споров и в развитии богослужения, давшая школу студитов (преп. Феодор Студит и его брат Иосиф, Киприан Студит). Может быть, одно из самых замечательных мест должно быть отведено в этом отношении Афону как не только месту спасения многих душ, бежавших от мира, но и как огромному центру богословского образования в средние века, богослужебной культуры и мистического боговедения. Афон был подлинным ученым, монашеским орденом, если не побояться применить к православному монашеству этот латинский термин. Достаточно вспомнить историю исихазма с преп. Симеоном Новым Богословом, Григорием Синаитом и уж, конечно, со св. Григорием Паламой. Знаменитая «Ресавская школа» в истории сербской церковной культуры, монастырь Манасия, деятельность Константина Философа, Деспота Стефана Высокого и других также свидетельствует о богатом вкладе иноков ученых и учителей, просветителей, иноков служителей и носителей боговедения. Без иночествующих центров с их храмами, книгохранилищами и ризницами не было бы византийского ренессанса времен Комнинов и Палеологов, а без этого культурного движения в Византии не было бы и итальянского Возрождения, не было бы Фичино, Палаиоло, Медичей, не было бы влияния Византии и дальше

на Запад во время Франциска I. Блаж. Феодорит называл монастыри «училищами философии»¹².

История русского иночества только еще лишний раз подтверждает сказанное и дает изумительные примеры иноческого служения науке, искусству, культуре и просвещению. Стоит только вспомнить, что в наших монастырях был очаг и светильник христианской культуры и богослужения. И Киевские пещеры на юго-западе и «Дом Святой Троицы» преп. Сергия на северо-востоке явились теми центрами, из которых широкими кругами разошлись христианское просвещение по лицу русской земли. Ученики Антония и Феодосия в Киеве и особенно все постриженники преп. Сергия покорили Христовым именем всю Россию и всю инородную Чудь, Мерь и Весь. Из Радонежских лесов изливался свет миссионерства вплоть до берегов Ладоги и Белого моря и до хребтов Урала. Зосима и Савватий, Сергей и Герман, Стефан Пермский, Макарий, Кирилл, Мефодий и сомн иных были теми носителями Евангелия, которые христианизировали языческие окраины России. Это был настоящий орден проповедников. Огласив сначала народ словом Евангельского учения, они постепенно внедряли в него начатки христианской культуры: перевод святоотеческих творений, богослужебные книги, крюковые ноты и изумительные памятники иконописного искусства. Икона расцвела и заблестала яркими красками из монастырской келии. И никогда не повторить и не превзойти тех иконописных отображений ангельского мира, которые нам дали Спасо-Andрониевский монах Андрей Рублев и Флорентийский фра-Беато Анджелико, — сами иконописные ангелы и ангелоподобные иноки русского и флорентийского треченто. Монастыри на всем протяжении истории Русской Церкви были в большей или меньшей степени центрами просвещения. В некоторых, как в Киевском братском, это принимало подчас и весьма систематический характер.

Ценность научных вкладов всех этих иноческих светочей не одинакова и не равноценна, но важно то, что такая линия ученого иночества существовала в допетровское время у нас. Важно и то, что в то время их научные плоды и усилия были на уровне тогдашних требований науки и просвещения. Сводилось ли это к переводу Писания или Отцов, к исправлению богослужебных книг или к толкованию церковно-канонических норм, — это все отвеча-

ло предъявляемым к ним требованиям. Это были усилия распространять богословское просвещение, христианское мировоззрение и церковную культуру.

Жизнь Западной Церкви протекала в иных, более благоприятных, чем на Востоке, условиях. От варварских завоеваний они освободились значительно раньше нас, жизнь установилась в более спокойных берегах, и почва для культурного строительства была более удобной. Кроме того, и свойственный германо-романскому духу систематизм наложил свой отпечаток на всю жизнь и на научное творчество. Кристаллизация творческих сил в общей системе римо-католического мира пошла иным путем, чем у нас. Запад внес именно этот дух системы, свойственный римскому юризму, и в церковную жизнь. Монашество как уход от мира и его принудительных для свободы духа рамок стало со временем и на Западе и на Востоке сословием и из органического порыва в церковном теле превратилось в церковно-социальную организацию. На Западе же, кроме того, в эту монашескую организацию вошел и принцип дифференциации сил. Монашество распределилось по своим целям и внешним условиям жизни на ордена и конгрегации. Появилась орденская организация проповедников, миссионеров, инквизиторов. И даже сыны Святой Бедности Ассизского Нищего превратились в организованный орден безбедно живущих монахов.

Если это имело свои теневые стороны, то имело также и большие преимущества. Католики благодаря этому избежали многих трудностей, присущих православному монашеству. В частности, в разбираемом вопросе о просветительном, духовном служении иноческом латинская организация ученых орденов дала блестящие результаты. Ученым орденам и конгрегациям латинства мир обязан неоценимыми культурными сокровищами. Самая селекция монашествующих по их личным стремлениям способствовала экономии духовных сил и концентрации культурных начинаний. Сонм подвижников науки вышел из рядов ученых орденов, будь то дети св.Бенедикта, или «псы Господни» — Domini canes, или Ассумпционисты, Лазаристы и члены «Общества Иисусова». Знаменитые аббатства просияли на весь мир своими систематическими монументальными трудами в разных дисциплинах богословия, истории, археологии, языковедения или иных наук. «Гроттофератское» аб-

батство в Италии, Solesmes во Франции, St.-Etienne с его библейской школой в Иерусалиме, Бенедиктинское аббатство Атау, целиком посвятившее себя изучению Восточного Православия, его литургики, аскетики и мистики, Бенедиктинское же аббатство Maredsous во Франции, с его издательством, всемирно известные имена библеистов Abel, Dhorme, Lagrange, Vincent, литургистов Gueanger, Cabrol, кардинала Питра, — все это блестяще показывает, что подвиг заключается не только в физическом труде, и что богоугодным делом может быть не только работа в огороде, но и изучение ассиро-вавилонской клинописи или сравнение рукописей. Наука тоже подвиг! Капитальные вклады в сокровищницу богословского знания, как то: Патрология аббата Миня в 382 тома, Литургико-археологический словарь Каброля и Леклерка, Словарь католической теологии, Восточная Патрология и подобные многотомные издания, монографии и руководства — все это вышло из ученых монастырей или из рук ученых монахов. Систематические археологические раскопки в Палестине, Сирии, Месопотамии и Малой Азии, кропотливая работа над критикой текста, сличение рукописей и вариантов, годы и десятилетия добросовестного изучения первоисточников, — все это возможно в условиях, и только в условиях организованной и систематической научной работы. Работы, не прерываемой никакими повседневными заботами, прозаическими, хозяйственными «послушаниями», административно-пастырскими командировками и тому подобными с точки зрения чистой науки второстепенными поделками. Подвижник науки, какой-нибудь доминиканец или бенедиктинец знает, что он будет иметь все для научной работы нужное и что ничто от нее его не будет отвлекать. Наука — его главное и святое дело, его цель и задача, а не как какое-то подозрительное и опасное для спасения души предприятие. Его не страшит, что его вдруг смогут послать обслуживать какое-то ему совсем чуждое дело. для которого абсолютно не нужно знать коптского языка или истории догмы. Чистому делу науки может отдаться с полным спокойствием совести тот, кто имеет вкус и призвание к науке. Ученый монастырь с его храмом и библиотекой, а не только с огородом, швальней, рухольной и другими хозяйственными департаментами, и в таком монастыре рядом с библиотекой и археологической музей, чтобы уже не говорить об обсерватории, — это подлинный скит, подвизалище ума и науки.

Это строго проведенная дифференциация духовных творческих сил в латинском иночестве не только дала миру упомянутые культурные сокровища и научно-литературные памятники, но и оградило внутренний покой латинского монашества от возможных столкновений, искушений и бесплодных трений, которые — увы! — имеют и имели место у нас. Понятно, что монашество, кроме раскрытия миру своих творческих энергий в служении добра и любви или в научно-культурной сфере, имеет в себе и огромную нравственную силу. В монашестве не только сильные духом люди ищут приложения своим творческим дарованиям, но и утомленные непосильной жизненной ношей, слабые духовно взыскуют в нем только спасения души, нравственного кафарсиса, и только его. Часто, кроме того, монастырь привлекает к себе внешним благообразным бытовым укладом, и люди творчески незначительные, не получившие свыше какой-либо особой харизмы, желают только одного: ухода от суеты и шума мира, ищут покоя, безмолвия и отказа от своей индивидуальности. И вот, когда в одной монастырской ограде, объединенные одним уставом и снивелированные средним уровнем общепринятого монашеского благообразного жития, встречаются люди разных духовных дарований, разных стремлений и разных коэффициентов культуры и умственного напряжения, тогда-то вот и неизбежны упомянутые искушения монашеского быта. В общую массу среди неблагоговейных простецов, иноков, коих всегда большинство, попадают и духовно утонченные натуры, пытливые умы, иноки с большим культурным зарядом и запасом, ушедшие в монастырь, чтобы в его тишине читать, переводить, исследовать, писать, творить, словом, светить миру светом науки. Богослов, прошедший школьный путь семинарии и академии, желает в монашеской свободе духа поподвизаться на путях богословской или иной какой науки. При отсутствии ученого ордена, ученых монастырей он попадает в среду простецов, в обычный бытовой круг. Положение его не только трудное, но и впрямь трагическое. Простецкая масса индифферентна к науке, совершенно чужда запросам и интересам этого ученого инока, не видит и не может видеть нужды для строительства церковного в изучении семитских языков или сравнении священных текстов. Это даже может казаться и опасным с точки зрения благочестия и смирения. Такого инока не понимают, заподозривают в непросто-

те, в неблагонадежности, его стесняют и даже преследуют. Появляется типичное деление: «Вы — ученые, ну а мы уж — толченые», и, конечно, толченость понимается как необходимый плюс к спасению, а ученость как прямое препятствие. Отсюда парадоксальный вывод: обскурантизм есть необходимое условие для монашеского делания, кое само по себе есть и должно быть отражением Света.

Тем, кто посещает Национальную Библиотеку, всегда приходится, наряду с массой светских людей, видеть и множество духовенства, монахов разных орденов: доминиканцев, капуцинов, иезуитов, бенедиктинцев. Нередко можно заметить и монахинь в их оригинальных головных уборах, склоненных над книгой и пришедших по благословению своей игумении ради каких-то научных изысканий. Я часто себе ставлю вопрос, можно ли было видеть в Императорской Публичной Библиотеке православных монахинь за ученым трудом. «Ученые женщины» в дореволюционной России были в большинстве случаев далеки от Церкви, монахиням же не приходило в голову заниматься наукой.

Но могут сказать, что Православию все это чуждо, не нужно и даже опасно; что Православие сильно смирением и молитвой, а не философскими спекуляциями и учеными орденами; что за последний XIX век, век особой просвещенности, русское Православие просияло преп. Серафимом и о. Иоанном Кронштадтским, которые не были учеными в строгом смысле слова. Но разве смирение и молитва исключают науку? Разве благочестие мешает книге и просвещению? Ведь если я говорю о культуре и науке, то только основанных на молитве, выходящих из монастыря. Моя речь сводится к церковному, монастырскому служению этому языческому миру, этому обесцерковленному, обывательскому христианству.

Не усматривайте, прошу вас, в моих словах никакой критики, и не ищите в них каких бы то ни было реформаторских проектов. Самый дух новаторства, реформации и революционности в корне чужд и противен моему церковному сознанию. Это просто думы, тихие и грустные думы о судьбе тех, кто взыскует сочетать монашество и науку, книгу и молитву, библиотеку и благочестие.

Иноки одного известного монастыря недоумевали, зачем было одному их ученому собрату, такому вот именно заблудившемуся в их среде ученому мужу, зачем ему было нужно читать св.Отцов в греческом подлиннике, «когда есть русское собрание их творений».

Другому ученому мужу не без труда удалось получить от о.игумена записку к о.библиотекарю с разрешением «поработать в библиотеке». Благостнейший о.библиотекарь и выдал ему тряпку перетирать полки и книги. На запрос, что нужны книги для чтения, было отвечено недоумением: «Какая же это работа — книжки читать?.. Это не работа, а блажь и пустое дело».

Эту печальную сторону нашего монашеского неустроения чувствовали уже давно многие наши иноки, ученые и ценители учености и науки. Делались попытки прийти этому на помощь, об этом говорили и писали, но эти попытки были и остались только случайными порывами наших лучших умов. Нельзя, конечно, замолчать и тех отрадных исключений, которые скрашивали общий серый тон. Нельзя не вспомнить работу Оптинских иноков по переводу и изданию некоторых аскетических творений Святых Отцов. Работа эта вдохновлялась славянофилами и митрополитом Филаретом и объединила некоторые культурные силы: Киреевских, Шевырева, о.Климента Зедергольма. Нельзя не вспомнить миссионерских переводных трудов наших духовных миссий — японской, китайской, урмийской и др. Издательством занимались иногда и некоторые другие обители, но это не было, во-первых, научной работой, не поднималось выше уровня популярных, душевспасительных листовок для народа, и, во-вторых, не объединяло ученых сил иночества. Концентрация этих сил не была проведена, потому что ученый инок в наших условиях церковного быта всегда призывался к церковно-административному служению. Чистой ученой работе почти никто из наших монахов-академиков себя не мог посвятить. Ему не давали вырасти и развернуться в настоящего ученого в западном смысле этого слова. Церковная власть больше ценила, и Синоду больше был нужен кадр архиереев, чем орден ученых монахов. И понятно, что архиерейство не способствовало ученым трудам. Заботы по епархиальному управлению поглощали все время. Приходится просто изумляться, как могли писать свои труды такие выдающиеся наши иерархи, как Порфирий Успенский, Филарет Гумилевский, Макарий Булгаков, Сильвестр Малеванский, Сергей Спасский, автор «Месяцеслова». Это были подвижники и страдалцы науки.

Нельзя забывать, что в общей системе церковного строительства и управления просвещение и богословская, да и всякая вооб-

ще наука необходимы, полезны и благословенны. Наука — такой же подвиг, просвещение — такое же служение; это общее дело, что, выражаясь по-гречески, означает «литургия». Служители и строители церковной культуры — ничем не меньшие аскеты, подвижники, мученики, чем рядовые священники, служащие Богу и людям, и монахи, занимающиеся для своего спасения молитвою и физическим трудом. Вот, что писал когда-то преосв. Алексей (Лавров), архиеп. Литовский и Виленский, сам бывший профессор Академии, о двух выдающихся ученых своего времени, о двух светочах Московской Духовной Академии, прот. А. В. Горском и проф. П. С. Казанском: «Это два ученые аскета, для науки отрeksiеся от всех радостей, даже самых чистых и благословенных, отрeksiеся однажды, но навсегда, и уже не зревшие вспять. Жизнь для науки, жизнь для знания, жизнь для труда, жизнь для передачи их знаний другим учащимся поколениям — вот их жизнь, жизнь высокая, жизнь самоотверженная, жизнь не для многих достигаемая. Весь век сидеть за книгой, весь век писать, — как это скучно, как это сухо, скажут иные из нас, временно-обязанных ученых; и однако же вот люди, весь век учившиеся, весь век сидевшие за книгой, весь век писавшие, и не находившие ни скуки, ни сухости в своем деле»¹³.

Нужны не только монастыри, издающие благочестивые брошюры и печатающие богослужебные книги. Нужна селекция самых научных сил в монашестве. Нужно охранение ученых работников в обителях. Нужно в монашестве дать возможность жить и творить не только людям просто благочестивым, но и культурным, и желающим сочетать свою просвещенность с молитвой и с традиционным укладом монашеского быта. Нужен монашеский ученый орден. Богословской науке надо не только учить, в нее надо посвящать. Надо уметь ценить святость научного подвига, возвышенность служения книги. Кстати, о книге. Вот что говорит один из исследователей ученого бенедиктинского монашества: «Любовь к книге — вот одна из характерных особенностей истинных монахов. Книги суть их вожди, их учителя, их утешители. И они, эти монахи, спасли эти книги, умножили их, и то ценою каких трудов, какого терпения, какого упорства, какой преданности...»¹⁴.

Эту нужду в координации и концентрации культурных иноческих сил все же почувствовали и у нас. Перед Московским Поместным Собором 1917 г. встал и был предрешен вопрос о создании

одного такого ученого монастыря, где бы были сосредоточены ученые работники. Революция этому не способствовала. Русская Церковь культурно раздробилась и дезорганизована. Надолго ли? Этого нам знать не дано. Но несмотря на это, встает этот вопрос перед нами, и не только не теряет своей остроты, но и еще больше и больше ее приобретает. Православию нужны не только единичные ученые монахи, такие уникалы встречались и раньше в наших иноческих вертоградах, и глохли в них. **Нам нужен монашеский ученый орден.** Нужно отбирать в этой среде лучшие культурные силы, не противопоставлять творчеству — спасение, и не чураться соблазна книги. Такие православные доминиканцы и бенедиктинцы, конечно, не цветом и покроем рясы должны отличаться от прочих своих собратьев, но истинным духовным просвещением, чтобы стать подлинным зеркалом духовным, одним из «вторичных светов». Они должны отдаться науке и быть способными работать в сфере просвещения, быть свободными от хозяйственных послушаний, материального благоустройства и административного соблазна. Жизнь сама собой придала отдельным монастырям их индивидуальную физиономию. Обители отличались по своему укладу и внутреннему духовному климату. Известна поговорка: «Кто суров — тому Саров, кто упрям, тому — Ваалам, кто жаждет духовного опыта, тому — Оптиная». Вот только не было уголка тем духовно-культурным инокам, которые на себя приняли вместе с помазанием науки и ангельскую схиму. Они — бездомны.

К чему конкретно сводится вопрос? Речь идет вовсе не о том, чтобы всех, желающих спастись в монашестве, обратить в ученых вопреки их воле и поставить диплом условием для пострижения. Как раз наоборот! Ученым богословам или философам, желающим сочетать свою ученость с монашеством, дать условия монашеской жизни, чтобы себя не чувствовать в ней изгоем, дать возможность творить, читать, писать не только в миру, но и в монастыре. Дать возможность совместно жить и работать тем, кто в себе чувствует любовь и к книге и ко храму, к науке и к благочестию, кто хочет и творить и спасать душу.

Вряд ли Русская Православная Церковь воссоздастся в размерах и в стиле дореволюционного времени. Вряд ли восстановятся те свыше 800 русских обителей, которые покрывали собой лицо

нашей родины. Но, о! Если бы даже из 50 или 100 обителей, каких хотите: общежительных, штатных, скитских, нищенствующих, затворнических, деятельных, все равно, — хоть бы одна была настоящим ученым монастырем! Т.е. таким местом духовной жизни, где бы насельники его не были бы гносимахами, где они могли бы посвящать жизнь свою науке, кто хочет и учить, и учиться, читать, переводить, толковать, писать, просвещать, словом, быть ангелами света и просвещения, зеркалом духовным, участником таинственного светолития, звеном мистической «золотой цепи», утвержденной в Боге и неудоборазрываемой. Чудна и чудесна эта цепь из трех звеньев: миряне — иноки — ангелы.

Создание ученого монашеского ордена есть не только поэтому вопрос церковно-прагматический, вопрос икономии, использования творческих сил, но и вопрос об осуществлении в жизни Церкви одной из догматических истин Православия, а именно об ангелах как вторых светах Божества.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Речь, сказанная архимандритом Киприаном на годичном акте Православного Богословского Института в Париже 8 февраля 1942 года в присутствии Ректора Института Высокопреосвященного Митрополита Евлогия.

² О Божественных именах. 1, 1.

³ Там же. 1, 2.

⁴ О небесной иерархии. 3, 1.

⁵ Там же. 3, 2; 1, 2.

⁶ Слово 41-е.

⁷ PG 90, 1029 С.

⁸ Беседа 35. PG 151, 448 В.

⁹ PG 151, 449 D.

¹⁰ Ср. Лестница преп. Иоанна Синайского 26, 31: «Свет монахов суть ангелы, а свет для всех человеков — монашеское житие».

¹¹ «Слова Подвижнические». Москва, 1858. С. 299.

¹² PG 82, 1325; 1348.

¹³ «Правосл. Обзорение», 1878, март. С. 485—494.

¹⁴ Dom Ursmer Belière. «L'ordre monastique des origines au XII siècle». Abbaye de Maredsous, 1924. P. 136.

БИБЛИОГРАФИЯ

ЧЕЛОВЕК ЦЕРКВИ

Эта книга¹ представляет собой венок на могилу митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова), сплетенный из добрых слов, сказанных о Владыке знавшими его иерархами, клириками и мирянами. Среди тех, кто тепло отозвался о личности и трудах митрополита Никодима, пять Патриархов: Московский и Всея Руси Алексий II и ныне покойный Пимен, Вселенский Варфоломей, Антиохийский Игнатий, Иерусалимский Диодор. Здесь же мемуарные свидетельства Предстоятеля Американской Автокефальной Православной Церкви — митрополита Феодосия, митрополита Чешских и Словацких земель Дорофея, постоянных членов Св. Синода Русской Православной Церкви — митрополитов Крутицкого и Коломенского Ювеналия, Минского и Слуцкого Филарета, Смоленского и Калининградского Кирилла и других иерархов.

Книгу открывает вступительное слово Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. “Сегодня, к сожалению, — говорит Святейший Патриарх, — слишком легко некоторые люди, являя “ревность не по разуму”, берутся судить о служении и деятельности покойного Владыки. Одному Богу известна мера жертв и страданий человека, всю свою жизнь отдавшего служению Церкви. Кто, кроме Сердцеведца-Господа может восхитить право выносить суд над Архипастырем, положившим свои силы, способности и дарования, да и саму жизнь на алтарь церковного служения. Надеюсь, что воспоминания современников помогут яснее осмыслить жизнь и архипастырское служение почившего”.

Действительно, в последнее время в печати появились явно несправедливые негативные оценки деятельности митрополита Никодима. В результате этой целенаправленной пропаганды у многих людей, пришедших в Церковь в

¹ *Митрополит Крутицкий и Коломенский ЮВЕНАЛИЙ. Человек Церкви. К 20-летию со дня кончины и 70 летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего Экзарха Западной Европы.* — М.: Издательство Московской епархии, 1998.

послеперестроечные годы, сложилось искаженное представление о жизненном пути и трудах Владыки. В новых условиях стало удобным из чисто популистских соображений выступать с критикой курса церковного руководства, проводившегося при деятельном участии митрополита Никодима в конце 1960-х — 1970-е годы. Вот почему свидетельства современников — епископов, клириков и мирян о митрополите Никодиме и об оставленном им богословском наследии являются исповеданием церковной правды без оглядок “направо или налево”. Из книги “Человек Церкви” видно, что это свидетельство о жизни Церкви в те сложные годы является также платформой, объединяющей ведущих архиереев нашей Церкви.

Многие авторы воспоминаний подчеркивают, что митрополит Никодим сочетал в себе талант церковного администратора и редкие духовные дарования. Особенно ярко это стало проявляться в последние годы его жизни. Он часто причащался, но это Приобщение, по свидетельству митрополита Ювеналия, не было данью страху перед возможной близкой смертью. У Владыки Никодима было “глубокое внутреннее проникновение в Тайны Евхаристии”, это было его истовое стремление пребывать в постоянном единении с Тем, кто есть Жизнь Вечная. Не отходя от проблем современной ему церковной жизни, митрополит Никодим все больше уделял внимания духовному деланию.

“Когда он молился, служил, произносил проповедь, он питался этим “кислородом вечности”, который существует только в Церкви за богослужением, — вспоминает о митрополите Никодиме митрополит Минский и Слуцкий Филарет. — Это видели все, и кто имел чувство привязанности к богослужению, подражали ему”.

Нельзя без особого трепетного чувства читать другое свидетельство о силе веры митрополита Никодима. Его приводит в книге митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Он рассказывает о двух Литургиях, совершенных в его присутствии митрополитом Никодимом в закрытых и поруганных Валаамском и Соловецком монастырях. Св. Антиминс был положен на дощечку, которая стала престолом. С особым трепетом и благоговением митрополит Никодим совершал Литургию в Соловках, на том самом месте, где проходили казни заключенных. “Эти Литургии, — пишет Владыка Кирилл, — совершенные в закрытых монастырях, были не только свидетельством горячей веры покойного владыки митрополита, но и выражением его надежды на силу Божию, способную возродить наш народ, в ответ на подвиг мучеников и исповедников, в ответ на молитву и труды тех, кто сохранил верность Господу и Его Святой Церкви”.

Митрополиту Никодиму пришлось нести свое архипастырское служение в “особое, поворотное, трагически ответственное и судьбоносное для всего будущего нашей Церкви время”. Без изучения обстоятельств этого времени невозможно понять и по достоинству оценить такую совершенно особую историческую личность, какой был митрополит Никодим. В истории нет и не может быть прямых линий. Стремление оценивать труды и наследие того или иного исторического деятеля без учета исторических условий его жизни очень часто приводит к заблуждениям и самообману. Необходимо понять и прочувствовать эпоху, ощутить ее дыхание. Но этого не хотят или, скорее всего, не могут сделать многие критики митрополита Никодима. Не могут потому, что еще вчера они не имели никакого представления о том, как живет Церковь. Большинству из них, пришедших в церковную ограду несколько лет, а то и месяцев тому назад, присущ неопитский пафос “борьбы” за Церковь. Не странно ли, что вчерашние атеисты или люди с партийным и комсомольским прошлым так безапелляционно критикуют тех, кто в годы гонений отдал все свои силы и саму жизнь служению Церкви? И лишь духовной нечуткостью можно объяснить тот факт, что, живя в условиях религиозной свободы, эти запальчивые критики не могут понять глубину и трагизм того положения, в котором оказались верующие в те страшные для нашей Церкви годы.

Слыша несправедливые нападки в адрес Владыки Никодима, многие чада нашей Церкви со скорбью и недоумением вопрошали: “Когда же, наконец, будет развеяна паутина лжи, сплетенная вокруг имени митрополита Никодима? Доколе можно пассивно наблюдать за тем, как ложью и клеветой растлевается сознание неокрепших в вере людей?” И вот слово правды о человеке Церкви сказано. И произнесено оно людьми Церкви, ее верными служителями — целым сонмом Архипастырей, пастырей и мирян.

Знакомство с книгой “Человек Церкви” еще раз убеждает читателя в том, что нам незачем отрекаться от своего прошлого. И каждый из собранных в книге рассказов подтверждает слова, сказанные о митрополите Никодиме одним из авторов воспоминаний: “Он был великим и доступным святителем Церкви Христовой, подающим яркий пример служения Церкви и Отечеству”.

Илья Соловьев

