

№ 3 (16) 2001



Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

- *Митрополит Смоленский и Калининградский*
КИРИЛЛ
К 55-ЛЕТИЮ ОТДЕЛА
ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ
- *Епископ Диоклийский* **КАЛЛИСТ**
ЧЕРЕЗ ТВОРЕНИЕ К ТВОРЦУ
- *Иеродиакон* **НИКОЛАЙ (Сахаров)**
ОСНОВНЫЕ ВЕХИ
БОГОСЛОВСКОГО СТАНОВЛЕНИЯ
АРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ (Сахарова)
- 10 ЛЕТ ЖУРНАЛУ «ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ»

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 3 (16) 2001

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

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

Заместитель главного редактора:

Игумен Иларион (Алфеев)

Члены редакционной коллегии:

Протопресвитер Виталий Боровой

Протоиерей Николай Балашов

Протоиерей Всеволод Чаплин

А. С. Бувевский

Ответственный секретарь:

М. В. Первушин

Выпускающий редактор:

И. В. Соловьев

Адрес редакции:

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

Телефон +7-095-952-41-67

Телефакс +7-095-230-26-19

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

© «Церковь и время», 2001.

СОДЕРЖАНИЕ

ЮБИЛЕЙ ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ

От редакции 5

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл
К 55-летию Отдела внешних церковных связей
Московского Патриархата 7

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл
Религия и дипломатия 70

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

С. Н. Говорун
Движение колливадов 86

БОГОСЛОВИЕ

Епископ Каллист (Уэр)
Через творение к Творцу 107

Игумен Иларион (Алфеев)
Основные вехи развития патристического учения
об именах Божиих 118

Диакон Георгий Завершинский
Экзистенциальные аспекты богословия 210

<i>Иеродиакон Николай (Сахаров)</i> Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова)	229
--	-----

АРХИВ

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского), митрополита Елевферия (Богоявленского) временно управляющего Западно-европейскими приходами РПЦ и епископа Вениамина (Федченкова). Документы из Архива Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата	271
--	-----

ЮБИЛЕЙ ЖУРНАЛА «ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ»

Десятилетие журнала «Церковь и время»	301
Редакционная почта	305
Содержание номеров журнала «Церковь и время» за 1991—2001 годы	309

55-ЛЕТИЕ ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА

От редакции

4 апреля исполнилось 55 лет со дня образования Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (ОВЦС МП), учрежденного Священным Синодом Русской Православной Церкви в 1946 году.

Согласно его Уставу, утвержденному Священным Синодом 12 августа 1992 года, Отдел внешних церковных связей является Синодальным учреждением — органом исполнительной власти Святейшего Патриарха и Священного Синода. В рамках своих уставных функций Отдел осуществляет связи Русской Православной Церкви с Поместными Православными Церквями, инославными церквями и христианскими объединениями, нехристианскими религиями, правительственными, парламентскими, общественными организациями и учреждениями, межправительственными, религиозными и общественными международными организациями, светскими средствами массовой информации, культурными, экономическими, финансовыми и туристическими организациями. ОВЦС МП осуществляет в пределах канонических полномочий иерархическое, административное и финансово-хозяйственное управление епархиями, миссиями, монастырями, приходами, представительствами и подворьями Русской Православной Церкви в дальнем зарубежье, а также окормление подворий Поместных Православных Церквей на канонической территории Московского Патриархата. В рамках ОВЦС МП действует Служба православного паломничества, осуществляющая поездки архиереев, пастырей и чад Русской Церкви к святыням дальнего зарубежья. Отдел представляет Русскую Православную Церковь в ее сношениях с внешним миром.

В обязанности Отдела внешних церковных связей входит информирование Святейшего Патриарха и Священного Синода о событиях и мероприятиях, происходящих вне Русской Православной Церкви и затрагивающих ее интересы, подготовка проектов общецерковных документов и решений, затрагивающих сферу межправославных, межхристианских, межрелигиозных, церковно-государственных и церковно-общественных отношений, а также другие вопросы, находящиеся в компетенции Отдела.

В области межхристианских отношений уделяется внимание, в частности, прояснению отношений со Всемирным Советом Церквей и другими международными христианскими организациями. Ведется нелегкий диалог относительно выработки таких условий участия Русской Церкви в данных организациях, которые были бы приемлемы для православного сознания в современных условиях. До межхристианских организаций доводится позиция Русской Православной Церкви по общественным вопросам, в частности по теме соотношения либерализма и традиционных ценностей при формировании международного права и глобальных политических стандартов. Внимание уделяется контактам с Римско-Католической Церковью, в отношениях с которой существует большое напряжение в связи с ситуацией, сложившейся на Западной Украине в результате действий грекокатоликов по захвату православных храмов, а также в связи с прозелитической деятельностью католиков на канонической территории Московского Патриархата. Продолжаются контакты с протестантскими исповеданиями. Положено начало двустороннему диалогу между Русской Православной Церковью и Восточными Православными (дохалкидонскими) Церквями.

Отдел принимает активное участие в диалоге с государственной властью по вопросам оптимизации церковно-государственных отношений, осуществляет контакты и сотрудничество с политическими, общественными, научными, культурными и иными подобными организациями, межправительственными структурами. Сотрудники Отдела практически ежедневно проводят встречи с представителями светских инстанций, участвуют в их мероприятиях, практически осуществляя взаимодействие Церкви, государства и общества. Служба коммуникации ОВЦС МП поддерживает общецерковные взаимосвязи со светскими средствами массовой информации, наблюдает за публикациями о Русской Православной Церкви, издает Информационный бюллетень ОВЦС, поддерживает официальную страницу Московского Патриархата в Интернете. С 1991 года Отделом издается научно-богословский и церковно-общественный журнал «Церковь и время».

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

**К 55-ЛЕТИЮ
ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА**

**І. Внешняя деятельность
как богозаповеданное служение**

«Церковь есть земное небо, где небесный Бог живет и движется». Эти слова святителя Германа, патриарха Константинопольского, указывают на то, что Церковь основана как место встречи между Богом и человеком, где божественное и человеческое сосуществуют в тесном и неразрывном союзе-взаимодействии, синергии, так что творчество человека имеет для судьбы Церкви в мире не меньшее значение, чем всеблаготворительный Промысл Божий.

Глава Церкви — Христос, а Церковь есть Тело Его (Еф. 1:22—23), и как таковое едина. Все мы, чада церковные, крещены одним Духом в одно тело (1 Кор. 12:13), причащаемся от одного Хлеба (1 Кор. 10:17). Все мы призваны хранить общность веры и познание Сына Божия (Еф. 4:13), блюсти единство Церкви.

Господь Иисус Христос основал Церковь как общину людей, которые «не от мира» (Ин. 17:14, 16), но которые должны жить «в мире» (Ин. 17:11) и свидетельствовать миру о Свете, просвещающем всякого человека (Ин. 1:7—9). Жизнь во Христе, соприкосновение с Божественным Светом в таинственных и сокровенных глубинах сердца составляет внутреннее достоинство и опыт христианина, но свидетельство об этом опыте является его прямой обязанностью перед «внешними» (1 Кор. 5:13). И как двойственна сама природа Церкви, совмещающая божественное и человеческое начала, так двойственна и ее миссия: Церковь обращена внутрь, к сердцам своих членов, но она обращена и к находящимся вне ее; к тем, кто на пороге ее, но еще не переступил этот порог; к тем, кто по той или иной причине

отпал от Церкви и еще не вернулся в нее. Слова Господа Иисуса Христа, обращенные к апостолам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19), — остаются заветом для последующих поколений христиан, для которых весь мир, все страны и народы, представители всех религий и мировоззрений представляют собой одно поле, возделывать которое в той или иной мере призван каждый христианин.

В этом апостольстве Церкви перед внешним миром, в этой ее миссии можно выделить несколько ключевых аспектов.

Во-первых, сохранение православного единства. Это является исключительно важным аспектом внешней деятельности каждой Поместной Церкви. Те, кто причащаются из одной Чаши, призваны особым образом являть миру то «таинство единства» — как назвал его священномученик Киприан Карфагенский, — на котором зиждется христианская Церковь. Об этом единстве молимся мы за Божественной Литургией: «Нас же всех, от единого Хлеба и Чаши причащающихся, соедини друг ко другу во единого Духа Святого причастие». Это единство и эту соборность мы должны свято хранить, неусыпно следя за тем, чтобы человеческие амбиции не ставились выше интересов церковной Полноты и чтобы никому не было позволено попираť святыя каноны, служащие на протяжении столетий гарантом здоровой жизнедеятельности церковного организма.

Во-вторых, речь должна идти о тех христианах, которые в разные эпохи по различным причинам отделились от тела церковного, но сохранили веру во Христа и основополагающие догматы христианства. У некоторых из них сохраняются таинства, апостольское преемство иерархии. Отказаться от диалога с этими христианами было бы преступлением перед Самим Христом, Который перед Своей крестной смертью молился о единстве Своих учеников: «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21). Забота о достижении христианского единства — одна из важнейших обязанностей всякого члена Церкви. По словам святителя Василия Великого, «искренно и истинно работающим для Господа надо о том единственно прилагать старание, чтобы привести опять к единству Церкви, так многократно между собой разделенные».

В-третьих, речь должна идти о нехристианском мире, в котором всякое доброе дело, совершаемое человеком, всякое стремление познать абсолютную истину, всякий поиск смысла и оп-

равдания человеческой жизни имеют ценность в глазах христианина. Многих людей, находящихся вне христианства, отделяет от него лишь один шаг. Это те, о которых святитель Григорий Богослов сказал: «Как многие из наших бывают не от нас, потому что жизнь делает их чуждыми общему телу, так многие из не принадлежащих к нам бывают наши, поскольку добрыми нравами предваряют веру и, обладая самой реальностью, не имеют только имени».

Наконец, четвертый аспект внешнего свидетельства Церкви касается того конкретного временного, общественного и политического контекста, внутри которого живет каждая Поместная Церковь. Достичь взаимопонимания с обществом, обрести в нем свое достойное место, не растворившись и не потерявшись в нем, но сохранив свой уникальный и неотмирный характер, — вот задача, которая должна решаться заново в каждый конкретный исторический период. Именно об этом говорил священномученик Игнатий Богоносец: «Вникай в обстоятельства времени; ожидай Того, Кто выше времени». В Церкви происходит актуализация вечных реальностей во временных категориях: она не может быть обращена в прошлое, но должна вникать в обстоятельства нынешней эпохи, во все сложные перипетии сегодняшней ситуации, в которой оказываются мир, страна, общество, народ. И именно в тесном взаимодействии с обществом, а не в изоляции, несет Церковь свое свидетельство миру.

II. Организационное оформление внешней деятельности Русской Церкви в конце XIX — начале XX века.

Поддержание взаимоотношений с государственной властью, ходатайство перед нею «о вспомоществовании общей Матери Кафолической Церкви» (Карф. Соб., пр. 67), сношения со всем внешним для Церкви миром искони являлись обязанностью и долгом епископа, наравне с его трудами по сохранению церковного единства, по воссозданию общения с отделившимися. Впоследствии в Византии эта функция была отнята у Церкви властью, и Император стал именоваться «епископом внешних дел». Такое же положение возникло и в России в Синодальный период.

Однако впоследствии Церковь возвратила себе свое исконное служение в области внешней деятельности, в котором она

призвана быть совершенно самостоятельной, не зависящей ни от каких особенностей времени и от воли власть имущих или иных мирских сил.

Возрождение внешней церковной деятельности в XIX веке было связано прежде всего с оживлением в это время поисков христианского единства. В данной связи представляется уместным более подробно остановиться на этой стороне церковной деятельности в указанный период.

В основе отношения нашей Церкви к инославному миру лежит наша верность Единой Древней Церкви в духе братской любви и постоянных молитв «о благостоянии Святых Божиих Церквей и соединении всех», ибо единство — это прямая заповедь Господа всем верующим в Него. Христиане не соблюли эту заповедь. После отделения Западной Церкви от Восточной, в процессе дальнейших разделительных тенденций — западные христиане во многом отошли от Предания и наследия Древней Церкви. Православная Церковь, сознавая себя в непрерывной связи с верой, жизнью и Преданием Древней Церкви эпохи Семи Вселенских Соборов, считает своим долгом свидетельствовать о неповрежденном апостольском и святоотеческом Предании разделенным христианам, дабы помочь восстановлению их общения в Единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви.

В духе такого православного отношения к инославным наша Церковь уже в XIX — начале XX века вела весьма серьезные переговоры и сношения с англиканами, старокатоликами и восточными дохалкидонитами о единстве и восстановлении общения. Эти сношения и богословские собеседования велись в духе братской любви, но одновременно на основе исторической верности и внутренней целостности свидетельства о вере, жизни и Предании Единой Древней Церкви, велись строго православно, но с присущей Православию пастырской икономией, «оскудевающее восполняющей». Результаты были обнадеживающими, однако дальнейшее сближение прервали I Мировая война и революция.

Значительная роль нашей Церкви в вопросах христианского единства была широко известна в христианском мире, ибо, когда в начале XX века возникло движение «Вера и церковное устройство», стремившееся к восстановлению христианского единства, то зачинатели этого движения сразу же вступили в сношения с Русской Церковью. Для нее это не было чем-то новым и неожиданным. Вышеперечисленные межхристианские сношения и переговоры, другие проявления православного экуменизма стали к тому времени традицией, в которой оставили свой след

многие иерархи, такие как митрополиты Санкт-Петербургские Исидор (Никольский), Антоний (Вадковский), священномученик митрополит Вениамин (Казанский), святители Филарет Московский, Тихон, Патриарх Московский, а также такие светильники нашей богословской мысли, как А. С. Хомяков, В. В. Болотов, Н. Н. Глубоковский.

Развивая традиции и опыт, накопленные в XIX веке, Всероссийский Поместный Собор 1917—1918 годов образовал в своем составе особый «Отдел по соединению Церквей», в первую очередь для соединения англикан и старокатоликов с Православной Церковью, с конечной целью содействия достижению единства всех христиан на основе веры и Предания Единой Древней Церкви. В духе соборного понимания необходимости достижения христианского единства святитель Патриарх Тихон ответил на обращение к нему в марте 1918 года секретаря Комиссии «Вера и церковное устройство» Роберта Гардинера относительно «Недели молитв о христианском единстве»: «Я буду всегда в указанное вами время ревностно молиться об объединении всех христиан. В настоящее беспокойное время, когда враги Христовы воинствуют против Него с особым рвением, теперь особенно необходимо для нас, верных друг другу друзей, объединиться как можно ближе для защиты христианской веры. Призываю на вас благословение нашего Спасителя». Об этом же говорится и в послании святителя Тихона от имени Собора председателю Комиссии «Веры и церковного устройства» епископу Андерсону в ответ на приветствие Собору. Собор призвал всех христиан «объединиться в горячих молитвах с Русской Церковью в ее борьбе против врагов Христа и религии». При этом Патриарх послал благословение Комиссии по созыву Всемирной Конференции «Веры и церковного устройства».

Молитвы и солидарность всех христиан были особенно нужны Русской Церкви в трагический период ее истории. Сознавая это, Поместный Собор на своем последнем заседании 7/20 сентября 1918 года утвердил постановление «Отдела по соединению Церквей» следующего содержания:

«Считая единение христианских Церквей особенно желательным в переживаемое время напряженной борьбы с неверием, грубым материализмом и нравственным одичанием, Отдел предлагает Освященному Собору принять следующее постановление: 1) Священный Собор Православной Русской Церкви, с отрадою видя искреннее стремление старокатоликов и англикан к единению с Православной Церковью на основе учения и Предания

Древней Вселенской Церкви, благословляет труды и усилия лиц, работающих над изысканием пути к единению с названными дружественными Церквями. 2) Собор предоставляет Священному Синоду организовать постоянную при Священном Синоде Комиссию с отделениями в России и за границей, для дальнейшего изучения старокатолического и англиканского вопросов, для разрешения путем сношений со старокатоликами и англиканами трудностей, лежащих на пути к единению, и для возможного содействия к скорейшему достижению конечной цели».

В связи с этими решениями Собора следует отметить, что вопрос о соединении Церквей впервые в истории межцерковных отношений в XX веке был поставлен на таком высоком уровне, как Собор Поместной Православной Церкви.

Вышеупомянутое постановление Собора было последним его деянием, последним словом Собора, ставшим благословением всем тем, кто трудится для приближения христианского единства. Ради этого Собор поручил создать специальный постоянно действующий Синодальный орган с отделениями в России и за границей, то есть то, что теперь называется Отделом внешних церковных связей. Претворению этого постановления в жизнь, как и всего прочего, что было решено и намечено Собором, помешали атеистическая власть, гражданская война, церковная смута и изоляция Церкви от внешнего мира. Если бы всего этого не произошло, наша Церковь праздновала бы в этом году не 55-летие, а 82-летие Отдела внешних церковных связей.

Хотя решения Собора и не могли быть выполнены в условиях жесточайших гонений и изоляции, Церковь продолжала жить и в таких условиях, свидетельствуя о себе в своей внутренней жизни и во внешних сношениях. Так, в 1919 году митрополит Одесский Платон, находясь в Константинополе, заверил делегацию «Веры и церковного устройства» в том, что наша Церковь будет участвовать во Всемирной Конференции этой Комиссии, как только улучшится положение во внутренней жизни Церкви и страны. Первая Конференция «Веры и церковного устройства» в Женеве в 1920 году проходила с участием представителей всех Православных Церквей, в том числе нашей Церкви. Представители Русской Церкви — митрополит Евлогий (Георгиевский), протоиерей Сергей Булгаков, профессор Н. Н. Глубоковский и другие — участвовали и в Конференции в Лозанне в 1927 году.

После 1927 года весьма активное участие в межхристианских конференциях и встречах принимали известные русские богословы, религиозные мыслители, иерархи и церковные деятели

нашей диаспоры. Однако лидерство в православном экуменическом движении перешло к Константинополю, Греции и балканским Православным Церквам. Для нашей же Церкви на Родине наступило время свидетельства кровью мучеников и исповедников, время верности Христу в страдании и безвестном молчании.

III. Внешняя деятельность Русской Церкви после II Мировой войны. Отдел внешних церковных сношений

Ослабление гонений на Русскую Православную Церковь, равно как и на другие Церкви и религиозные объединения нашей страны, начавшееся осенью 1939 года, — получило решительное развитие в период Великой Отечественной войны 1941—1945 годов. Прием Председателем Совета народных комиссаров СССР И. В. Сталиным 4 сентября 1943 года Патриаршего Местоблюстителя Блаженнейшего митрополита Московского и Коломенского Сергия (Страгородского), митрополита Ленинградского и Новгородского Алексия (Симанского) и митрополита Киевского и Галицкого Николая (Ярушевича), избрание Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в Москве 8 сентября 1943 года Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия Патриархом Московским и всея Руси († 20 апреля 1944 года) — определили статус Церкви в государстве, консолидировали ее организм, положили начало нормализации ее жизни, включая сферу внешней церковной деятельности.

Все более регулярной становилась переписка Предстоятеля Русской Церкви с Предстоятелями других Поместных Церквей, чьи территории не были оккупированы врагами. Во второй половине сентября 1943 года в Москве была делегация Церкви Англии, возглавленная архиепископом Йоркским д-ром Кириллом Гарбеттом. В ноябре того же года было восстановлено молитвенно-каноническое общение между Русской и Грузинской Православными Церквами. В начале декабря 1944 года в Москву прибыли представители Мукачевско-Прешовской епархии, находившейся в то время в юрисдикции Сербской Церкви и переданной ею в октябре 1945 года в состав Русской Православной Церкви.

В январе-феврале 1945 года в Москве состоялся Поместный Собор Русской Православной Церкви. На этом Соборе в качестве почетных гостей были Предстоятели и представители многих Поместных Православных Церквей. Поместный Собор избрал на вдовствующую Патриаршую кафедру Патриаршего

Местоблюстителя митрополита Ленинградского и Новгородского Алексия († 17 апреля 1970 года). В мае-июне Святейший Патриарх Алексий I совершил паломническое посещение Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского Патриархов. В этот период проходил процесс восстановления канонической жизни во многих зарубежных учреждениях Русской Православной Церкви.

В апреле 1945 года Болгарскую Православную Церковь посетила делегация Русской Православной Церкви во главе с архиепископом Псковским и Порховским Григорием (Чуковым), а в июне-июле с братским визитом в Москву прибыл Блаженный Стефан, митрополит Софийский, Экзарх Болгарии. В том же году представительные церковные делегации посетили Великобританию и Финляндию. А в октябре-ноябре этого года в Харбине находилась делегация во главе с епископом Ростовским и Таганрогским Елевферием (Воронцовым), воссоединившая из карловацкого раскола митрополита Мелетия (Заборовского), архиереев, клириков, монашествующих и паству Русской Зарубежной Церкви на Дальнем Востоке и в Китае.

Следует отметить, что внешние связи Русской Православной Церкви в этот период курировал митрополит Киевский и Галицкий (с февраля 1944 года митрополит Крутицкий и с марта 1947 года митрополит Крутицкий и Коломенский) Николай (Ярушевич; † 1961). В 1944 году митрополит Николай привлек себе в помощь священника (позднее протоиерея) Григория Разумовского († 1967), кандидата богословия Московской духовной академии выпуска 1917 года, клирика храма Воскресения Словущего, что в Брюсовом переулке города Москвы.

Ускоряющееся развитие внешней деятельности нашей Церкви настойчиво требовало создания специального органа, который мог бы удовлетворять нужду Высшей церковной власти в стабильной организации этой немаловажной стороны церковной жизни. В соответствии с Положением об управлении Русской Православной Церкви Священный Синод на своем заседании 4 апреля 1946 года по предложению Святейшего Патриарха Алексия I образовал Отдел внешних церковных сношений (ОВЦС) и назначил его Председателем митрополита Крутицкого Николая.

Бесспорно, что личность руководителя налагает неповторимый отпечаток на возглавляемое им дело. Это относится к любой сфере жизни. Это относится и к Церкви. Я уже говорил, что в начальный период существования нашего Отдела его возглавлял митрополит Крутицкий и Коломенский Николай, выпускник Санкт-

Петербургской духовной академии, соратник Святейших Патриархов Сергия и Алексия I, выдающийся проповедник, известный церковно-общественный деятель. Митрополит Николай олицетворял собой преемственность лучших традиций Синодального периода. В июне 1960 года он завершил свое послушание на посту Председателя ОВЦС, а вскоре и свой земной путь. Тяжелая болезнь свела в могилу выдающегося церковного труженика, исповедника Церкви Христовой, 13 декабря 1961 года.

Начальный период жизни Отдела я сравнил бы с зерном. В потенции зерно заключает в себе все те возможности, которые при благоприятных условиях оно способно дать, будучи посеяно в землю. В самом деле, этот период во многом определил характер внешней деятельности Русской Православной Церкви на современном этапе, углубил традиционные формы межцерковных связей, положил начало целому ряду новых направлений в данной сфере церковной жизни. Надо особо отметить, что в этот период миротворческая вовлеченность Церкви, ее первые контакты с общественными организациями привели к тому, что церковное тело начало постепенно выходить из изоляции, навело первые мосты с государством, миром политики, науки, культуры. Вспоминаю, как недавно, встретившись на Всемирном экономическом форуме с нашей известной балериной Майей Михайловной Плисецкой, я узнал, что она некогда общалась с приснопамятным митрополитом Николаем при одном из церковно-общественных миротворческих контактов.

Вторым Председателем ОВЦС с июня 1960 года был архимандрит, затем епископ Подольский Никодим (Ротов), с ноября 1960 года епископ Ярославский и Ростовский, с июня 1961 года архиепископ, с августа 1963 года митрополит Минский и Белорусский, с октября того же года — митрополит Ленинградский и Ладожский, с октября 1967 года с титулом Ленинградский и Новгородский. Это был в высшей степени яркий и одаренный иерарх. Богатство идей, насущно необходимых Церкви, сочеталось у него с решительностью и настойчивостью в их претворении в жизнь. Отмечу одну чрезвычайно важную для жизни Русской Православной Церкви сторону деятельности приснопамятного Владыки митрополита Никодима, — это его стремление к умножению числа духовно и практически подготовленных церковных тружеников. Он был прекрасным наставником молодежи, доброжелательным, но и требовательным. Это не было легким делом в период служения Владыки Никодима, которому приходилось буквально в каждом случае преодолевать огром-

ные трудности со стороны гражданских властей. Но он это делал с обычной для него принципиальностью, и ныне мы в полной мере можем оценить этот самоотверженный труд. К глубокому сожалению, многократно переносимый им инфаркт побудил митрополита Никодима в мае 1972 года просить Святейшего Патриарха и Священный Синод освободить его от должности Председателя Отдела. Эта болезнь привела к кончине Владыки, также исповедника Церкви Христовой, 5 сентября 1978 года.

Первой заботой нового руководителя была задача получения достаточного по объему здания, в котором мог бы разместиться Отдел, к этому времени буквально задышавшийся в трех небольших комнатах во дворе Патриархии в Чистом переулке. И митрополит Никодим добился этого. Отделу был передан особняк на улице Рылеева, поблизости от резиденции Святейшего Патриарха и Священного Синода.

По инициативе Владыки Никодима Священный Синод в августе 1960 года образовал Комиссию по межхристианским связям, в работе которой он принял самое активное участие и которую с августа 1963 года возглавлял. Богословский и научный, в широком смысле этого слова, потенциал ОВЦС значительно расширился именно с созданием этой Комиссии, преобразованной в августе 1963 года в Комиссию Священного Синода по вопросам христианского единства, а ныне — в Синодальную Богословскую Комиссию, возглавляемую митрополитом Минским и Слуцким Филаретом, Патриаршим Экзархом всея Беларуси, и состоящую из многих богословов, церковных историков, канонистов и других знающих и опытных церковных тружеников.

Определением Священного Синода от 16 марта 1961 года было установлено, что Председатель ОВЦС должен быть в епископском сане и состоять в звании постоянного члена Священного Синода.

Определением Священного Синода от 16 декабря 1969 года в Киеве при Экзархе Украины был образован филиал ОВЦС МП, ныне Отдел внешних церковных сношений Украинской Православной Церкви.

Добавлю, что по инициативе Владыки Никодима в 1963 году начал выходить в русском и английском издании известный многим Бюллетень ОВЦС. В эти же годы через Всесоюзную фирму «Мелодия», впервые в послереволюционный период, были выпущены грампластинки лучших образцов церковного пения. Отмечу, что еще в первоначальный период своего существования наш Отдел приступил к созданию через Центральную сту-

дию документальных фильмов полнометражных кинолент, отражающих отдельные стороны жизни Русской Православной Церкви.

Внешняя, особенно международная деятельность Церкви в годы гонений имела важнейшее значение для того, чтобы остановить их расширение, сделать невозможным или затруднительным для властей закрытие и разрушение монастырей и храмов. Общеизвестно, что именно через привлечение международного внимания Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II сумел отстоять от закрытия Пюхтицкий Успенский монастырь. Напомню и о том, как Владыка, митрополит Никодим в буквальном смысле слова спас Ленинградские Духовные школы, создав в них факультет иностранных студентов, и помог обновлению нашего епископата, что в прошлые времена было почти невозможно из-за позиции властей. Добиваясь назначения молодых епископов на зарубежные кафедры, он создавал возможности для дальнейшего перевода их на каноническую территорию Церкви, и в итоге наш епископат значительно омолодился и расширился.

В период возглавления нашего Отдела митрополитом Никодимом 17 апреля 1970 года скончался Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I, и на вдовствующую Первосвятительскую кафедру Поместным Собором Русской Православной Церкви был избран Патриарший Местоблюститель митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен.

Третьим Председателем ОВЦС с мая 1972 года стал митрополит Тульский и Белевский Ювеналий (Поярков), с июня 1977 года митрополит Крутицкий и Коломенский. Владыка митрополит Ювеналий с глубочайшей преданностью возложенному на него послушанию, с исключительным знанием проблематики и тщанием благоуспешно руководил деятельностью Отдела до 14 апреля 1981 года, когда Священный Синод, внимая к его прошению об отставке по состоянию здоровья, освободил Владыку от занимаемого поста и назначил Председателем ОВЦС митрополита Минского и Белорусского Филарета (Вахромеева), Экзарха Западной Европы.

Определением Священного Синода 25 июля 1979 года при Ленинградской митрополии был образован филиал ОВЦС МП, возглавляемый митрополитом Ленинградским и Новгородским.

В октябре 1985 года произошло выдающееся событие в жизни нашего Синодального учреждения — его переезд в октябре 1985 года в Свято-Данилов монастырь в восстановленное че-

тырехэтажное здание. Именно в своем новом помещении наш Отдел торжественно отметил в марте 1986 года свое 40-летие.

Владыке митрополиту Филарету выпала честь руководить Отделом в длительный период подготовки нашей Церкви к празднованию 1000-летия Крещения Руси и во время самого этого торжества. Необходимо по справедливости отдать должное тому исключительному по объему, сложности и важности вкладу в общецерковный процесс, связанный с празднованием в июне 1988 года великого юбилея, какой был сделан Отделом внешних церковных сношений под опытным руководством Владыки Филарета. Следует иметь в виду, что празднование 1000-летия Крещения Руси мощно пробудило историческую память многих народов, населявших Советский Союз, приобрело характер общегосударственного события и явилось сильнейшим импульсом к восстановлению должного места Русской Православной Церкви в жизни общества и страны, к постепенному возрождению вековых традиций ее служения и свидетельства народу Божию.

В связи с определением Архиерейского Собора Русской Православной Церкви об образовании Белорусского Экзархата и назначением митрополита Минского и Гродненского Филарета Патриаршим Экзархом Белоруссии Владыка подал Святейшему Патриарху и Священному Синоду прошение об освобождении его от поста Председателя ОВЦС. Эта просьба была удовлетворена 13 ноября 1989 года, а назначение Председателем Отдела выпало на меня. С верой во всемогущую помощь Божию и столь необходимое деятельное соучастие архиереев, пастырей и других тружеников внешней деятельности нашей Церкви я принял это определение и стараюсь всеми силами исполнять возложенное на меня многотрудное послушание.

Через несколько месяцев после этого, 3 мая 1990 года, представился Святейший Патриарх Пимен. Поместный Собор Русской Православной Церкви 7 июня 1990 года избрал митрополита Ленинградского и Новгородского Алексия Патриархом Московским и всея Руси.

Наша страна — Советский Союз — переживала в то время самый сложный процесс всестороннего реформирования, находилась в обстановке, волнуемой серьезными внутренними конфликтами. В обществе происходил процесс обращения к Церкви в надежде на ее помощь по укреплению нравственного фундамента обновляющейся жизни, по сохранению и развитию национального, духовного, культурного и исторического самосознания людей, по оздоровлению и плодотворному развитию жизни народов.

IV. Основные направления деятельности Отдела в прошлом и настоящем

На протяжении всего 55-летия существования ОВЦС его ежегодная программа носила исключительно насыщенный характер и отличалась многообразием церковно-наусущных и сложных по содержанию вопросов и проблем, требующих для своего разрешения интенсивного труда опытных иерархов и пастырей, а равно богословов, церковных историков, канонистов, патрологов и других мужей науки.

Следует отдать долг справедливости труженикам ОВЦС, как правило, соответствующим своему назначению и делающим все необходимое, а часто более того, для всецелого исполнения своего долга — быстрого и добросовестного решения возлагаемых на них Священноначалием обширных и многотрудных задач. Вместе с тем само собой разумеется, что претворение в жизнь программы внешних церковных сношений было бы немыслимо без имевшего место и продолжающегося соработничества множества архипастырей, пастырей, монашествующих, богословов, специалистов по многим направлениям религиозных знаний, деятельных приходских пастырей, миссионеров, катехизаторов, опытных духовных наставников детей и молодежи.

Велик круг церковных тружеников, чьими подчас самоотверженными усилиями Русская Православная Церковь после жесточайших гонений, сопровождавшихся гибелью неисчислимого множества священнослужителей, монашествующих и мирян, после почти тридцатилетнего молчания смогла в исключительно короткий срок восстановить свое достойное место и авторитет в семье Поместных Православных Церквей, в мировом христианском содружестве.

ОВЦС является Синодальным органом, осуществляющим свою деятельность по программе, ежегодно утверждаемой Священным Синодом, и подотчетным Синоду. В сферу деятельности Отдела входят внешние связи Церкви как на ее канонической территории, так и за пределами ее.

Известно, что принципы межцерковных связей и внешней деятельности Поместных Православных Церквей, в том числе и Церкви Русской, устанавливались на протяжении веков. В приложении к нашим дням Священный Синод возложил на ОВЦС следующие задачи:

А) Связь Высшей церковной власти с учреждениями Русской Православной Церкви, расположенными за пределами ее

канонической территории, которая простирается на страны, входящие в Содружество Независимых Государств, кроме Грузии, и на страны Балтии, — по всем вопросам их жизнедеятельности и всемерное содействие их служению и свидетельству.

Б) Служение по сохранению единства Святого Православия в вере и духовной жизни, и в этом направлении поддержание и развитие всесторонних братских связей Поместных Православных Церквей, включая их сотрудничество во взаимоотношениях Православия и инославных Церквей и религиозных объединений, общие труды во благо рода человеческого.

В) Усилия по исполнению заповеди Христа Спасителя о единстве в Нем всех верующих в Него (Ин. 17:20—23), и с этой целью установление и укрепление братских отношений сотрудничества с инославными Церквами и религиозными объединениями, всемирными, региональными и национальными конфессиональными и межконфессиональными организациями и движениями ради того, чтобы приблизить восстановление с помощью Божией вероисповедного единства всего христианского мира, а на пути к этой святой цели — совместно делать все возможное для созидания и сохранения на Земле всеобщего мира и благоденствия.

Г) Взаимосвязи Русской Православной Церкви с внешним миром, как на канонической территории, так и за ее пределами по всем насущным вопросам и наипаче по установлению на Земле согласия и спокойствия, по заповеданному Господом нашим Иисусом Христом миротворческому служению (Мф. 5:9) совместно с нехристианскими мировыми религиями, с государственными, общественными, политическими, культурными, научными и другими светскими кругами.

В пределах программы своей деятельности ОВЦС осуществляет прежде всего служебные функции, помогая в работе Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси и Священному Синоду.

На протяжении полувека структура Отдела многократно изменялась, что было связано с поисками в каждый конкретный период наиболее оптимальных для успеха текущей деятельности форм ее организации и методов труда. В настоящее время тематика работы ОВЦС распределена между четырьмя программными подразделениями.

Первое подразделение: секретариат по межправославным связям и загранучреждениям Русской Православной Церкви. Второе подразделение: секретариат по межхристианским свя-

зам. Третье подразделение: секретариат по взаимоотношениям Церкви и общества. Четвертое подразделение: административно-хозяйственный секретариат.

Кроме того, в ОВЦС функционируют канцелярия, архив, группа переводчиков, протокольный и паломнический сектора.

IV.1. Первое подразделение: церковная диаспора и межправославные связи

Зарубежные учреждения Русской Православной Церкви

Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне не входит в число наших зарубежных учреждений, ибо он, как и все девятнадцать монастырей и Святая Гора в целом, находится в юрисдикции Патриарха Константинопольского. Вместе с тем уже в первой половине одиннадцатого века Афон становится духовным центром русского народа, а после 1043 года уже известен русский монастырь Богородицы Ксилургу на Святой Горе. В 1169 году русские монахи получили во владение монастырь во имя святого великомученика Пантелеимона, являющийся и доныне центром притяжения иноков Русской Православной Церкви и центром паломничества к великим святыням Удела Пресвятой Богородицы наших благочестивых отец и братьев.

Начало образования диаспоры Русской Православной Церкви в странах Скандинавии, Центральной, Западной и Южной Европы относится к первой половине XVII века, когда в Стокгольме возник приход и был создан первый за пределами канонической территории нашей Церкви храм. Постепенно во многих европейских государствах возникли русские приходы и были сооружены прекрасные храмы традиционной для нашей Церкви архитектуры. До революции 1917 года и установления советской власти в России эти храмы находились под архипастырским окормлением митрополитов Санкт-Петербургских и Ладужских, а в начале XX века — викарного епископа Кронштадтского.

По окончании гражданской войны в России Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Тихоном управляющим приходами нашей Церкви в европейской диаспоре был назначен митрополит Евлогий (Георгиевский), а после его отставки в 1930 году и перехода большинства приходов в 1931 году в юрисдикцию Константинопольского Патриархата — митрополит Литовский и Виленский Елевферий (Богоявленский), определенный на этот пост заместителем Патриаршего Местоблюстителя митро-

политом Нижегородским Сергием и занимавший его до своей кончины в 1940 году.

В последней четверти XVII века в Пекине был устроен русский православный храм во имя Софии Премудрости Божией. В 1715 году по замыслу Императора Петра I была основана Российская Духовная Миссия в Пекине, существовавшая до мая 1956 года. Первым начальником Миссии был архимандрит Иларион, последним, девятнадцатым, — архиепископ Пекинский и Китайский Виктор (Святин; †1966).

Во второй половине XVIII века монахами Валаамского, Коневского и других монастырей было положено начало миссионерского служения Русской Православной Церкви на Аляске и Алеутских островах, входивших в состав Российской Империи. Успешное развитие миссии привело к образованию в 1840 году новой епархии Камчатской, Курильской и Алеутской с центром в городе Новоархангельске на острове Ситха. Первым правящим епископом в Северной Америке стал выдающийся миссионер протоиерей Иоанн Вениаминов, в иночестве Иннокентий, впоследствии митрополит Московский и Коломенский (†1879). В связи с продажей Россией Аляски Соединенным Штатам Америки в 1870 году была создана епархия Алеутская и Аляскинская, центр которой в 1872 году был перенесен в Сан-Франциско. При епископе Алеутском и Аляскинском Тихоне (Белавине), будущем Патриархе Московском и всея Руси, в 1905 году епископская кафедра была вновь перенесена, но теперь в город Нью-Йорк, где и оставалась во все последующее время.

В феврале 1847 года была основана Русская Духовная Миссия в Иерусалиме с целью представительства Русской Православной Церкви перед Иерусалимским Патриархатом, содействия укреплению Православия во Святой Земле и помощи паломникам из России, во множестве посещавшим святыне Палестины.

В июне 1860 года Святейший Синод определил начало миссионерского служения в Японии и назначил первым проповедником Слова Божия иеромонаха Николая (Касаткина), будущего великого просветителя этой страны, архиепископа Японского, канонизованного в 1970 году. Русская Духовная Миссия в Японии была учреждена в апреле 1870 года и существовала сто лет — до 1970 года.

Русская Духовная Миссия в Корее была основана в 1897 году. Ее первым начальником был архимандрит Хрисанф. До 1908 года Миссия находилась в подчинении митрополита Санкт-

Петербургского и Ладожского. С 1908 по 1923 год Миссию окормлял Преосвященный Владивостокский, а с 1923 по 1945 годы — митрополит Японский Сергей (Тихомиров).

Русская Духовная Миссия в Урмии (Иран) успешно осуществляла служение среди айсоров — ассирийского народа, исповедующего несторианство. Деятельность Миссии была прекращена в период Первой мировой войны.

Таким был исторический путь возникновения диаспоры нашей Церкви. В послереволюционный период она претерпела весьма существенные изменения. Исклчительно обширная эмиграция в годы гражданской войны привела к резкому увеличению во многих государствах мира православного населения, к возникновению русских православных общин в целом ряде стран, в которых до того их не было. Упорядочение этого потребовало от тружеников Русской Православной Церкви — как местных, так и прибывших из России, — огромного напряжения сил.

Кроме того, уже в ноябре 1920 года группой русских архиереев-беженцев началось формирование особой структуры, названной ее организаторами «Высшим Русским Церковным Управлением за границей» и ставшей прообразом Русской Зарубежной Церкви («карловацкого раскола»). Появились в зарубежье и другие расколы, возникшие после революции в советской России, включая и обновленческий. Тяжелейшее положение Священноначалия Русской Православной Церкви в Советском Союзе, жестокое гонение на Церковь со стороны властей — не позволяли ни Святейшему Патриарху Тихону, ни его фактическому преемнику митрополиту Сергию (Страгородскому) добиться стабилизации жизни нашей церковной диаспоры. При этом следует иметь в виду многие дестабилизирующие жизнь этой диаспоры деяния Константинопольского Патриархата, начиная с Патриарха Мелетия IV Метаксакиса (1921—1923).

Победоносное для Советского Союза и других стран антигитлеровской коалиции завершение II Мировой войны, происходившая в послевоенные годы стабилизация жизни Русской Православной Церкви, постепенное укрепление ее позиций в стране, в семье Поместных Православных Церквей и в мировом христианском сообществе открыло Священноначалию нашей Церкви достаточно большие возможности для нормализации канонической и всех других сторон жизни диаспоры. Приснопамятный Святейший Патриарх Алексий I, еще будучи Местоблюстителем, поставил в ряду своих основных задач упорядочение канонического статуса церковной диаспоры, преодоление расколов и вос-

соединение с Матерью-Церковью отошедших от нее архипастырей, пастырей и мирян. Эта задача стояла как особо важная уже в первоначальной программе деятельности нашего Отдела. В целом она решалась успешно. Из наиболее ярких примеров этого следует отметить воссоединение в августе-сентябре 1945 года митрополитом Крутицким Николаем в Париже митрополита Евлогия (Георгиевского) с его обширным церковным округом в Западной Европе, с февраля 1931 года находившимся в юрисдикции Константинопольского Патриархата, и митрополита Серафима (Лукьянова), возглавлявшего епархию Русской Зарубежной Церкви в Западной Европе, а также уже упоминавшееся мной воссоединение в октябре-ноябре 1945 года в Харбине Дальневосточного и Китайского диоцеза.

Можно с большой долей уверенности утверждать, что набравшая силу в те годы «холодная война» во многом воспрепятствовала более успешному развитию процесса восстановления единства с Матерью-Церковью ее частей, пребывающих в разделении.

В отношении Русской Зарубежной Церкви, как мы знаем, проблема остается особо насущной в связи с современной позицией ее руководства, которое предало забвению официальные заявления своих предшественников о немедленном воссоединении с Церковью на исторической родине в случае восстановления там свободы вероисповедания. Открытие приходов Русской Зарубежной Церкви на территории России еще более обострило трагическое разделение и вызвало справедливое возмущение паствы Русской Православной Церкви, увидевшей в этом стремление не к преодолению, а к расширению и углублению раскола. Милостью Божией, в настоящее время можно наблюдать стремление многих здравомыслящих иерархов, клириков и мирян Русской Зарубежной Церкви к серьезному диалогу и урегулированию трагического разделения.

В процессе начавшегося канонического упорядочения церковной жизни диаспоры епархии, благочиния и приходы Русской Православной Церкви в странах Западной Европы были объединены в Западно-Европейский Экзархат, в Австрии, ГДР, Западном Берлине и ФРГ — в Среднеевропейский Экзархат, в странах Северной и Южной Америки — в Экзархат Северной и Южной Америки, в Маньчжурии и Китае — в Восточно-Азиатский Экзархат.

В связи с передачей в марте 1946 года Архиерейским Собором Сербской Православной Церкви Русской Церкви Чеш-

ской епархии и группы православных приходов в Словакии, наш Священный Синод в апреле 1946 года образовал Патриарший Экзархат в Чехословакии, в пределах которого были созданы четыре епархии. Чехословацкая Православная Церковь, в ответ на прошение своего Священного Синода и Экзаршего Совета от 8 декабря 1951 года, волеизъявлением всех архиереев Русской Православной Церкви получила автокефалию.

В ноябре 1949 года шесть венгерских православных приходов с восемью храмами и шестью священнослужителями обратились к Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию I с просьбой о принятии их под его Первосвятительский омофор. Святейший Патриарх удовлетворил эту просьбу. Было создано ставропигиальное Благодичие православных приходов в Венгрии во главе с Благодичным-администратором протоиереем Иоанном Кополовичем. В июле 1954 года Благодичным-администратором был назначен протоиерей Фериз Берки, продолжающий донныне это служение.

В начале 60-х годов Покровский и Свято-Николаевский русские православные приходы в Хельсинки, находившиеся с 1947 года под окормлением сначала митрополита Ленинградского и Ладожского Григория, а затем митрополита Крутицкого и Коломенского Николая, были объединены в особое Благодичие.

Следует иметь в виду, что на протяжении послевоенных десятилетий структура зарубежных учреждений Русской Православной Церкви претерпевала порой весьма существенные изменения. Однако неизменной оставалась забота со стороны Отдела внешних церковных сношений об удовлетворении их повседневных нужд.

В настоящее время диаспора нашей Церкви расположена в 38 странах дальнего зарубежья. Здесь действуют 223 церковных учреждения Русской Православной Церкви, состоящие из 8 епархий, 2 благочиний, 1 Миссии, 4 Представительств, 8 подворий, Патриарших приходов в США и Канаде, 21 старопигиальный приход, 11 монастырей, 2 скита, 7 часовен.

В загранучреждениях Русской Православной Церкви проходит служение 227 священнослужителей, из них: 11 архиереев, 171 священник и 45 диаконов. В длительных зарубежных командировках находятся 71 священнослужитель, из них: 9 архиереев, 4 архимандрита, 7 игуменов, 5 иеромонахов, 30 протоиереев, 14 священников и 3 диакона. Русский Свято-Пантелеимонов монастырь насчитывает 53 насельников и Горненский женский монастырь Русской Духовной Миссии в Иерусалиме 67 насель-

ниц. В связи с миграционными процессами значительно увеличилась русская православная диаспора во многих странах мира, что требует открытия новых приходов в дальнем зарубежье.

Взаимоотношения с Поместными Православными Церквями

Вторая Мировая война приближалась к своему завершению, когда в Москве в январе-феврале 1945 года собрался уже упоминавшийся Поместный Собор Русской Православной Церкви. Он положил начало восстановлению братских отношений с другими Поместными Православными Церквями, в большой степени нарушенных и парализованных в послереволюционный период, и восстановлению прерванной войной общеправославной соборности, скрепляющей церковное единство.

Не следует забывать, что в сердцах и памяти Предстоятелей Поместных Православных Церквей того времени и старшего поколения их епископата, клира и мирян еще сохранялся образ великой Русской Православной Церкви — опоры всего Православия со времени падения Византийской империи в XV веке, носительницы исключительной по силе духовности, во многом определявшей на протяжении веков до начала I Мировой войны пути Вселенского Православия. К этой замечательной плеяде русофилов, пронесших через всю жизнь любовь к нашей Церкви и народу, принадлежали Блаженнейший Папа и Патриарх Александрийский Христофор (†1967), Блаженнейший Патриарх Антиохийский Александр (†1958), выпускник Киевской духовной академии, Блаженнейший Патриарх Иерусалимский Тимофей (†1955). Предстоятель Сербской Православной Церкви Святейший Патриарх Гавриил (†1950), пламенный антифашист, узник концентрационного лагеря Дахау, считал для себя идеалом образ приснопамятного Святейшего Патриарха Сергия. Святейший Патриарх Румынский Никодим (†1948) окончил Киевскую духовную академию. По возвращении на родину он перевел на румынский язык и издал несколько сот трудов русских богословов и выдающихся русских писателей. Незадолго до своей кончины он посетил нашу Церковь и страну и свидетельствовал о испытанной им большой радости от этой встречи. Блаженнейший митрополит Софийский и Экзарх Болгарский Стефан (†1957) тоже окончил Киевскую духовную академию, вынес из России глубокую любовь к ее Церкви и народу. Вскоре по вступлении митрополита Стефана на пост Экзарха Болгарии, в конце февраля 1945 года, при содействии Святейшего Патриарха Алексия I,

Священный Синод Константинопольского Патриархата во главе с Патриархом Вениамином снял схизму с Болгарской Церкви, наложенную в 1872 году, и восстановил с ней каноническое общение.

Тот подъем, который был характерен для процесса послевоенного восстановления и интенсификации братских отношений Поместных Православных Церквей с Русской Православной Церковью, возгревался не исключительно памятью истории. Только что наша Родина победоносно завершила Великую Отечественную войну. Эта победа сохранила свободу народам Ближнего Востока и освободила из-под немецко-фашистского гнета народы и Церкви балканских стран, Греции и многих других государств Европы. Все это, безусловно, налагало особую ответственность на Русскую Православную Церковь, и она оказалась вполне достойна такой ответственности.

Ярким выражением общеправославного братства, единого понимания Поместными Православными Церквями своей миссии в христианском мире и в общечеловеческой семье народов стали празднование в июле 1948 года в Москве 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви и Совещание Глав и представителей Поместных Православных Церквей.

Об этом необходимо сказать особо. Подобных явлений история Русской Православной Церкви не знала. Необходимо напомнить, что ко времени празднования 500-летия автокефалии нашей Церкви назрело несколько неотложных проблем, по которым было необходимо определить совместные позиции Поместных Православных Церквей. В связи с этим Святейший Патриарх Алексий I предложил Предстоятелям Поместных Церквей соединить участие в праздновании юбилея Русской Православной Церкви с Совещанием Глав и представителей автокефальных Православных Церквей. Из Поместных Церквей, направивших свои делегации на Торжество, отклонили приглашение участвовать в Совещании лишь Константинопольская и Элладская Церкви. Вместе с тем в Совещании участвовала Армянская Апостольская Церковь. Должен сказать, что подготовка Совещания, осуществленная ОВЦС, потребовала исключительного напряжения сил многих церковных тружеников. Обращаясь к решениям Совещания, следует прежде всего рассматривать их содержание в историческом контексте, в приложении ко времени их принятия. Позицию резолюций «Ватикан и Православная Церковь», надеюсь, поможет прояснить изложение состояния отношений между Русской Православной и Римско-Католической Цер-

квами в тот период, какое делается мной ниже. Позицию по вопросу «Экуменическое движение и Православная Церковь» следует понимать также в тесной связи с переживаемой тогда, теперь уже далеко отошедшей от нас эпохой. Резолюции «Об англиканской иерархии» и «О церковном календаре» безукоризненны с богословской точки зрения и своевременны. Обращение Совещания к христианам всего мира отражало огромную тревогу за будущее рода человеческого в период быстро набирающей свою разрушительную силу «холодной войны» и в век стремительного развития ядерного оружия.

В дни юбилейных торжеств в Москве состоялись церемонии передачи делегации Антиохийской Церкви храмов во имя архистратига Гавриила и святого Феодора Стратилата для восстановления Антиохийского церковного Подворья, а делегации Болгарской Церкви — храма Успения Божией Матери в Гончарах для учреждения Болгарского церковного Подворья. В октябре 1956 года в Свято-Троицком храме города Одессы было открыто подворье Александрийской Церкви. Делегации Сербской Православной Церкви был передан храм во имя Первоверховных апостолов Петра и Павла у Яузских ворот, однако продолжавшийся конфликт между Югославией и Советским Союзом не позволил двум церковным сторонам претворить в жизнь начатый процесс.

В 1984 году возобновило деятельность Подворье Иерусалимской Православной Церкви в Москве при храме Воскресения Словущего близ Старого Арбата, бывшего до 1920 года также Иерусалимским подворьем. В 1992 году учреждено Подворье в Москве Православной Церкви в Америке, которому ныне передан храм во имя святой великомученицы Екатерины на Всполье. Грузинская Православная Церковь также имеет своего представителя при Московском Патриаршем Престоле.

Со своей стороны, столь же ревностно осуществляют свои труды Патриаршие Подворья и Представительства Русской Православной Церкви в пределах братских Православных Церквей: в Александрии, Дамаске, Белграде, Софии, Карловых Варах, Нью-Йорке, Токио.

Истекшие десятилетия деятельности церковных Подворий убедительно свидетельствуют о плодотворности их участия в укреплении и развитии братских отношений между нашими Церквями.

Братские отношения Поместных Православных Церквей укрепляются традиционными обменями визитов их Предстояте-

лей, посещением делегаций, обменом паломническими группами, участием представителей Церквей в Поместных Соборах, юбилейных торжествах, в праздновании памяти особо чтимых святых, богословских, исторических и других конференциях, обменом профессорами и преподавателями духовных школ для чтения лекций, обменом студентами, обменом богословской и иной церковной литературой, другими программами.

Постоянной духовной силой, скрепляющей единство Святого Православия, являются угодники Божии, прославляемые в пределах Поместных Православных Церквей, чьи святые имена сообщаются Предстоятелями этих Церквей Предстоятелям всех других Поместных Церквей для включения в церковные месяцесловы и молитвенного общения.

Большое значение в жизни Поместных Православных Церквей и Православия в целом имеет Всемирное содружество православной молодежи Синдесмос, созданное в 1953 году Первой Генеральной Ассамблеей во Франции. Синдесмос состоит из организационных групп. Его членами с 1971 года являются многие духовные учебные заведения Русской Православной Церкви, позже в состав организации вступило Всецерковное православное молодежное движение.

Примером братского единения представителей Поместных Православных Церквей на празднованиях, связанных со значительными событиями в жизни Церквей-сестер, является их широкое участие в торжествах Константинопольской и Элладской Церквей в Салониках в ноябре 1959 года по случаю 600-летия со дня блаженной кончины святого Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского, в торжествах Русской Православной Церкви в мае 1978 года в Москве в связи с 60-летием восстановления в нашей Церкви Патриаршества и в общеправославном торжестве 1000-летия общежительного монашества на Святой Горе — основания Великой Лавры святого Афанасия Афонского. Всеправославные торжества 2000-летия Рождества Христова в Святом Граде Иерусалиме, в которых приняли участие Главы и представители Поместных Православных Церквей, руководители государств с преимущественным православным населением, стали важнейшим завершающим всецерковным событием века. Официальную делегацию Русской Православной Церкви возглавил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II.

Вспомним еще одно выдающееся событие общеправославного значения — создание в 60-х годах Православной энциклопедии, отпечатанной затем на греческом языке в Афинах. Это

многотомное издание в полном смысле слова является детищем всех Поместных Православных Церквей. Кстати, учрежденную в марте 1964 года Священным Синодом Комиссию по подготовке материалов для энциклопедии от Русской Православной Церкви возглавлял епископ Таллинский и Эстонский Алексей, ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси.

В своих отношениях с Поместными Православными Церквями в истекшее 50-летие Русская Православная Церковь в лице своих Предстоятелей, епископата, клира, монашествующих и мирян стремилась к укреплению духа братского сотрудничества в решении всех возникающих вопросов и проблем, будь то двусторонних или общеправославных.

Из общеправославных проблем необходимо прежде всего сказать о возрождении в 60-х годах по инициативе выдающегося церковного деятеля Святейшего Патриарха Константинопольского Афинагора I (†1972) Всеправославных совещаний.

I Всеправославное Совещание, состоявшееся в сентябре 1961 года на острове Родос, положило начало подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви. На Совещании был разработан и принят Каталог предстоящего Собора, состоящий из 39 капитальных тематических разделов, каждый из которых включал по целой серии богословских, канонических, литургических и других проблем. По инициативе Председателя ОВЦС архиепископа Ярославского и Ростовского Никодима Священный Синод в мае 1962 года образовал Комиссию по разработке Каталога тем под председательством Владыки Никодима. Эта Комиссия работала несколько лет и подготовила предложения для Священного Синода по всем без исключения темам Каталога. Всеправославные усилия по подготовке Святого и Великого Собора Православной Церкви идут достаточно сложно и продолжают поныне.

II Всеправославное Совещание проходило в сентябре-октябре 1963 года также на острове Родос. На этом Совещании было решено предложить Римско-Католической Церкви диалог между двумя Церквями на равных условиях.

III Всеправославное Совещание, собравшееся в ноябре 1964 года на острове Родос, обсудило отношения Православной Полноты с Англиканской и Старокатолической Церквями и создало межправославные богословские комиссии для продолжения богословских дискуссий с этими исповеданиями. Совещание выразило готовность Православной стороны к развитию братских отношений с Древними Восточными (дохалкидонскими) Церквями.

С этой целью в июне 1968 года на IV Всеправославном Совещании в Шамбези, близ Женевы, была создана Межправославная комиссия. На этом Совещании было также положено начало подготовке Православно-лютеранского богословского диалога. IV Всеправославное Совещание создало также Межправославную подготовительную комиссию Святого и Великого Собора Православной Церкви.

В соответствии с решениями Всеправославных Совещаний были созданы Межправославные Комиссии по диалогу с Древними Восточными (дохалкидонскими) Церквами, англиканами, старокатоликами и лютеранами. Православная Полнота приступила также к диалогу с Реформатскими Церквами. Во всех этих диалогах участвуют богословы Русской Православной Церкви — архиереи, клирики, миряне.

Наиболее продвинуты в настоящее время диалоги с Древними Восточными (дохалкидонскими) Церквами и со Старокатолической Церковью. В целом значение общеправославного участия в диалогах с инославными исповеданиями переоценить невозможно. Они являются основным путем к познанию сторонами доктринальных, литургических, канонических и других позиций своих партнеров по беседам и помогают достоверно определить как общность, так и различия позиций сторон. Без богословских собеседований невозможно свидетельство о Православии в разделенном христианском мире, а значит и продвижение по пути к богозаповеданному восстановлению его единства. Кроме того, диалоги являются наиболее эффективным средством к развитию межконфессионального сотрудничества в служении христианства утолению многообразных нужд современного мира.

Братское сотрудничество Поместных Церквей находит свое выражение и в традиционных встречах наших представителей, участвующих в Ассамблеях, заседаниях Центрального Комитета и других институций Всемирного Совета Церквей в целях разработки общеправославных позиций по существенным вопросам доктринального, канонического и другого принципиального характера, являющимся предметом обсуждения. Следует иметь в виду, что всегда для участия в этих встречах приглашаются и представители Древних Восточных (дохалкидонских) Церквей, также являющихся членами Всемирного Совета Церквей.

Убедительным выражением подлинно братского характера взаимоотношений Русской Православной Церкви и всех других Поместных Православных Церквей явилось деятельное много-

гранное участие всей Православной Полноты в праздновании 1000-летия Крещения Руси. Значительным всеправославным событием стали Юбилейные торжества в Москве, посвященные 2000-летию Рождества Христова, освящение воссозданного Храма Христа Спасителя и чин канонизации новопрославленных Новомучеников и исповедников российских. В храме Христа Спасителя Святейший Патриарх Алексий в сослужении Предстоятелей и представителей Поместных Православных Церквей совершил Божественную литургию и чин канонизации новопрославленных Новомучеников и исповедников Российских.

На протяжении послевоенного пятидесятилетия отношения Русской Православной Церкви со всеми Поместными Православными Церквями являлись в полном смысле братскими и претворялись в жизнь всеми традиционными путями и средствами. В то же время в этих отношениях существует ряд доселе не разрешенных проблем.

Прежде всего упомяну в данной связи сложности в отношениях нашей Церкви и Константинопольского Патриархата, вызванные односторонними действиями последнего в Эстонии, которые выразились главным образом в неканоничном установлении юрисдикции Константинополя над частью православных общин этой страны, что, как известно, привело даже к приостановлению евхаристического общения двух Церквей. До сего дня Эстонская Православная Церковь в юрисдикции Московского Патриархата не имеет государственной регистрации в Эстонии. Визит Константинопольского Патриарха Варфоломея в Эстонию, прошедший в 2000 году, не привел к желаемому умиротворению и скорейшему восстановлению одинаковых прав для всех православных приходов, включая права на историческое церковное имущество. Константинопольская сторона отказалась подписать совместную декларацию глав двух православных юрисдикций в Эстонии и обсуждать предложенные инициативы, предусматривающие возвращение юридических прав на историческое церковное имущество приходам Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата, которым это имущество веками принадлежало и фактически используется в настоящее время. Таким образом, миротворческий путь Патриархом Варфоломеем и возглавляющим Константинопольскую структуру в Эстонии митрополитом Стефаносом был отвергнут. Поэтому Эстонская Православная Церковь Московского Патриархата, насчитывающая свыше 100.000 верующих, не приняла участия в каноническом общении с прибывшей в Эстонию делегацией во главе с

Патриархом Варфоломеем, считая его ответственным за раскол православного сообщества в Эстонии. В этой же связи Святейший Патриарх Московский и всея Руси не принял участия во юбилейных торжествах Константинопольского Патриархата, посвященных 2000-летию Рождества Христова.

Вызывают беспокойство контакты Священноначалия Константинопольского Патриархата с раскольническими группировками на Украине, которые используют их для создания видимости некоего признания со стороны Константинополя.

По-прежнему вызывает беспокойство и ситуация, возникшая вследствие вмешательства Румынской Православной Церкви в церковную жизнь в Молдове, что является повторением событий 1918 года, когда в условиях присоединения Бессарабии к Румынии Кишиневская епархия была без согласия Священноначалия Русской Православной Церкви включена в состав Румынской Православной Церкви, против чего решительно протестовал святитель Патриарх Тихон.

Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Поместными Православными Церквями всегда являлись приоритетом в деятельности Отдела внешних церковных сношений. Само собой разумеется, что эти взаимоотношения не всегда остаются безоблачными, но неизменно наше стремление добиваться совершенного единства всей Православной Полноты, слагаемого из братского характера нашего общения.

IV.2. Второе подразделение: межхристианские контакты

Взаимоотношения с Древними Восточными (дохалкидонскими) Церквями

Древние Восточные (дохалкидонские) Церкви в силу исторических причин со времени IV Вселенского Собора 451 года, происходившего в Халкидоне, оказались на многие века обособленными от жизни Святой Православной Церкви, но сохранили апостольское преемство и остались в доктринальном положении и церковном устройстве близкими Православию. Эти Церкви находятся в сфере особого братского внимания Русской Православной Церкви и других Поместных Православных Церквей.

Русская Православная Церковь принимает участие в диалоге с дохалкидонскими церквями на всеправославном уровне с 1961 года, сначала, в ходе неофициальных встреч, а с 1985 в официальном богословском диалоге в лице своих представите-

лей, входивших в состав Смешанной богословской комиссии. Результатом многолетних трудов по обсуждению причин и характера разделения, существующего между Православной Церковью и церквами, не принявшими определений IV Вселенского (Халкидонского) Собора, стало «Второе общее заявление и предложение Церквам» (Шамбези, Швейцария, 1990).

В отношении промежуточных итогов всеправославного диалога с дохалкидонскими церквами и выработанного в его ходе документа действует решение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 1997 года. «Рассмотрев информацию о ходе диалога между Православной и Восточными Православными Церквами (дохалкидонскими), приветствовать дух братства, взаимопонимания и общего стремления быть верными апостольскому и святоотеческому Преданию, который выражен Смешанной богословской комиссией по богословскому диалогу между Православной и Восточными Православными Церквами во «Втором общем заявлении и предложениях Церквам» (Шамбези, Швейцария, 1990). «Заявление» не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения между Православной Церковью и Восточными Православными Церквами, так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках. В этой связи выразить надежду на то, что христологические формулировки будут и далее уточняться в ходе изучения вопросов литургического, пастырского и канонического характера, а также вопросов, относящихся к восстановлению церковного общения между двумя семьями Церквей восточно-православной традиции». Исходя из вышеприведенного решения Архиерейского Собора Священным Синодом в заседании 30 марта 1999 года было принято решение продолжить богословский диалог Русской Православной Церкви с дохалкидонскими церквами на двустороннем уровне.

Двусторонний диалог с дохалкидонскими Церквами начат ныне по двум направлениям: с Армянской Апостольской Церковью (Эчмиадзин) и дохалкидонскими церквами Ближнего Востока (Коптской, Сирийской и Киликийским католикосатом Армянской Апостольской Церкви).

Двусторонние отношения Русской Православной Церкви с Армянской Апостольской Церковью, Коптской Церковью (Египет), Эфиопской Церковью, Сиро-Яковитской Церковью (Сирия), Маланкарской, Сирианской Церковью — Католикосатом Востока (Индия) носят братский характер и исполнены всестороннего плодотворного сотрудничества. Эти отношения включают обмены

визитами Предстоятелей Церквей, участие церковных делегаций в выдающихся событиях, отмечаемых Церквами, сотрудничество представителей каждой из сторон во Всемирном Совете Церквей, в церковных программах, связанных с религиозным образованием, социальной и миротворческой проблематикой.

На протяжении последних десятилетий, например, молодым чадам Древних Восточных Церквей предоставлялась возможность получения богословского образования, как правило, для дальнейшего совершения пастырского служения, в Ленинградских, ныне Санкт-Петербургских духовных академии и семинарии. В наших духовных школах представители этих Церквей имели возможность защищать магистерские и докторские диссертации.

Особый характер имеют вековые отношения Русской Православной и Армянской Апостольской Церквей, отмеченные интенсивностью и плодотворностью в рассматриваемый период. Исключительный вклад в развитие и укрепление братской дружбы двух наших Церквей внес приснопамятный Святейший Верховный Патриарх и Католикос всех армян Васкен I, занимавший Престол Святого Эчмиадзина с 1955 по 1994 годы. В духе взаимного уважения и открытости наши Церкви продолжают свои усилия в содействии достижению мирного и справедливого разрешения возникшего в последние годы армяно-азербайджанского конфликта.

Новый импульс в отношениях с Армянской Апостольской Церковью был привнесен в связи с избранием 132-м Верховным Патриархом и католикосом всех армян Святейшего Гарегина II, которое состоялось в конце 1999 года.

Взаимоотношения с Римско-Католической Церковью

Основой наших отношений с Римско-Католической Церковью было и остается осознание того факта, что мы имеем дело с Церковью, сохранившей преемство рукоположений, таинства и являющейся на сегодня крупнейшей христианской конфессией.

В первое послевоенное десятилетие наша Церковь практически не имела контактов с Римом. Это было обусловлено как внешними, политическими причинами, так и событиями внутрицерковного характера, главным из которых был, несомненно, Львовский Собор 1946 года, в результате которого перестала официально существовать в Советском Союзе Греко-Католическая Церковь, к тому времени лишенная своих иерархов и вследствие этого фактически обезглавленная. При всей неоднозначности оценок этого Собора не будем забывать того факта, что

верующие восточного обряда на Западной Украине в тогдашней сложнейшей обстановке не лишились апостольской церковной структуры.

В конце понтификата Папы Пия XII († 9 октября 1958 года), уже в 50-е годы, отношения Русской Православной и Римско-Католической Церквей стали постепенно восстанавливаться. Значительное улучшение этих отношений связано, безусловно, с тем периодом, когда кафедру Рима занял Папа Иоанн XXIII. Именно в годы понтификата этого выдающегося церковного деятеля в Римско-Католической Церкви начались глубокие перемены, приведшие к созыву II Ватиканского Собора (1962—1965 годы), который среди других важных для католической стороны решений принял Постановление «Об экуменизме», в котором Православная Церковь была впервые названа Церковью-сестрой. Наблюдатели от Русской Православной Церкви присутствовали на всех сессиях этого Собора вместе с представителями ряда других Православных и инославных Церквей. Ко второй половине 60-х годов относится и начало общеправославно-католического диалога, начавшегося со встречи Патриарха Константинопольского Афинагора I с Папой Павлом VI в 1964 году в Иерусалиме и взаимного снятия анафем.

В 1960 году был создан Папский Секретариат, ныне Совет, по содействию христианскому единству. Его Председателем был назначен кардинал Августин Беа, Секретарем — монсиньор Иоанн Виллебрандс, впоследствии кардинал и Председатель Секретариата. Между Секретариатом по содействию христианскому единству и нашим Отделом внешних церковных сношений установились добрые деловые отношения, получившие затем благоприятное развитие.

Инициатива проведения первых двусторонних собеседований между Русской Православной и Римско-Католической Церквями принадлежала кардиналу Иоанну Виллебрандсу и митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму. Идея начать двусторонний богословский диалог была высказана во время встречи между ними в 1966 году. Первые богословские собеседования состоялись в 1967 году в Ленинградской духовной академии, их темой стала социальная мысль Римско-Католической Церкви начиная с конца XIX века и до II Ватиканского Собора. За последующие 20 лет состоялось еще 5 богословских собеседований.

Параллельно с диалогом Русской Православной и Римско-Католической Церквей подготавливался и начался общеправослав-

но-католический диалог, в установлении которого наша Церковь принимала деятельное участие. Основными темами этого диалога стали: в Мюнхене в 1982 году — «Тайна Церкви и Евхаристия в свете тайны Святой Троицы», в Бари в 1986 году — «Вера, таинства и единство Церкви», в Новом Валааме в 1988 году — «Таинство священства в структуре таинств Церкви» и в Баламанде в 1993 году — «Уния как способ объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем».

Развивалось наше сотрудничество с Римско-Католической Церковью в области миротворчества. В период с 1974 по 1990 годы успешно осуществлялся диалог с международной католической организацией «Пакс Кристи Интернейшнл», с которой было проведено восемь двусторонних собеседований, посвященных обсуждению вопросов, связанных с отношением Церкви к политике, межнациональным конфликтам, проблемам разоружения, прав человека. Успешно развивался и наш диалог с Германской епископской конференцией, темами которого были миротворческое и социальное служение Церкви в современном мире. Следует отметить активное участие и поддержку этого диалога со стороны Регенсбургского института Восточных Церквей.

К нашей скорби, в начале 90-х годов отношения между Русской Православной и Римско-Католической Церквами осложнились в связи с обострением обстановки в Западной Украине, где легализация и возрождение Греко-Католической Церкви сопровождались многочисленными актами насилия в отношении православных; при этом местные власти, как правило, занимали откровенно проуниатскую позицию. Некоторые шаги Римско-Католической Церкви в России, в частности, учреждение Апостольских Администратур для католиков в Москве и Новосибирске без какой-либо консультации со Священноначалием Православной Церкви, — также не способствовали укреплению братских отношений между нами.

Однако связи между Церквами не прерывались и после 1990 года, хотя богословский диалог между нами православной стороной был приостановлен. Встречи, происходившие в Москве в 1990 году, в Женеве в 1992 и в 1994 годах, были посвящены в основном проблемам унии и католической миссии в России, носившей в определенной степени прозелитический характер. Стороны пришли к согласию о том, что все конфликты на местах должны разрешаться сторонами в процессе переговоров, что до сознания масс верующих важно более полно донести смысл Баламандских соглашений 1993 года, говорящих, что «уния не может

служить моделью для единства Церквей ни в настоящем, ни в будущем». В Женеве также была достигнута договоренность о том, что «апостольские администраторы должны иметь консультации с православными епископами до претворения в жизнь пастырских проектов, таких, как создание католических приходов и других учреждений Католической Церкви». В дальнейшем двусторонние переговоры стали регулярными: они проходили в 1995 году в Москве, в 1996 году в Риме и в 1999 году снова в Москве. Православную делегацию на этих собеседованиях, начиная с 1990 года, возглавляет митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, католическую — кардинал Эдвард Кассиди, бывший до недавнего времени Председателем Папского Совета по содействию единству христиан. Вначале казалось, что эти собеседования приносят свои положительные плоды: если в начале 90-х годов некоторые деятели Римско-Католической Церкви были склонны рассматривать Россию как «духовную пустыню» и «миссионерскую территорию», то с течением времени этот взгляд стал явно эволюционировать в сторону признания первостепенной роли Православия в духовном просвещении российского народа, что нашло свое выражение в программном документе комиссии «Про Руссия», в апостольском послании Папы Иоанна Павла II «Свет с Востока» и энциклике «Да будут все едино». Но на практике все договоренности продолжали оставаться только на бумаге. Это касается обеих обсуждавшихся на данных встречах главных тем — ситуации притеснения православных на Украине и деятельности католиков на канонической территории нашей Церкви.

В настоящее время можно говорить о печальном откате наших отношений с Римско-Католической Церковью ко временам взаимного отчуждения, которое, казалось, исчезло после Второго Ватиканского собора. Причем, это можно сказать как об общеправославном уровне отношений с католиками, так и о наших двусторонних связях.

В первом случае о подобной тенденции красноречиво свидетельствует неудача очередного пленарного заседания Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической и Православной Церквями, проходившей в июле 2000 года в г. Балтиморе (США), на которой представители Ватикана и различных Поместных Православных Церквей, в том числе и Московского Патриархата, пытались определить экклезиологический статус Униатских Церквей.

Признаки тенденции общего ужесточения отношения официального Ватикана к Православию можно встретить в таких вы-

пущенных в прошлом году документах, как декларация «Доминус Иезус» и полуконфиденциальное послание кардинала И. Ратцингера главам епископских конференций РКЦ «Письмо о выражении "Церкви-сестры"».

Что касается двусторонних отношений с Католической Церковью, то их новый кризис был вызван планами Папы посетить Украину в июне 2001 года без согласия единственной канонической Православной Церкви в этой стране — Украинской Православной Церкви Московского Патриархата.

Отношения с протестантскими Церквями

В послевоенные годы наша Церковь постепенно, шаг за шагом, начала восстанавливать традиционные взаимоотношения с протестантским миром, прежде всего с Церквями, с которыми она уже имела добрые связи в дореволюционное время — Церковью Англии, Епископальной Церковью в США и другими Церквями Англиканского коммуниона, со Старокатолическими Церквями. В таком же братском духе наша Церковь позже развивала диалог с Церквями лютеранской традиции в Германии и Финляндии, с реформатами Венгрии и Соединенных Штатов Америки, с Церковью Братьев в США.

Православные всегда отдавали себе отчет в сложности достижения христианского единства. Разность позиций между православными и протестантскими Церквями в основных доктринальных вопросах и в традициях определяет диалог скорее как возможность прояснить точки зрения разных Церквей по этим вопросам. Смиренная братская любовь христиан друг к другу в Господе нашем Иисусе Христе, надежда на Его милость и вера в неисповедимую и благую волю укрепляет православных в их решимости следовать по пути диалога, порой исполненного, казалось бы, непреодолимыми трудностями. И что бы ни происходило в переменчивом мире, православные стремятся удерживать разделения на основе традиции Древней неразделенной Церкви и верности истине Христовой, хранимой Святым Православием.

Диалоги с христианскими Церквями имеют и другую, недоктринальную сторону, а именно: следование за Христом Иисусом как «Господом мира» (Рим. 15:33) и возглашение мира ближним и дальним (Еф. 2:17). Эта сторона межхристианских отношений была особенно важна как в годы «холодной войны», так и сегодня, в обстановке межнациональных конфликтов и локальных войн.

Так же чрезвычайно важной задачей для всех христиан сегодня является содействие возвышению Духа Христова в людях, их нравственному возрождению в современном секулярном обществе, которое с необычайной быстротой утрачивает духовные и нравственные ценности, заменяя их суррогатами так называемой «массовой культуры» или опасными для духовной жизни людей представлениями псевдорелигиозных сект и культов.

Первым в ряду регулярных официальных диалогов были собеседования с Церковью Англии, проходившие в 1956 году в Москве. Тогда же, в самом начале 50-х годов, возобновились активная переписка между представителями нашей Церкви и Старокатолической Церковью, обмен визитами, присутствие представителей двух Церквей на ответственных событиях церковной жизни друг друга. Хотя богословский диалог на двусторонней основе, который велся между православными и старокатоликами в дореволюционное время, возобновлен не был, Русская Православная Церковь стала членом Смешанной богословской комиссии по православно-старокатолическому диалогу, начавшему свою работу в 1975 году и завершившемуся рассмотрением основных тем в 1989 году.

В послевоенный период постепенно начали складываться добрые отношения между Русской Православной и Евангелической Церковью в Германии. Важнейшей стороной этих отношений было служение примирению (2 Кор. 5:18—19) народов двух наших стран, еще недавно разделенных жестокой кровопролитной войной. Тогда же немецкой стороной было предложено начать богословский диалог между представителями двух Церквей, что свидетельствовало о стремлении немецких христиан установить более тесные отношения с православными в СССР и явилось признанием научных возможностей Русской Церкви. Первые богословские собеседования состоялись в 1959 году под названием «Арнольдсхайн». Впоследствии подобных встреч было двенадцать.

В 1963 году установились многолетние отношения взаимопонимания и сотрудничества с Церковью Братьев в США, в 1973 году — с Церковью Учеников Христа, ознаменованные богословским диалогом.

В 70-е годы открылась новая серия богословских диалогов: в 1970 году — с Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии, который успешно продолжается до сегодняшнего дня; в 1974 году — с Союзом Евангелических Церквей в ГДР, объединившийся после воссоединения Германии с диалогом «Арнольдсхайн» и носящий ныне наименование «Бад-Урах»; в 1977 году —

с Епископальной Церковью в США. Темы диалога были посвящены рассмотрению понимания каждой Церковью Святых Таинств, Священного Предания, епископского служения и служения мирян, других богословских и доктринальных вопросов, а также проблем примирения в разделенном мире и ответственности христиан за мир.

Развитие отношений нашей Церкви с протестантскими Церквями в новых социально-политических условиях последних лет диктует необходимость тщательно разрабатывать новые подходы к этой сфере деятельности Отдела. Задачей последних лет, в условиях полной свободы, было формирование такой позиции по отношению к протестантским Церквям, которая сохранила бы положительный опыт прежних отношений и включила бы новые возможности в их развитие.

При этом главным в нашей работе должно быть верное понимание задач межконфессионального диалога — стремления к единству христианского мира, заповеданного Господом нашим Иисусом Христом. В то же время перед нами стоит задача объяснять значение и цель наших двусторонних связей с протестантскими Церквями, нашего отношения к экуменическому движению. Мы должны быть внимательными к обращаемым к нам советам и справедливой критике.

В этой связи необходимо отметить два фактора, существенно осложнившие церковные контакты с протестантами. Во-первых, введение практически всеми протестантскими Церквями женского священства. В результате этого события резко ослабили наши многолетние взаимоотношения с Церковью Англии. Менее активной стала работа Координационного комитета по сотрудничеству между нашими Церквями. Второй фактор — продолжающаяся прозелитическая работа в России и странах СНГ со стороны отдельных сильных протестантских Церквей, вызывающая конфликты на местах и порождающая смуту в умах и душах людей. Вследствие этого были фактически прекращены отношения между нашей Церковью и Объединенной Методистской Церковью в США, в результате прозелитической деятельности которой в России возникла Российская Методистская Церковь. Продолжается прозелитическая активность пресвитерианских и методистских Церквей из Южной Кореи и некоторых других. Такое положение дискредитирует саму идею христианского сближения и тем более нетерпимо в отношениях между Церквями, являющимися членами Всемирного Совета Церквей, решительно осуждающего прозелитизм.

В то же время не только не прекращается, а продолжает развиваться сотрудничество с теми протестантскими Церквями, которые видят силу христианства во взаимной помощи и любви. Эти Церкви не посягают на паству Православной Церкви, а помогают нам в деле возрождения церковной жизни во всей ее полноте.

Для этой цели были созданы и успешно работают координационные комитеты по сотрудничеству с Епископальной Церковью в США, с Церковью Норвегии. Успешно развивается сотрудничество с Евангелической Церковью в Германии. В рамках комитетов и на основе взаимных договоренностей осуществляются медицинские, сельскохозяйственные, образовательные, строительные проекты, организуются взаимные встречи и посещения. Уже трижды проходили встречи богословов нашей Церкви и Епископальной Церкви в США. Темы встреч также были приближены к церковной жизни, поскольку пришло осознание, что богословский диалог немыслим без соприкосновения с жизнью Церкви — в богослужении, душепопечении, преподавании веры, диаконии.

Тему последнего собеседования с богословами Евангелической Церкви в Германии, которое проходило в Минске в 1998 году, — «Церковь, народ, государство в Европе» — также можно назвать церковно-практической. Достижение взаимопонимания в подобных диалогах может уберечь наших верующих от прозелитизма со стороны отдельных протестантских конфессий.

В целом мы убеждены, что решение двух важнейших задач, стоящих перед нашей Церковью — борьба с прозелитизмом и развитие социального служения — может быть наиболее успешным только в сотрудничестве с христианами других конфессий. Именно по этим направлениям Отдел и строит свою работу в сфере контактов с протестантским миром.

Отношение к «новым религиозным движениям» и сектам

Одним из направлений деятельности Отдела внешних церковных сношений с конца 80-х годов стало изучение феномена новых религиозных движений в России. Отдел первым из Синодальных учреждений Русской Православной Церкви соприкоснулся в своей работе с деятельностью сект и оккультных групп и по настоящее время продолжает заниматься изучением этого псевдорелигиозного явления.

За последние годы в Отделе был собран большой информационный материал об учениях и деятельности парарелигиозных групп,

на основании чего были подготовлены соответствующие постановления Синода и Определение Архиерейского Собора 1994 года.

Кроме того, сотрудники Отдела принимали участие в семинарах и научных конференциях, посвященных данной проблеме, как у нас в России, так и за рубежом. Среди них — семинар «Сектантские движения корейского происхождения в России», организованный Отделом совместно с Национальным Советом Церквей Кореи (ноябрь 1994 года), который свидетельствовал об эффективности общехристианской работы в борьбе с этим опасным для духовного и физического здоровья явлением. Ежегодно сотрудники Отдела активно участвуют в общеправославных конференциях, посвященных деятельности сект и культов, которые организует Элладская Церковь.

Достоверная информация по новым религиозным движениям необходима как для пастырской и апологетической работы, так и для церковных учреждений всех уровней, вовлеченных в разработку инструкций к законодательству по правовому регулированию или консультирующих органы власти. Поэтому в Отделе в целях восполнения недостатка информации по сектам и оккультным группам ведется постоянная работа по пополнению банка данных об их распространении и деятельности.

Взаимоотношения с международными христианскими организациями. Всемирный Совет Церквей

Когда в 1948 году наша Церковь получила приглашение на I Ассамблею Всемирного Совета Церквей в Амстердаме, то по соображениям блага Церкви и верующего народа, по причине серьезных изменений нашего положения и под давлением холодной войны, мы вынуждены были отклонить приглашение, с обусловленными временем формулировками о мотивах нашего неучастия. Однако Московское совещание глав Поместных Православных Церквей 1948 года не было окончательным разрывом с экуменическим движением. Наша Церковь внимательно следила за развитием и внутренней эволюцией ВСЦ, была в контакте и переписке с богословами и экуменическими деятелями русского зарубежья, с Православными Церквями-Сестрами — членами ВСЦ.

Формированию в нашей Церкви положительного отношения к ВСЦ способствовала и его эволюция от прежней прозападной и про-протестантской односторонности в направлении сбалансированных и объективных отношений между Западом и Востоком. К тому же в богословском плане Совет стал уделять много

внимания разработке нового, тринитарного Базиса, более ясному определению единства Церкви в вере и основах канонического устройства, инициировал глубокое изучение вопросов церковного предания и церковной кафоличности. Это позволило нашей Церкви пойти навстречу пожеланиям Православных Церквей, бывших уже членами ВСЦ, и обсудить вопрос о нашем членстве.

Возвращаясь к прерванной историческими невзгодами святой миссии выдающихся церковных деятелей XIX — начала XX века, в 1961 году на III Ассамблее ВСЦ в Нью-Дели наша Церковь стала членом ВСЦ вместе со всеми Православными Церквами-Сестрами. Еще ранее она стала одним из основателей Конференции Европейских Церквей. Членство в ВСЦ, диалоги и сотрудничество со всем христианским миром не только были формой свидетельства о Православии и проявлением нашего служения делу примирения между людьми, но и давали нам уверенность в солидарности и поддержке всемирного христианского братства.

По всем имеющимся у нас данным, можно утверждать, что решения нашей Церкви в 1948 году об отклонении приглашения на Ассамблею в Амстердаме и в 1961 году о вступлении во ВСЦ были правильными решениями, продиктованными обстоятельствами того времени и заботой о благе нашей Церкви. В обоих случаях эти решения были полезны и необходимы для нашей Церкви и ее верующего народа.

Оценивая опыт нашего 40-летнего членства в ВСЦ, можно констатировать, что достижениями общеправославного свидетельства и нашего участия в этой организации являются, по крайней мере, Торонтская декларация, новый тринитарный Базис ВСЦ, заявление Нью-Дели о единстве, Лимские документы о Крещении, Евхаристии и Священстве.

Так, в Торонтской декларации (1950 год), составленной в основном православными богословами, в частности, говорится, что Всемирный Совет Церквей не является Церковью и никогда не станет «Сверх-Церковью», не имеет никакой власти в отношении Церквей-членов, не имеет права и не может давать указания Церквам или действовать от их имени. Весь авторитет Совета зависит от свободного принятия его действий Церквами, если они найдут это правильным и полезным для себя. Членство во Всемирном Совете Церквей ни в чем не может нанести ущерб полноте догматического вероучения Церквей-членов, их экклезиологическому самосознанию и каноническому устройству. Всемирный Совет Церквей не может быть инструментом какого-либо одного вероисповедания, какого-либо одного конфес-

сионального богословского направления или школы. Церкви-члены должны уважать друг друга, помогать друг другу и воздерживаться от действий, наносящих ущерб другим Церквам-членам. На практике это означало осуждение прозелитизма и обязательство отказа от него. Русская Церковь с удовлетворением восприняла гарантии, данные православным в Торонтской декларации, ибо это был значительный шаг со стороны ВСЦ в сторону нашей Церкви, во многом ответивший на критику Московского совещания 1948 года.

Несомненным успехом явилась V Всемирная Конференция «Веры и церковного устройства» в 1993 году в Сантьяго (Испания). Решения конференции о необходимости сосредоточиться на вопросах экклезиологии, на исповедании апостольской веры, на обязательности для всех Никео-Цареградского символа веры (без филиокве), на единстве в понимании апостольского Предания и апостольского преемства, на необходимости осуждения прозелитизма во всех его видах — встретили одобрение Православных Церквей и могут рассматриваться как определенный результат православного участия и свидетельства в ВСЦ.

Одновременно новые процессы внутреннего развития и внешней эволюции ВСЦ дают основание для нашей озабоченности и беспокойства.

Опасностью для ВСЦ в настоящее время является тенденция к расширению «безбрежного» экуменизма, вбирающего в себя все новые и новые направления многочисленных межхристианских, межрелигиозных и общественных движений и групп с их общечеловеческими интересами, с их специфическими вопросами и программами. Преувеличенный акцент на социальной деятельности может привести к отклонению ВСЦ от его основного призвания — быть Советом Церквей — и превратить его в международную организацию секулярного типа, где приоритетами станут только вопросы прав человека, социальной справедливости, всемирного единства, безопасности, защиты творения, а задача достижения единства в вере невольно может быть отодвинута на второй план.

Вызовом для православных участников Совета является также стремление некоторых экуменических деятелей максимально расширять межрелигиозные связи ради достижения взаимопонимания по общечеловеческим проблемам на мировом уровне. Желание «включить» в употребление ряда протестантских церквей элементы языческой культуры, без должного внимания к тем ее частям, которые могут существенно исказить

традиционное христианское мирозерцание, негативно отзываясь на ходе межхристианского диалога, особенно если стремление сблизиться с иными религиозными течениями накладывает на христианскую духовность отпечаток синкретизма, религиозного релятивизма и теплохладности в отношении к вере Церкви, ее проповеди о Христе как единственной надежде мира на спасение и Самой воплощенной Истине.

В последние годы много говорилось о тех искажениях в нравственной сфере, которые стали свойственными некоторым протестантским деноминациям. Часто, негативные явления в этой области напрямую связываются с ВСЦ, однако нужно иметь в виду, что не Совет был инициатором этих нововведений, о которых мы здесь не будем говорить подробно. Правда в том, что все то, что зарождается в отдельных христианских сообществах, становится видимым на встречах Совета. Недопустимым является пропагандирование или навязывание со стороны структуры ВСЦ каких-либо взглядов, несовместимых с церковным Преданием. Важно также постоянно следить за тем, чтобы несовместимые с христианской этикой идеи не входили в состав решений, принимаемых большинством голосов, особенно в ситуации, когда Православные Церкви составляют в ВСЦ меньшинство, если не по численности верующих, то по числу своего представительства.

В этой связи нельзя не упомянуть о том переломе, который произошел внутри ВСЦ после известной межправославной встрече в Салониках в 1998 году накануне VIII Ассамблеи ВСЦ в Хараре, Зимбабве. Выход из состава Совета Грузинской и Болгарской Православных Церквей, принципиальное несогласие нашей Церкви с ситуацией, сложившейся в Совете, побудил другие Поместные Церкви открыто и решительно высказаться против негативных факторов, мешающих нормальному течению межхристианского диалога внутри ВСЦ и отдаляющих святую цель единства христиан в Единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Среди таких факторов были поименованы следующие: практика интеркоммуниона (межконфессионального причащения), внедрение т.н. инклюзивного языка в Священное Писание и молитву, рукоположение женщин, защита прав сексуальных меньшинств, синкретизм. Заявив, что прежние формы членства в Совете больше не могут удовлетворять православных, участники встречи призвали к созданию специальной комиссии при ВСЦ, которая бы рассматривала вопросы, связанные с участием Православных Церквей в этой организации и представила бы адекватные сложности положения предложения.

Такая комиссия, созданная на Ассамблее в Хараре начала работу в 1999 году и, хотя и не без трудностей, но достигает определенных положительных результатов, которые будут обсуждаться на Центральном Комитете ВСЦ в 2002 году.

Отдел внешних церковных связей не просто наблюдает за происходящим в Совете, он занимает активную критическую, и в то же время конструктивную позицию, направленную не на разрушение Совета, не на выход из диалога на международном уровне, а на поддержку всего лучшего, что было в его истории и трансформацию нынешнего ВСЦ в такой орган, который бы максимально отвечал интересам христианского единства в соответствии с Божественным Откровением и Преданием Христовой Церкви.

Естественно, в ВСЦ должно быть место развитию христианской солидарности и диаконическому служению ради всесторонней помощи, страждущим от голода, нищеты, войн и болезней, всех тех о которых Церковь Христова непрестанно молится за Божественной литургией. И нужно отдать должное нашим братьям и сестрам — христианам на Западе, которые очень многое делают для служения ближнему и опыт которых в оказании социальной помощи является ценным примером для всех нас. Важно, еще раз подчеркну, чтобы все доброе и весь накопленный положительный опыт общения в рамках ВСЦ сохранялся и приумножался, а то, что мешает нам на пути ко Христу и друг к другу, должно устраняться с подобающими мудростью и постоянством.

Однако вышеупомянутые сложности не дают право закрывать глаза на то положительное, что связано с нашим членством в ВСЦ в прошлом, настоящем и предполагаемом будущем. Об этом здесь следует сказать особо.

Одним из приоритетных направлений контактов Русской Православной Церкви с ВСЦ оставалось сотрудничество в IV программной единице «Обмен и служение» — в новой структуре — группа региональных отношений. Особое внимание в программах единицы уделялось обучению церковных работников в странах Восточной и Центральной Европы работе с проектами, менеджменту в области социальной церковной работы, иностранным языкам, повышению квалификации руководящих церковных работников, а также укреплению диаконической инфраструктуры на местах. Особой темой стала работа с детьми, особенно с беспризорниками и защита прав работающих детей, а также защита прав женщин. В рамках работы IV единицы была созда-

на Европейская региональная встреча партнеров, в качестве механизма в системе экуменического разделения ресурсов. Участниками ЕРВП являются представители Круглых столов и сотрудники европейских отделов международных агентств, работающих в Восточной Европе. Продолжалось сотрудничество с бюро ВСЦ по Восточной Европе в Белостоке (Польша), в задачу которого входит координация деятельности Круглых столов в Восточной Европе и странах СНГ. В частности, в Белостоке (Польша) для стран СНГ была организована серия семинаров по подготовке руководителей и обучению менеджменту, в которых приняли участие и представители РПЦ, а также ряд координационных встреч Круглых столов СНГ. В Румынии и Чехии прошли курсы английского языка для церковных работников. В целом, следует отметить, что за последние годы восточноевропейским бюро ВСЦ и IV единицей ВСЦ проделана большая работа по поддержке диаконических структур в церквях Восточной Европы и СНГ, способствовавшая развитию диаконии на приходском и региональном уровне, а также межхристианского сотрудничества в этой области.

Русская Православная Церковь продолжала развивать сотрудничество с международной христианской организацией «Церкви в совместном действии», созданной для координации помощи в чрезвычайных ситуациях. Примером успешного сотрудничества являются программы многоплановой гуманитарной помощи пострадавшим в результате первого и второго чеченского конфликта (1995—1999 и 1999—2000 годов), осуществлявшиеся на территории Чечни, Дагестана, Северной Осетии, Ингушетии, Ставропольского края; помощь пострадавшим во время наводнения в Таджикистане (1998 год), благотворительные столовые для детей из неимущих семей в четырех городах РФ (февраль-октябрь 1999 года); программа помощи перемещенным лицам из Косова в Сербии. Участие Русской Православной Церкви в программе АСТ явилось первым опытом ее полномасштабного участия в реализации крупных проектов помощи пострадавшим в экстренных ситуациях. Этот весьма ценный опыт организации работы в чрезвычайных ситуациях может в дальнейшем послужить основой для создания церковной инфраструктуры для работы в этом направлении и для участия в соответствующих международных проектах в будущем.

В 1992 году по инициативе Всемирного Совета Церквей и Русской Православной Церкви был создан Круглый стол по религиозному образованию и диаконии. Это форум, в котором на партнерских принципах принимают участие зарубежные парт-

неры — ВСЦ, агентства межцерковной помощи — и российские участники — Русская Православная Церковь в лице церковных организации, учреждений и инициатив самого различного уровня, представленных священноначалием, клириками и мирянами. Через Круглый стол осуществляется помощь развитию религиозного образованию и диаконии в России на основе конкретных программ и проектов. Круглый стол является первым такого рода опытом сотрудничества РПЦ, ВСЦ и зарубежных агентств межцерковной помощи, ярким актом христианской солидарности с нашей Церковью в нелегкий период ее истории.

За истекшее время Круглый стол осуществлял либо координировал ряд церковно-социальных и образовательных программ. В их числе издательские проекты: составление и издание новых учебных пособий для духовных школ по различным дисциплинам (11 одно- и многотомных изданий общим тиражом 118.500 экз.); разработка пособий для преподавателей воскресных школ и гимназий, православных детских садов, книги и мозаики для детей; журнал-обозрение «Христианская благотворительность» (выпуск 1) и др.

Все эти издания распространялась по епархиям, монастырям, духовным школам РПЦ, братствам и сестричествам, синодальным отделам Московского Патриархата, московским храмам.

В образовательное направление работы Круглого стола входит ряд различных программ, направленных на развитие православного образования и воспитания, начиная от детского сада, воскресной школы и до духовной академии либо богословского факультета вуза.

Помимо религиозного образования, в число приоритетов Круглого стола включено развитие диаконии — проектов, связанных с деятельностью православных братств и сестричеств, большинство которых ориентировано на малообеспеченные слои населения. В их число, например, входят следующие:

— распределение гуманитарной помощи, поступавшей от различных организаций: детских рождественских подарков, постельных принадлежностей, одеял и прочее — для малоимущих и беженцев по диаконическим инициативам, монастырям, приходам, занимающимся социальным служением, духовным школам и прочее, отдельная акция помощи была организована для жертв терактов осенью 1999 года;

— весной 1999 года был осуществлен проект помощи сельскохозяйственным инициативам нескольких православных сестричеств/монастырей, посевы которых погибли во время заморозков;

— программы по развитию патронажа, в частности, содействие долгосрочному проекту Свято-Димитриевского сестричества (Москва) по организации обучения патронажу. В него входят краткие и долгосрочные курсы патронажа для представителей православных сестричеств и братств, составление учебной программы и учебников по патронажу, в частности пособия «Основы ухода за больными на дому», «О пролежнях», «Основы медико-социальной реабилитации», «Очерки по истории общин сестер милосердия» и др. В рамках этого проекта 26.07—06.08.1999 года прошла практическая конференция «Актуальные проблемы ухода за больными на дому и в стационаре и значение патронажных служб в их решении», в которой приняли участие 78 человек из России, Белоруссии и Украины. По результатам конференции выпущен сборник материалов, предназначенный для церковных работников, занимающихся патронажем;

— на базе Марфо-Мариинского сестричества сестер милосердия (Москва) осуществлен проект обучения патронажу, направленный на развитие соответствующей образовательной базы в Русской Православной Церкви и обеспечение учебными пособиями. В рамках этого проекта диаконы из Общества св. ап. Павла (Дания) прочли месячный курс лекций по патронажу в Марфо-Мариинском и Свято-Димитриевском сестричестве, был подготовлен учебный видеофильм по уходу за лежащими больными, выпущено пособие «Уход и патронаж».

Круглый стол регулярно издает на русском и английском языках информационный бюллетень, а также поддерживает свой интернет-сайт.

За истекший период продолжали развиваться контакты с зарубежными агентствами межцерковной помощи. Следует отметить, что активное сотрудничество с этой категорией партнеров началось сравнительно недавно — в начале 90-х годов; и если в первой половине истекшего десятилетия на фоне общего оживления интереса к России агентства с большой готовностью принимали предложения о сотрудничестве, то в последние годы привлечение зарубежных спонсорских средств происходило более сложно. Тем не менее, благодаря накопленному опыту сотрудничества, повысившемуся качеству церковных проектов успешно развивались контакты с Дiakонической Службой Германии, Венгерской межцерковной помощью. Финской церковной помощью и рядом других европейских и американских агентств.

Одним из крупнейших партнеров Русской Православной Церкви является Дiakоническая служба ЕЦГ, которая поддержи-

валяет большое число социальных проектов приходов, братств, сестричеств и монастырей РПЦ. В 1997 году при поддержке ДС в Санкт-Петербурге прошел международный конгресс по мобильной работе с молодежью и проблемам беспризорников, по результатам которого была начата широкая программа обучения и повышения квалификации работающих с молодежью церковных и светских представителей. При поддержке же ДС в 1997 и 1998 годах соответственно немецким телевидением были сняты фильмы о работе с беспризорниками и с детьми-инвалидами в России, а в декабре 1999 в Германии состоялась конференция «Милосердие и благотворительность», организованная ДС для стран СНГ.

В 1998 году Русская Православная Церковь вступила в Европейскую федерацию по диаконии — Евродиаконию, став ее первой православной Церковью-участницей. Участие в работе этого объединения европейских диаконических организаций и агентств позволяет РПЦ свидетельствовать о православном понимании церковного социального служения, способствуя лучшему пониманию инославными жизни и учения нашей Церкви, налаживанию контактов между диаконическими инициативами в различных странах и церквях. Вместе с тем мы имеем возможность лучше изучать динамику социального развития в Европе, особенно в странах ЕС, и содействовать более адекватному отражению и учету интересов восточноевропейских стран и при формировании социально политики ЕС.

Конференция Европейских Церквей

Конференция Европейских Церквей была учреждена в январе 1959 года при поддержке видных деятелей многих Церквей Европы, включая Русскую Православную Церковь. Создание КЕЦ имело особо важное значение в период, когда были еще свежи раны II Мировой войны и когда бурно набирала силу «холодная война», а Европа пребывала в противостоянии и разделении. В противовес этому европейское христианство провозгласило своей целью заповеданное Христом Спасителем единство и поставило целью устройство жизни народов Европы в мире и справедливости, в добром взаимопольном сотрудничестве.

На протяжении 28 лет трудился в Конференции Европейских Церквей епископ, затем архиепископ и митрополит Таллинский и Эстонский, с сентября 1986 года Ленинградский и Новгородский Алексей, избранный 7 июня 1990 года Патриархом Московским и всея Руси. В 1964 году Владыка Алексей занял

пост Президента КЕЦ, и на каждой следующей Генеральной Ассамблее он переизбирался в этой должности. С марта 1987 года митрополит Алексей — Председатель Президиума и СовеЩательного Комитета КЕЦ.

С 1959 года КЕЦ имела одиннадцать Генеральных Ассамблей, последняя из которых была в Граце, Австрия, в июне 1997 года под девизом «Примирение — дар Божий и источник новой жизни». В настоящее время КЕЦ насчитывает 123 Церкви православного, англиканского, старокатолического, лютеранского, евангелического, реформатского, баптистского и других исповеданий, а также 25 ассоциированных организаций из стран Европы.

В тесном сотрудничестве с КЕЦ находится римо-католический Совет Епископских Конференций Европы (СЕКЕ). Именно это сотрудничество позволило провести в 1989 году Первую Европейскую екуменическую ассамблею в Базеле, ставшую поистине всехристианским форумом Европы.

Последующие Ассамблея в Граце в 1997 году и Европейская екуменическая встреча церковных лидеров и молодежи в Страсбурге в 2001 году также стали заметными событиями в истории развития христианских связей и примирения между народами и Церквями на континенте.

Конференция Европейских Церквей активно включена в общественные процессы, в том числе в служение примирения. В семидесятые годы КЕЦ выступила в поддержку Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе (ныне — Организация по безопасности и сотрудничеству в Европе). Сопроводив молитвой и соучастием работу Хельсинкского Совещания, КЕЦ приветствовала принятие его Заключительного акта и одобрила его содержание, а впоследствии предприняла усилия для претворения его в жизнь. КЕЦ неоднократно прилагала усилия для содействия мирному урегулированию внутренних и международных конфликтов. Особое место в этой связи заняла забота о прекращении конфликта в бывшей СФРЮ.

КЕЦ осуществляет несколько программ по таким важным направлениям, как богословие и служение, права человека, которая была создана в рамках Хельсинского Заключительного Акта СБСЕ (ОБСЕ) и совместно с Канадским Советом Церквей и Национальным Советом Церквей Христа в США. Деятельность КЕЦ сейчас включает программу «Ислам в Европе» (совместно с СЕКЕ), программу по беженцам и ищущим убежища. В рамках европейских встреч рассматриваются такие вопросы, как история разделения и вражды между Церквями, отношения меж-

ду Церковью и государством, Церковью и культурой, ситуация существования Церквей большинства и меньшинства, древних и сравнительно новых церквей, меняющаяся с годами международная ситуация. Ассамблея 1997 года одобрила интеграцию КЕЦ и Европейской Экуменической Комиссией «Церковь и Общество», с представительствами в Брюсселе и Страсбурге. Этот шаг облегчил церковное взаимодействие с европейскими политическими институтами. Конференция поддерживает тесное сотрудничество со Всемирным Советом Церквей, особенно в таких областях, как вера и церковное устройство, всемирная миссия и евангелизация, межцерковная помощь и права человека. Развивается также и сотрудничество с другими региональными организациями, особенно с Ближневосточным Советом Церквей и Всеафриканской Конференцией Церквей. Существуют тесные взаимоотношения с европейскими Национальными Советами Церквей.

Подобно Всемирному Совету Церквей, в КЕЦ имеют место негативные тенденции, связанные с изменениями, произошедшими за последние десятилетия в ряде Церквей протестантской традиции. Однако, не смотря на остроту противоречий, приводящих подчас к жестким заявлениям и протестам со стороны православных участников, общность европейской истории и культуры позволяет надеяться на то, что свидетельство нашей Церкви будет оказывать существенное влияние на определение приоритетов в христианском сотрудничестве в Европе.

Национальный Совет Церквей Христа в США

Национальный Совет Церквей Христа в США был образован в 1950 году и объединяет в себе 36 Церкви-члена, среди которых — округ Патриарших приходов Русской Православной Церкви в Америке.

Русская Православная Церковь поддерживала регулярные контакты с НСЦХ в США начиная с июня 1955 года. В марте 1956 года состоялся первый официальный визит в Русскую Православную Церковь делегации НСЦХ. В том же году состоялся и ответный визит делегации Русской Православной Церкви. В дальнейшем НСЦХ и Русская Православная Церковь каждые десять лет осуществляли так называемые декадные обмены делегациями, включавшими высоких руководящих лиц, клириков и мирян. Эти визиты включали собеседования по богословским, миротворческим и другим вопросам. Подводились

итоги сотрудничества за истекшее десятилетие и обсуждались планы на следующую декаду.

Регулярные контакты с НСЦХ осуществлялись также посредством взаимных визитов руководящих лиц этого Совета и Русской Православной Церкви, проведения консультаций и конференций, присутствия на важных мероприятиях церковного характера в США и в СССР, а затем в России.

В настоящее время программа сотрудничества между Русской Церковью и НСЦХ включает ряд совместных проектов в сфере богословского и религиозного образования, миротворчества, медицинского сотрудничества, социального служения и благотворительности, сельскохозяйственного развития, молодежного обмена и межцерковного диалога в области миссии Церкви.

Одной из форм этого сотрудничества являются также регулярные визиты в нашу страну делегаций представителей церквей США с целью знакомства с нашей церковной жизнью и традициями. В частности доброй традицией стали так называемые семинары-путешествия, в ходе которых церковные работники из США имеют возможность посетить ряд епархий РПЦ, познакомиться с жизнью нашей Церкви.

Другие межхристианские организации

Разумеется, наш Отдел, как Синодальный орган, на который, в частности, возложено установление и развитие братских отношений с международными и национальными межхристианскими организациями, не ограничивается в своей деятельности сотрудничеством с ВСЦ, КЕЦ и НСЦХ в США. Наши деловые связи распространяются на Экуменический совет молодежи Европы, Христианскую Конференцию Азии, Ближневосточный Совет Церквей, Всеафриканскую Конференцию Церквей, Карибскую Конференцию Церквей, Латино-Американский Совет Церквей, Экуменический форум женщин в Европе, Всемирную студенческую христианскую федерацию, Христианскую Мирную Конференцию, Всемирное братство примирения, Британский Совет Церквей, Национальный Совет Церквей в Корее и другие подобные организации.

Продолжалось сотрудничество с Экуменическим Форумом Христианок Европы. Совместно с региональными женскими и молодежными организациями был организован ряд обучающих курсов для женщин из Центральной и Восточной Европы, в программу которых входит обучение английскому языку, менеджменту проектов, организации женской работы. Обучение на

этих курсах прошли представительницы ряда диаконических инициатив РПЦ.

Новые перспективы

В последнее время наметились новые направления наших контактов с христианами других исповеданий. Как уже говорилось выше, многие зарубежные христианские общины и межцерковные организации оказали нашей Церкви неоценимую помощь в становлении у нас благотворительного и просветительного служения, ряда других областей церковной жизни. Особенно отрадно сознавать, что обретены новые формы соработничества христиан в странах СНГ и Балтии. Так, в 1993 году в Москве состоялась крупная межконфессиональная конференция «Христианская вера и человеческая вражда», собравшая представителей практически всех христианских церквей и объединений стран СНГ и Балтии, традиционно участвовавших в межцерковном диалоге в рамках бывшего СССР.

Обновленный поиск путей друг ко другу христиан традиционно существующих в России исповеданий есть существенный вклад в созидание мира и согласия в обществе, а также свидетельство о возможности и полезности добрых межконфессиональных отношений перед лицом напряженности, вызванной массовым вторжением в Россию иностранных миссионеров и псевдорелигиозных групп.

IV.3. Третье подразделение: Церковь, государство и общество

Межрелигиозные связи

Традиционными нехристианскими религиями в Российской Империи, затем в Советском Союзе, а ныне в странах СНГ и Балтии являются ислам, иудаизм и буддизм. Православный верующий народ на протяжении многих веков живет в тесном взаимообщении с последователями этих религий, которые являются нашими согражданами и соотечественниками. Естественно, что взаимоотношения в различных формах между Русской Православной Церковью и религиозными объединениями исламской, иудейской и буддийской религий уходят в глубь истории. Эти отношения в нашей стране и за рубежом строились и продолжают осуществляться на принципах взаимопознания, взаимопонимания и взаимоуважения.

По окончании Великой Отечественной войны взаимоотношения Русской Православной Церкви и исламской, иудейской и буддийской религий в СССР постепенно получили устойчивый характер и были в основном сосредоточены на совместном участии в миротворческом движении как внутри страны, так и на международной арене.

Впервые руководители христианских Церквей и нехристианских религий встретились в Москве в ноябре 1951 года на Третьей Всесоюзной Конференции сторонников мира. В дальнейшем этот контакт получил продолжение на проведенной в мае 1952 года в Троице-Сергиевой Лавре Конференции всех Церквей и религиозных объединений СССР, посвященной вопросу защиты мира. Постепенно стали традиционными регулярные встречи глав и представителей христианских Церквей и объединений нехристианских религиозных организаций. Они были посвящены религиозному вкладу в решение насущных вопросов жизни нашего общества и государства, прежде всего вопросов миротворчества. Это новое межрелигиозное сотрудничество вскоре приобрело международный характер, ибо включило широкое участие видных религиозных деятелей многих стран мира.

С 1969 года представители Русской Православной Церкви и других Православных и Древних Восточных Церквей включились в процесс создания международной межрелигиозной организации — Всемирной конференции «Религия и Мир». Со времени образования этой Конференции и до сего дня происходит наше деятельное в ней участие. Всемирная конференция «Религия и Мир» является движением, объединяющим верующих в усилиях по сохранению и упрочению мира на Земле и по созданию достойного образа жизни для всех людей. Представители нашей Церкви участвуют в межрелигиозной деятельности Всемирного Совета Церквей и Конференции Европейских Церквей, сотрудничают с Центром межрелигиозных и межкультурных исследований, Международным советом христиан и иудеев, общественно-культурным межрелигиозным диалогом «Лицом к лицу». Мы имеем многолетнее сотрудничество с американской межрелигиозной организацией «Призыв к совести». Действует Совместная российско-иранская комиссия по диалогу «Ислам — Православие», которая провела три содержательных colloquia в Москве и Тегеране. Представительная делегация Русской Православной Церкви участвовала в Юбилейном всемирном миротворческом саммите религиозных и духовных лидеров (Нью-Йорк, 28—31 августа 2000 года).

В настоящее время межрелигиозные программы, в коих мы участвуем, направлены на взаимопознание партнеров, на развитие благотворительности, на гуманизацию общественных отношений, на активизацию миротворческой деятельности, на установление и упрочение нравственных ориентиров в обществе и в межгосударственных отношениях.

К сожалению, в последние годы отношения Русской Православной Церкви с нехристианскими религиозными организациями в России и странах СНГ претерпели определенные осложнения. Это связано в первую очередь с серьезными изменениями в структуре и руководстве организаций традиционных религий. Осмысление своего опыта и состояния, резкие разномыслия внутри религиозных структур, открывшиеся новые возможности привели к разделению существующих десятилетиями организаций нехристианских религий, к образованию многочисленных новых организаций, к изменениям в их программах. Следует сказать о второй, не менее важной, причине, осложняющей современные межрелигиозные отношения — появлении большого числа новых религиозных движений, течений и толков. Их деятельность далеко не всегда безобидна. В то же время отраднo, что, несмотря на упомянутые трудности, сопровождающие наши отношения с нехристианскими религиями в странах, составлявших прежде Советский Союз, продолжает сохранять силу уже накопленный потенциал дружбы и сотрудничества, который, мы верим, в состоянии выдержать испытание временем перемен.

Недавно межрелигиозные связи в нашей стране получили новую, постоянно действующую организационную основу. В 1998 году был создан Межрелигиозный совет России, в работе которого участвуют главы и представители нашей Церкви, исламской, иудейской и буддийской общин страны. Совет поддерживает рабочие взаимосвязи между духовными лидерами четырех религий, ведет миротворческую деятельность, стремится к выработке общих позиций по общественно значимым вопросам. 13—14 ноября 2000 года Советом проведен Межрелигиозный миротворческий форум, собравший десятки христианских, мусульманских, буддийских, иудейских религиозных лидеров из стран Содружества Независимых Государств, а также представителей международных межрелигиозных организаций.

В начале третьего тысячелетия христианства нам необходимо как никогда убедительно и неослабно свидетельствовать нашим братьям и сестрам, исповедующим нехристианские рели-

гии, всю силу любви Христовой, которая простирается на каждого человека и на все творение Божие.

*Миротворчество. Церковно-государственные
и церковно-общественные отношения*

Одной из самых актуальных сфер церковной миссии является служение делу сохранения и защиты мира. Церковь призвана быть носительницей мира Христова, и посему миротворчество есть выражение самой сути благодатной жизни во Христе, необходимое требование и условие христианской жизни. «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими,» — говорит нам Господь Иисус Христос (Мф. 5:9).

Миротворчество, как наиболее актуальное служение человечеству, является исходным пунктом для сближения и взаимопонимания не только между христианами различных исповеданий, но и между христианами и нехристианами. При существующих расхождениях во взглядах на мир, на веру в Божественный Промысел, верующие во Христа находят общее с теми, кто, не разделяя наши религиозные взгляды, стремится к воплощению человечеством идеалов мира и справедливости. Общность понимания жизни как священного дара объединяет всех людей, ищущих Истину. За истекшие полвека мы были свидетелями значительных религиозных форумов в защиту мира и целостности творения, в коих участвовала наша Церковь.

В мае 1952 года в Троице-Сергиевой Лавре прошел межрелигиозный форум с участием всех Церквей и религиозных объединений СССР, положивший начало не только динамичному всерелигиозному миротворческому служению в нашей стране, но и становлению международного межрелигиозного движения в защиту священного дара жизни в годы напряженного идеологического противостояния стран Востока и Запада. Вторая подобная конференция, но с участием видных зарубежных деятелей различных религий мира, имела место также в Троице-Сергиевой Лавре в июле 1969 года. Девизом конференции было: «За сотрудничество и мир между народами». Участники конференции обсудили широкий спектр международных проблем, представлявших в то время реальную угрозу существованию рода человеческого.

В июне 1977 года в Москве состоялась Всемирная конференция «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами». В ней приняли участие около 650 видных представителей христианской, буддийс-

кой, индуистской, иудейской, мусульманской, сикхской и синтоистской религий. Участники этого форума прибыли из 107 стран, чтобы в духе братства и сотрудничества всесторонне обсудить международные проблемы и внести свой вклад в созидание международного мира. Другим представительным миротворческим форумом стала прошедшая по приглашению Русской Православной Церкви в Москве в мае 1982 года Всемирная конференция «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы», в которой приняли участие 590 видных деятелей мировых религий из 90 стран мира.

В связи с общеизвестным исключительным вкладом Русской Православной Церкви в миротворческое служение Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен был приглашен в июне 1982 года в Нью-Йорк для выступления перед участниками Второй специальной сессии Генеральной Ассамблеи ООН по разоружению. Речь Святейшего Патриарха получила весьма высокую оценку.

Наша Церковь была одним из основателей в конце 60-х годов Христианской Мирной Конференции с центром в Праге. Инициатором создания этой межхристианской миротворческой организации была группа видных богословов и христианских социологов из Чехословакии, ГДР, ФРГ, Венгрии, Великобритании, Румынии, Франции, Польши, США и ряда других стран. Деятельность ХМК проходила исключительно интенсивно, она охватывала широкий спектр международных проблем, в ее работе участвовали представители многих конфессий и стран.

После наступления эпохи перемен, ознаменовавшейся прекращением антирелигиозной политики государства, нужно было многократно усилить обращенность Церкви к светскому обществу, государству, миру политики, науки, культуры — то есть расширить деятельность Отдела внутри страны, которая в прошлые годы была достоянием узкой сферы церковно-государственных отношений и отдельных общественных инициатив.

По-новому стали строиться взаимоотношения Русской Церкви со светским обществом. С начала девяностых годов Отдел внешних церковных сношений стал каналом связи церковного Священноначалия и церковной Полноты с высшими органами государственной власти, с политическими партиями, общественными организациями, международными межправительственными структурами. Началась кропотливая работа по изучению общественно-политической ситуации, анализу событий внутренней и международной жизни, подготовке обновленной позиции Русской

Православной Церкви по общим проблемам светской жизни и многим конкретным вопросам, многообразно затрагивающим Церковь. Публикации о церковной жизни в светской прессе, порой неоднозначные и противоречивые, стали тщательно изучаться и, в случае необходимости, авторитетно комментироваться. Руководство Отдела вступило в постоянные консультации с государственными руководителями, лидерами практически всех крупных политических сил, видными деятелями науки, культуры, просвещения, военачальниками. Отдел начал представлять церковное Священноначалие на многих важнейших общественных и государственных мероприятиях. В итоге этого взаимодействия стала рождаться новая практика церковно-государственных и церковно-общественных отношений как отношений свободного соработничества Церкви, государства и общества, при которой Церковь восстанавливает искони присущую ей роль вдохновляющей и нравственно преобразующей силы, силы миротворческой, способной вести диалог со всеми благонамеренными светскими кругами, ища их примирения и объединения в служении народному благу.

Ныне Отдел готовит материалы и рекомендации для принятия церковным Священноначалием решений и выработки позиций, касающихся межрелигиозных, церковно-государственных, церковно-общественных взаимоотношений и связей со светскими средствами массовой информации, готовит проекты соответствующих документов. Проводится сбор и оценка информации о событиях общественно-политической жизни. Одним из важнейших направлений деятельности является работа с письмами и обращениями российских и зарубежных организаций и граждан, поступающими на имя Святейшего Патриарха и руководства ОВЦС, анализ этих документов и подготовка соответствующей реакции.

Примеры положительного, примиряющего влияния Церкви на общественные процессы общеизвестны. Нет смысла перечислять их. Назову лишь опыт посредничества церковного Священноначалия в переговорах между сторонами российского внутриполитического конфликта 1993 года, практически приведших к выработке взаимоприемлемого соглашения, состояться которому, однако, не дали экстремистские силы, выплеснувшие на улицы Москвы. Упомяну также об участии Церкви в разработке Договора об общественном согласии от 1994 года, во многом наметившего мирные пути развития в стране политического процесса.

Не могу не сказать особо о возрастающей роли Всемирного Русского Народного Собора, действующего по инициативе и при

активном организационном содействии Отдела внешних церковных связей. Сегодня Собор становится одним из главных общенациональных форумов, которые предоставляют пространство для дискуссий на самые волнующие темы лидерам, исповедующим весьма далекие друг от друга взгляды. Об успехе Собора как нельзя лучше свидетельствует прошедшая в декабре 1995 года в рамках III Собора Соборная трибуна, собравшая руководителей почти всех крупнейших предвыборных объединений и давшая им возможность в мирном духе, навеянном церковными стенами, обсудить перспективы жизни России и русских на пороге XXI века. Диалог крупнейших общественных политиков также происходил на Соборной встрече ВРНС «Россия: путь к спасению» (9 октября 1998 года) и V Всемирном Русском Соборе, имевшем тему «Россия накануне 2000-летия христианства. Вера. Народ. Власть» (6—7 декабря 1999 года).

Необходимо упомянуть об участии руководителей и других представителей Отдела внешних церковных связей в работе многочисленных государственных органов, занятых определением российской политики в области взаимоотношений с Церковью, разработкой и обсуждением соответствующих законодательных и подзаконных актов. Сегодня можно с уверенностью сказать, что участие церковных представителей в работе Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте России, соответствующих постоянных и временных коллегиально-консультативных органов при Государственной Думе, Российском Правительстве, ряде министерств и ведомств — принесло много пользы в становлении церковно-государственных отношений, существенно помогло обеспечить учтение государственной властью насущных общецерковных интересов при решении вопросов, эти интересы затрагивающих.

Важной областью церковно-государственного взаимодействия является диалог, направленный на выработку оптимальной для России модели взаимоотношений религии и государства — модели, которая максимально учитывала бы дореволюционный опыт, современную общественную реальность, практику зарубежных стран. Обсуждение данной темы продолжается, хотя подчас бывает нелегким. В этом же контексте лежит участие Церкви в процессе совершенствования законодательства. Отдел внешних церковных сношений по благословению Его Святейшества понес весьма непростые труды, связанные с участием в подготовке и согласовании проекта Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», вступившего в действие в 1997 году. Про-

должается работа по изучению и обсуждению с Государственной Думой и другими органами власти многих законопроектов.

Последние годы внесли неоднозначные перемены в жизнь всех народов, населяющих пространство бывшего Советского Союза. Становление новой государственности этих народов, к сожалению, осложнилось целым рядом гражданских и межнациональных конфликтов, в ходе которых пролилась человеческая кровь. Отвечая на вызов братоубийства, наша Церковь неизменно призывала стороны противостояния к миру, а подчас собирала вместе духовных лидеров вовлеченных в конфликт народов, как это неоднократно было в случае с армяно-азербайджанским противостоянием. Были неоднократно проведены трехсторонние миротворческие встречи Святейшего Патриарха Московского и всея Руси со Святейшим Верховным Патриархом и Католиком всех армян и духовным главой мусульман Азербайджана. Последняя такая встреча имела место 24 ноября 2000 года. Соответствующие службы Отдела вели тщательное изучение обстановки в регионах конфликтов, что использовалось для подготовки церковной позиции по каждой из этих сложных и противоречивых ситуаций.

Особая наша боль — о продолжающихся трагических событиях в Чечне, где гибнут российские воины и мирные жители. Отдел внешних церковных связей, исполняя миротворческий и милосердный долг, активно участвовал в процессе примирения в Чечне, находился в контакте с представителями российской федеральной власти и различных частей чеченского общества. Гуманитарная миссия, совместно организованная нашей Церковью и международными христианскими организациями, работала в регионе северокавказского конфликта. Сейчас деятельность этой миссии постепенно возобновляется.

Одной из сфер наиболее интенсивных трудов Отдела сегодня является практическое взаимодействие с множеством государственных, политических, общественных, национальных, научных, культурных и других подобных светских организаций, заинтересованных в сотрудничестве с Церковью, в ее примиряющем и преображающем содействии их общественно полезным усилиям. Эти организации обращаются в Отдел с различными предложениями, проектами и просьбами практически каждый день. Необходимо выслушать их, проанализировать их деятельность и направленность, после чего дать соответствующие рекомендации для принятия решений церковным Священноначалием. Свидетельствую, что эта работа Отделом выполняется успешно. Нема-

ловажно также упомянуть, что практические труды по осуществлению церковного участия в деятельности этих организаций ложатся в основном на плечи все тех же сотрудников Отдела, хотя можно высказать пожелание, чтобы круг клириков и мирян, вовлеченных в церковно-общественную деятельность под окормлением Священноначалия, качественно расширился.

Важной, но непростой областью деятельности Отдела являются диалог и сотрудничество с политическими организациями. Строя отношения с ними, представителям Отдела нередко приходится тщательно разъяснять суть и основные принципы подхода Церкви к контактам с подобными организациями. Проводится аналитическая работа в связи с выборами в различные органы власти и предшествующими им избирательными кампаниями. До политических организаций, прессы и общественности доводится церковная позиция в связи с выборами и политической деятельностью.

В поле активного миротворческого внимания Отдела находится и ряд международно-политических проблем, таких, как положение на Балканах, Ближнем Востоке, Корейском полуострове. Для осуществления нашего участия в разрешении этих проблем, а также для представления интересов нашей Церкви мы развиваем контакты с Организацией Объединенных Наций, Организацией по безопасности и сотрудничеству в Европе, Европейским Союзом, Советом Европы и другими меж-правительственными структурами, международными христианскими и общественными организациями.

Положение на Балканах всегда привлекало самое пристальное внимание нашей Церкви. Количество заявлений, обращений и других документов Святейшего Патриарха и Священного Синода по данной теме, пожалуй, превосходит число документов по другим международным проблемам. В мае 1994 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II совершил визит на Балканы. В ходе этой поездки в столице Боснии и Герцеговины Святейшим Патриархом Алексием II, Святейшим Патриархом Сербским Павлом и председателем Хорватской епископской конференции кардиналом Франьо Кухаричем была подписана Сараевская декларация, в которой констатировалось: «Нынешняя трагическая распря на Балканах есть грех против любой религии. Причины войны ни в коей мере не связаны с религиозными принципами вовлеченных в нее людей. Использование веры для оправдания вражды и разделений — безнравственно и преступно. Истинно верующие христиане и мусульмане стремятся к миру. Это их подлинное чаяние, и в этом — исполнение

заповеди Творца». 20 апреля 1999 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II посетил страждущую Югославию в период натовских бомбардировок. В ходе этого визита при большом стечении народа Святейшие Патриархи Алексей и Павел совершили богослужение. Тогда же состоялись важнейшие переговоры с лидерами сторон сербско-албанского конфликта. 15—16 ноября того же года в Осло прошла международная межхристианская конференция «Европа после косовского кризиса: дальнейшие действия Церквей». Одним из инициаторов конференции стала Русская Православная Церковь.

Другой постоянной сферой нашего внимания является положение на Ближнем Востоке. Данная тема обсуждалась, в частности, на конференции «Святая Земля и российско-палестинские отношения: вчера, сегодня, завтра» (Москва, 11 октября 2000 года).

В соответствии с определением Архиерейского Собора 1994 года была создана Синодальная рабочая группа, разработавшая проект Основ социальной концепции Русской Православной Церкви, принятый Юбилейным Архиерейским Собором в 2000 году. Работа группы проходила на базе Отдела внешних церковных сношений.

Отдел также приложил немало усилий по организации церковно-государственного и церковно-общественного сотрудничества в связи с Юбилеем 2000-летия Рождества Христова, тесно взаимодействуя с церковной Юбилейной комиссией и Российским организационным комитетом по подготовке к встрече третьего тысячелетия и празднованию 2000-летия христианства. Важнейшим направлением деятельности в 2000 году было участие в подготовке и проведении церковных мероприятий, посвященных 2000-летию Рождества Христова, главным образом Юбилейного Архиерейского Собора. Производилось содержательное и техническое обеспечение работы Редакционной комиссии Собора. Осуществлялась подготовка и публикация пресс-релизов о деятельности Собора и юбилейных торжествах, а также оперативная публикация документов Собора в Интернете и рассылка их по электронной почте.

Работа со средствами массовой информации

Важной областью работы Отдела является сотрудничество с церковными и светскими средствами массовой информации. Сегодня практически каждое важное событие церковной жизни становится в тот же день известно всем крупнейшим газетам, журналам, радио- и телекомпаниям России и мира. Это делается

благодаря деятельности Службы коммуникации, которая не только распространяет официальную информацию, пользуясь самыми современными средствами ее передачи, но и ведет активную работу с журналистами, побуждая их ответственно, объективно и компетентно освещать жизнь Русской Православной Церкви.

Служба коммуникации призвана готовить и распространять информацию о жизни и служении Церкви, решениях Поместных и Архиерейских Соборов, заседаниях Священного Синода, разъяснять позицию по основным волнующим верующих и все общество вопросам. Опыт работы в течение последних лет отчетливо показал необходимость организации такой работы на профессиональном уровне. Существующий «рынок новостей и рекламы» и современное состояние профессиональных пресс-служб в политическом и общественном мире заставляет Службу коммуникации работать в условиях жесткой конкуренции со многими силами, действующими в поле средств массовой информации. С самого начала мы стояли перед искушением воспользоваться годами утверждавшимися в нашей стране методами пропаганды, навязывания информации. С предложениями о содействии в этом к нам обращались самые различные организации. Но здравый подход, как я верю, возобладал. Мы решили пойти по пути миссии, дабы всякому, требующему отчета в нашем уповании, «дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Петр. 3:15).

Работа Службы коммуникации построена так, чтобы каждый журналист, постоянно или случайно интересующийся церковными вопросами, смог своевременно получить компетентный ответ на современном языке, понятном каждому, по большинству еще не воцерковленному читателю. В этих целях налажен регулярный выпуск кратких пресс-релизов, рассказывающих об основных событиях в жизни Церкви и важнейших решениях Священноначалия, дающих разъяснения на наиболее волнующие вопросы. Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей знакомит читателей с полными текстами основных официальных документов Церкви и хроникой происходящих событий.

Для изучения публикаций в российской и зарубежной прессе, которые касаются религиозных проблем, Служба коммуникации готовит специальную «Подборку по прессе». Это помогает точнее оценить реакцию в обществе на предпринимаемые Церковью и другими религиозными организациями действия.

Часто мы встречаемся с несправедливыми, неточными, а иногда и просто оскорбительными материалами в средствах информации. Обычно в светских учреждениях принято в таких случаях

обращаться к судебным инстанциям. И нас часто к этому призывали. Мы не пытались использовать этот механизм по двум причинам: часто люди, возводящие хулу на верующих, делают это в своих собственных целях, не желая слушать оппонентов, изучать какие-либо материалы, искать правду. Спорить с ними просто бесполезно. Апостол Павел призывает «от глупых и невежественных споров уклоняться, зная, что они рождают ссоры; рабу же Господа не должно ссориться, но быть приветливым ко всем, учительным, незлобивым, с кротостью наставлять противников» (2 Тим. 2:23—25). В этом и заключается вторая причина. Огромная работа в области коммуникаций сосредоточена на информировании представительств и приходов Русской Православной Церкви за рубежом и на информационном обмене с православным и инославным миром, международными христианскими организациями, представителями иных религий.

Служба коммуникации Отдела поддерживает официально страницу Московского Патриархата во всемирной компьютерной сети Интернет. На сегодня официальный сайт Русской Православной Церкви является самым посещаемым русскоязычным религиозным ресурсом в Интернете. За 2000 год его посетило более 200 тысяч пользователей. На сайте размещаются, а также распространяются на русском и английском языках по каналам электронной почты сообщения для средств массовой информации об основных событиях церковной жизни, а также новости из жизни епархий.

Организована система электронного информационного обмена между Синодальными отделами, Духовными школами и епархиями Русской Православной Церкви, а также заинтересованными епархиальными пресс-службами и изданиями, имеющими электронную почту. По мере роста числа епархий, имеющих доступ в Интернет, количество пользователей системы неуклонно растёт.

Многое ещё предстоит развивать в области работы Службы коммуникаций. Идёт постоянная работа по усовершенствованию технической базы, развитию Интернет-страницы. Надеюсь, что журналисты, которые видят многие наши недостатки, смогут помочь нам своими советами и профессиональными предложениями.

IV.4. Администрация, финансы, протокол

Все вышеперечисленные содержательные труды Отдела были бы немыслимы без его достаточно развитой административно-хозяйственной службы, несущей на себе практическое обеспече-

ние деятельности не только собственно аппарата Отдела и зарубежных учреждений нашей Церкви, но и в значительной степени — общецерковного организма. Достаточно сказать, что Отдел постоянно несет труды по обеспечению общецерковного протокола, создает условия для международной и церковно-общественной деятельности Синодальных учреждений, епархий, духовных школ, монастырей и других церковных институций.

Было бы несправедливо по отношению к Отделу и его труженикам не отметить с благодарностью эту в принципе сугубо внутрицерковную деятельность. Следует иметь в виду, что в послевоенный период, до наступления в 1990 году подлинной нормализации положения религии в СССР, а затем и в странах СНГ и Балтии, наш Отдел был единственной центральной общецерковной структурой Московского Патриархата, обладавшей достаточно большим по объему и достаточно высоким по квалификации аппаратом, способным отвечать текущим нуждам Церкви в целом. Поэтому естественно, что ОВЦС самым деятельным образом участвовал в подготовке и проведении Поместных и Архиерейских Соборов Русской Православной Церкви, различных юбилейных и других праздничных мероприятий и многого другого.

Отрадно отметить замечательное с духовной точки зрения явление — постепенное возрождение массового паломничества в Святую Землю. С декабря 1993 года, когда стало возможным организованное паломничество по линии Церкви, тысячи наших соотечественников посетили Святую Землю. Для многих из них прикосновение к Земле обетованной стало путем к обретению веры во Христа. В этом благодатном процессе мы видим прямое проявление милости Божией над нашим верующим народом. Кроме Святой Земли, Отдел также организует поездки к святым местам Греции и Италии.

В 1999 году на базе гостиницы «Университетская» Отделом была учреждена АНО «Паломнический центр». Несмотря на короткий период своего существования, «Паломнический центр» активно включился в общецерковную деятельность. Центр занимается организацией групп паломников и религиозных туристов, а также приемом групп из России, ближнего и дальнего зарубежья. На базе «Паломнического центра» было проведено несколько серьезных конференций: Межрелигиозный миротворческий форум, Съезд православной молодежи, пленарные заседания Европейской Экуменической Комиссии «Церковь и общество» Конференции Европейских Церквей, конференции представите-

лей Православных Церквей, Восточных дохалкидонских Церквей и церковного миссионерского общества Англиканской Церкви «Вместе в миссии». «Паломнический центр» принял самое активное участие в проведении юбилейного архиерейского собора Русской Православной Церкви 2000 года, приняв под свой кров большую часть его участников.

Чрезвычайно важной в наше время задачей является обеспечение Отдела и осуществляемых им программ необходимыми финансовыми средствами. В условиях дефицита центрального церковного бюджета мы стараемся как можно меньше обременять церковную казну. Несмотря на тяжелое экономическое положение в стране, в целом мы решаем данную задачу.

IV.5. Участие в общецерковном возрождении

После достопамятного празднования 1000-летия Крещения Руси Русская Православная Церковь, как и все наше общество, вступила в новую реальность. Началось время восстановления искони присущего Церкви места в народной жизни, время духовного возрождения. Не раз говорилось, что к этому времени Церковь наша пришла необычайно ослабленной: давали о себе знать последствия богоборческих гонений, масштабов, длительности и жестокости которых не знала история человечества.

Мы, пастыри Церкви, встали перед серьезнейшим вопросом: с одной стороны, ослабевшие, а затем павшие оковы тоталитарного режима открыли людям возможность вернуться к отеческой вере. И миллионы людей действительно обратились к Церкви, ища у нее ответа на свои жизненные вопросы, равно как и на насущные проблемы жизни общества буквально во всех ее сферах. С другой стороны, в церковной среде было не так много компетентных и активных пастырей, практически отсутствовал опыт благотворительной и образовательной деятельности, миссионерское служение выражалось по преимуществу богослужениями и ограничивалось пределами храма, религиозно-общественная деятельность носила крайне урезанный характер. Таким образом, все это было или запрещено, или крайне ограничено прежними властями.

Кроме того, в определенной степени подобный опыт существовал лишь в рамках узкого круга людей, имевших возможность получать его за рубежами Советского Союза, то есть сотрудников и соработников Отдела. Опыт этот необходимо было откристаллизовать, развить, перенести на отечественную почву и передать новым поколениям церковных тружеников.

На рубеже восьмидесятых и девяностых годов Отдел начал активно развивать работу по возрождению церковной жизни во всей ее полноте. Особое вдохновение этой работе дало избрание в 1990 году Предстоятелем Русской Православной Церкви Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, по благословению и под буквально каждодневным окормлением которого данная деятельность проходила. В Отделе были аккумулированы лучшие церковные кадры, разработаны соответствующие концепции, начаты первые практические дела, результатом чего стало создание в 1991 году Отделов Московского Патриархата по религиозному образованию и катехизации и по церковной благотворительности и социальному служению, а в 1995 году — Миссионерского Отдела и Отдела по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями. Был также внесен немаловажный вклад в создание Всецерковного православного молодежного движения, в создание ряда организаций мирян, в формирование новой структуры издательского дела в Церкви, в обновление учебного процесса в Духовных школах, в расширение присутствия Церкви в массовом информационном поле России, стран ближнего и дальнего зарубежья.

В настоящее время продолжается посильная вовлеченность руководства и ряда сотрудников Отдела в деятельность других Синодальных учреждений, Синодальных комиссий, органов церковной информации, в другие многообразные церковные труды, не связанные непосредственно со сферой деятельности Отдела.

V. Заключение

Послушание сотрудников Отдела — быть связующим звеном Церкви с внешним миром. Труд этот нелегкий, но весьма отрадный. Не ставя перед собой прямо миссионерской задачи и уважая убеждения тех, с кем мы общаемся, даже людей далеких от веры, — мы в то же время видим, как в целом ряде случаев церковно-общественная деятельность реально готовит почву для миссионеров, за которыми должны прийти труженики в области церковного образования. Это, а равно то, что связи Церкви с внешним миром повышают уважение к ней и ее роль в народной жизни, — вызывает у нас радость и благодарение Богу, чью помощь мы каждодневно ощущаем.

Радует также то, что общение церковного тела со внешним миром благотворно влияет на саму церковную среду, не давая ей замкнуться в ложном чувстве самоправедности, давая пастырям и активным мирянам возможность строить свои труды так, чтобы отвечать на любые вопрошания духа человеческого во всей их сложности.

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

РЕЛИГИЯ И ДИПЛОМАТИЯ

**Взаимодействие Отдела внешних церковных связей
Московского Патриархата
с Министерством иностранных дел России**

Если говорить об истории этого очень интересного вопроса, то нам остается лишь вскользь затронуть данную проблему, ибо всякая попытка более или менее пристально рассмотреть тот или иной пример подобного сотрудничества в прошлом требовала бы не просто доклада, но специального исследования. Только что здесь было сказано о замечательной книге, рассказывающей об истории взаимоотношений российского дипломатического ведомства и Русской Православной Церкви в Корею. Уверен, что не менее интересной была бы аналогичная работа о Китае или Японии, и такие книги уже пишутся.

Хотел бы остановиться на начале этого сотрудничества и причинах его возникновения. Взаимоотношения Церкви и внешнеполитического ведомства России во многом определялись динамикой церковной миссионерской деятельности. В отличие от церквей на Западе, Русская Церковь не занималась «заморской» миссией. Мы не отправляли экспедиций к дальним континентам, дабы обращать там людей в Православие. Имело место иное — естественное движение Церкви вместе с нашими землепроходцами на Восток. И потому в определенном смысле главной сферой миссионерской деятельности Русской Православной Церкви стали Сибирь, Дальний Восток и те примыкающие к ним заграничные территории, которых легко достигали наши землепроходцы. Эти сопредельные заграничные территории были экономически и политически связаны с российскими землями, что достигалось тесным взаимодействием наших соотечественников с людьми, которые эти территории населяли. И поэтому не случайно, что именно Китай, Япония, Аляска, Южная Корея были теми странами, на которые Русская Православная Церковь направляла свои основные миссионерские усилия, естественным образом взаимодействуя при этом с российским внешнеполитическим ведомством.

Создание русской православной миссии в Японии, приезд святого равноапостольного Николая на Хоккайдо, его знакомство с консулом, первые миссионерские шаги, начавшиеся, строго говоря, непосредственного из здания Генерального консульства России, — все это поразительно интересная, захватывающая история. Достаточно сказать, что первым обращенным в Православие японцем был самурай, который преподавал японский язык и боевые искусства сыну Генерального консула. Причем когда этот самурай впервые увидел в стенах консульства человека в рясе, он реагировал на это очень болезненно и даже приготавлился к тому, чтобы там же убить святителя Николая. Такова была непереносимость этим человеком самой идеи христианской миссии в его стране. Но Промыслом Божиим все обернулось так, что именно этот самурай впоследствии стал первым православным священником из японцев. И происходили эти события не где-нибудь, а на территории нашего Генерального консульства на Хоккайдо. Вот лишь один маленький исторический штрих, свидетельствующий о том, что русская православная миссия на Востоке не могла не опираться на русскую внешнюю дипломатическую службу.

С другой стороны, такие люди, как архиепископ Николай или архимандрит Иакинф (Бичурин), тщательно, по крупицам собирали сведения о стране своего пребывания. Они становились выдающимися исследователями, этнографами, историками, географами и специалистами по культуре тех стран, в которых Господь призвал их служить. Разумеется, их доклады, с которыми можно ознакомиться в архивах, были очень ценным источником информации для российского внешнеполитического ведомства. Ведь даже письма, которые отсылали наши миссионеры в Синод, доставлялись в Россию по мидовским каналам как единственно возможным. Эта переписка подчас содержала ценные сведения о ситуации в соответствующих странах.

Особо нужно отметить наши совместные усилия в Палестине. Русская Духовная Миссия была создана для того, чтобы поддержать и защитить русских паломников во Святую землю, направлявшихся туда нескончаемым потоком. Наша миссия в Иерусалиме с момента своего основания очень тесно взаимодействовала с Министерством иностранных дел. Начальник Русской Духовной Миссии и Генеральный консул России были теми двумя высшими должностными лицами, которые обеспечивали безопасность наших паломников и создавали то, что сегодня мы называли бы паломнической инфраструктурой.

Если же говорить о Западной Европе, то здесь история несколько иная, ибо Русская Православная Церковь не преследовала каких-либо миссионерских целей. Хотел бы специально подчеркнуть: Русскому Православию никогда не был свойствен прозелитизм. И никогда Русская Церковь не направляла во Францию, в Италию или в Германию своих миссионеров, дабы обращать в Православие французов, итальянцев или немцев. Напротив, относясь с неизменным уважением к местным вероисповеданиям, мы никогда не стремились вступить в соперничество с ними на их канонической территории.

В то время складывались общины российских граждан, которых в Западной Европе было уже очень много. Эти общины создавались не только постоянно проживавшими за рубежом русскими людьми, не только теми, кто заключал на чужбине смешанные браки, но, главным образом, теми русскими, которые выезжали за границу на отдых или лечение, приобретали недвижимость. Отчасти на средства этих богатых людей, но прежде всего за счет Российского государства в Западной Европе XIX века начинают возводиться русские православные храмы. Очень часто инициаторами их строительства становились либо сам Государь, либо члены Августейшей фамилии. Выделяя деньги на православное храмовое строительство в Западной Европе, правящая династия в данном случае широко инвестировала государственные средства, а не семейный капитал.

Должен заметить, что в Западной Европе Русская Церковь, опираясь на солидную материальную поддержку государства, создала истинные архитектурные шедевры. Русские храмы в Копенгагене, Париже, Ницце, Каннах, Биаррице, Сан-Ремо, Флоренции, Вене, Баден-Бадене — это выдающиеся художественные памятники. И создавались они исключительно для того, чтобы поддерживать религиозную жизнь соотечественников на чужбине. Российское государство никогда не жалело на это денег, понимая, что русские за границей только тогда создадут полноценную общину соотечественников, когда они будут объединены вокруг православного храма. Эта стратегическая линия государства, направленная на объединение русских за рубежом, прежде всего, в Западной Европе, воплощалась в жизнь через посредство Министерства иностранных дел, через наши дипломатические представительства в европейских государствах.

Особо остановлюсь на американском опыте. Известно, что Русская Церковь была первой Православной Церковью, появившейся на американском континенте. В ту пору там не было еще

ни православных греков, ни сербов, ни арабов. Первыми были русские, которые пришли через Аляску. И первая православная епархия, созданная в Ситке, тогдашнем Новом Архангельске, существует доныне. Российско-американская компания была той силой, которая содействовала формированию церковной жизни. На Аляске до сих пор действует 92 православных прихода. А обстоятельства их появления представляют собой наглядное свидетельство того, как Русское Православие понимало задачи миссии за пределами исторической России.

Должен сказать, что в основном миссионерская работа на Аляске велась среди сотрудников Российско-американской компании. Но очень скоро к Русскому Православию стали присоединяться местные племена: алеуты, калоше, ненцы. Тяга коренных жителей к православной вере была весьма серьезной. Но особенно значительным это движение стало тогда, когда начались полномасштабные переговоры о продаже Аляски. На это время приходится массовый переход местного населения в Православие. И когда новообращенных спрашивали о причинах принятия ими Православия, в ответ неизменно звучало: «Мы боимся миссионеров, которые придут на Аляску с другой стороны», — то есть с юга, из Соединенных Штатов.

Люди боялись миссионеров, которые, давая новую веру, разрушали самобытную культуру аборигенов. Деятельность же русских миссионеров на Аляске была такова, что не повреждала экологию культуры древних народов. И это удивительный, доселе недостаточно оцененный факт. Русская миссия была чужда культуртрегерского империализма, в ней не было стремления поглотить или вытеснить местную культуру, но, напротив, было стремление к интеркультуральной гармонии, к органичному вхождению в местную культуру. У иных американцев православный храм на Аляске сегодня способен вызвать улыбку: алеуты, ненцы, калоше служат на английском, однако богослужение абсолютно русское, и это типично русский православный храм, включая мельчайшие детали убранства и обряда. По завершении Литургии служивший на английском языке священник выходит к народу и по-русски говорит: «С праздником!» И народ дружно отвечает ему: «С праздником!» 92 православных прихода на Аляске ныне находятся в юрисдикции Американской Православной Церкви, но бережно сохраняют русскую культурно-религиозную традицию.

Как вы знаете, впоследствии епархия из Ситки переместилась в Нью-Йорк, где управлялась выдающимся деятелем Рус-

ского Православия в Америке архиепископом Тихоном Белавиным, позже ставшим первым Святейшим Патриархом после долгого Синодального периода в истории Русской Православной Церкви. И здесь опять-таки важно подчеркнуть связь Русской Церкви с российской дипломатией, особенно после переезда епархии в Нью-Йорк, где упрочились отношения священнослужителей и дипломатов, а поле общественной деятельности Русской Православной Церкви в Соединенных Штатах существенно расширилась. Именно отсюда берет начало участие нашей Церкви в экуменическом движении, ныне оцениваемом некоторыми усердными не по разуму радателями чистоты Православия едва ли не как вероотступничество. На деле же то были первые контакты Русской Православной Церкви с инославием, начавшиеся на американской земле по прямому указанию и при личном участии будущего Святейшего Патриарха Тихона, великого исповедника Православия в XX веке.

В первой такой экуменической встрече участвовал настоятель русского православного прихода отец Александр Хотовицкий, принявший мученический венец на Родине в 30-е годы и ныне прославленный Церковью в лике святых. Эта встреча состоялась в 1908 году в гостинице «Уолдорф-Астория», где православные из России по благословению Владыки Тихона вступили в контакт с лидерами основных протестантских церквей Соединенных Штатов. Рассказываю об этом для того, чтобы показать, насколько важна была для Русского Православия эта внешнецерковная деятельность. Важна не только для религиозного окормления российских граждан за границей, не только для осуществления их духовно-культурной связи с далекой Родиной, но чрезвычайно существенна с точки зрения развития международных контактов Русской Церкви, ее вступления в межконфессиональный диалог. В рамках этой многосторонней деятельности представители Церкви неизменно опирались на помощь и содействие глав и сотрудников российских дипломатических миссий.

Что касается советского периода нашего сотрудничества, то это было очень трудное время. Достаточно сказать, что Советский Союз сознательно отказался от прав на всю зарубежную церковную собственность, которая исторически принадлежала России. Это невозможно расценить иначе, чем помрачение государственного разума. Наша страна высокомерно заявила, что никакого «поповского добра» ей не нужно. И тем самым пригласила всех желающих заявить свои права на достояние, создавшееся поколениями русских людей.

Впрочем, потом, как водится, спохватились и принялись бороться за то, чтобы вернуть утраченное. Было это уже в послевоенный период. К сожалению, к тому времени большая часть нашей зарубежной собственности ушла из юрисдикции России и Русской Православной Церкви. Ныне Церковь активно взаимодействует с МИДом, прилагая огромные усилия для того, чтобы преодолеть последствия преступного недомыслия эпохи государственного атеизма. Одна из главных задач нашего взаимодействия сегодня — восстановление исторической справедливости с целью возвращения Отечеству архитектурных и художественных сокровищ, создававшихся русскими мастерами и на народные деньги.

Недруги Церкви и здесь не упускают случая фарисейски попенять ей за эти усилия. Хочу особо подчеркнуть: мы боремся за российскую собственность. Если православный храм за рубежом принадлежал Русской Церкви и если это юридически доказуемо, то, по нашему глубокому убеждению, он и сегодня должен принадлежать нашей Церкви. Если же речь идет о собственности, ранее числившейся в государственных реестрах, то она и впредь должна принадлежать государству. Подобная позиция порой вызывает вопросы наших собратьев из Зарубежной Церкви, опасавшихся того, что они могут лишиться своих храмов в случае, если будет юридически установлено право собственности на эти объекты Российского государства. Разумеется, это глубокое заблуждение. Ибо, став формальным собственником этих храмов и иного имущества, Российское государство вовсе не обязано входить во внутрицерковный конфликт и изгонять Зарубежную Церковь из занимаемых ею помещений. Взаимоотношения Русской Зарубежной Церкви и Московского Патриархата — наша внутренняя проблема, которую не следует связывать с вопросом государственной собственности за рубежом. Полагаю, нужно продолжать наши совместные усилия для того, чтобы накопившиеся проблемы получили справедливое и законное решение.

Возвращаясь к теме советского периода в новейшей истории Церкви, я хотел бы развить некоторые положения, которые были эскизно намечены в прозвучавшем здесь Слове Святейшего Патриарха. Мало кто знает о том, что наше взаимодействие с МИДом было, пожалуй, решающим фактором в прорыве той социально-политической и идеологической блокады, в которой пребывала Русская Православная Церковь в СССР в послевоенные годы. Считаю своим архиерейским и человеческим долгом заявить об этом во всеуслышание.

В те трудные для Церкви времена ни один священник, ни один епископ, ни один церковный деятель в Советском Союзе не имел прямого доступа в органы государственной власти любого уровня без посредничества специальной структуры, которая именовалась Советом по делам религий. Этот Совет, в свою очередь, проводил тщательную селекцию поступающей информации, по своему усмотрению решая, что можно передавать далее по инстанциям, а что следует отложить в долгий ящик. Передавалось же, как правило, только то, что представляло в наивыгодном свете собственную роль Совета по делам религии. Но то, что представляло подлинный интерес и важность для государства в деятельности религиозных общин, причем не только Православной Церкви, но и других религиозных организаций, чаще всего не доходило до адресатов, пополняя архивы здания на Садовом кольце. Лишенные реального диалога с обществом и с властью, мы чувствовали себя заточенными в социальное гетто. Между тем Русская Православная Церковь, вступившая в международные религиозные организации в 60-е годы, обладала доступом к уникальной информации о событиях, происходивших в мире по линии межхристианских отношений. Более того, наша Церковь получила возможность влиять на позицию мировой христианской общественности. Такое влияние мы осуществляли, ни от кого не скрывая, что Русская Церковь во всех обстоятельствах остается со своим народом, в том числе и во времена гонений. Церковь всегда принимала во внимание интересы Отечества, его благо.

Мы имели прямые контакты с послами, с другими ответственными сотрудниками российской дипломатии. Естественно, что, будучи профессионалами высокого уровня и людьми с государственным мышлением, они информировали руководство в Москве о предложениях и позиции Церкви по важным для нее вопросам. И если наша, порой альтернативная, точка зрения по той или иной проблеме доводилась до сведения политического руководства страны, то это происходило в первую очередь благодаря содействию Министерства иностранных дел. Большинству из нас отлично известно, что в те времена возможность донести до людей, принимающих решения, альтернативную точку зрения было делом политически чрезвычайно важным и столь же трудноосуществимым. Ибо в государственной и общественной жизни все процессы были предельно регламентированы и догматизированы, и если кто-либо выражал иное мнение, то это могли быть только диссиденты. Церковь не была диссидентской структурой. Но у нее было свое видение не только внешнепо-

литических, но и внутривполитических проблем, как они нам представлялись в контексте внешнецерковной деятельности. Речь идет, в частности, о правах человека, религиозных свободах, церковно-государственных отношениях...

Нашу позицию по этому кругу вопросов мы могли артикулировать в ходе постоянного обмена мнениями с представителями МИДа, будучи вполне уверены, что посеянные нами семена упадут на благодатную и подготовленную почву. Но самое важное то, что в процессе нашего диалога с мидовскими работниками мы видели в наших собеседниках людей заинтересованных, понимающих проблематику, интеллигентных, идеологически не зашоренных. Были, конечно, и другие послы, причем чаще всего не профессиональные дипломаты, а назначенцы из аппарата, отправленные в «почетную ссылку» бывшие первые секретари обкомов и т.п. Это был особый тип людей, и с ними, конечно, не приходилось рассчитывать на взаимопонимание. Но кадровые дипломаты были партнерами, которых Церковь всегда высоко ценила. Обо всем этом нельзя не сказать, размышляя о процессах, исподволь готовивших перемены в СССР. В этом смысле фактор специфического церковно-дипломатического взаимодействия в советские времена был одним из самых значительных и эффективных. Об этом, к сожалению, мало знают и еще меньше говорят, но этот сюжет церковно-государственных отношений достоин, по моему убеждению, отдельного исследования. Ибо МИД зачастую выступал в качестве прямого союзника Церкви. Его сотрудники нередко чувствовали и понимали наши боли. Я хотел бы сказать об этом со всей определенностью, выразив от имени Церкви благодарность российскому внешнеполитическому ведомству, а в его лице — всем дипломатам, которые демонстрировали мудрость, дальновидность, понимание истинных интересов Отечества, находя в себе внутреннюю силу во времена партийной идеократии поддерживать постоянный диалог с Церковью и оказывать ей поддержку.

Теперь о том, что произошло после распада Советского Союза. Мы переживали тогда с МИДом одни и те же боли. У МИДа не стало денег, и знаменитое здание на Смоленской, куда устроиться на работу почитали за великую честь, начали покидать сотрудники, ища возможности обеспечить достойный уровень жизни своим семьям. Но в то же время мы видели замечательных людей, профессионалов и патриотов, остающихся в МИДе. Пользуясь случаем, хочу выразить свое восхищение этим подвижникам государственной службы, которые защищали рос-

сийские интересы в период, когда само государство было ослаблено и унижено. Диктовать волю Кремля во времена Громыко было, разумеется, несравненно легче, чем отстаивать национальные интересы в момент тотального распада, остановки производства, инфляции и нищеты. Мы были свидетелями этого ежедневного подвига российских дипломатов, и мы были с ними солидарны, потому что сами претерпевали те же трудности и соблазны. Ведь у Церкви более чем в 40 государствах имелись собственные представительства и подворья — ее церковные посольства, которые в одночасье оказались в том же тяжелейшем положении, что и российские дипломатические миссии за рубежом. Я думаю, что и МИД, и Отдел внешних церковных связей сумели сохранить себя в это трудное время. И потому не будет преувеличением говорить об общности судьбы, проистекающей, быть может, из близости позиций. Именно в эти трудные времена устанавливается постоянный диалог между руководством Отдела внешних церковных связей и руководством Министерства иностранных дел. Появилась возможность непосредственного общения с министром иностранных дел, его заместителями, руководителями соответствующих структурных подразделений МИДа. Ныне эти контакты проходят в режиме каждодневного рабочего диалога.

Я уже говорил о вопросах собственности за рубежом, которые Церковь решает совместно с МИДом. Другая проблема, которая была обозначена в выступлениях Святейшего Патриарха Алексия и И. С. Иванова, — это защита прав наших соотечественников в ближнем и дальнем зарубежье, в том числе и прав верующих. Известно, что мировая общественность — инструмент весьма чувствительный к информации о нарушении религиозных прав и свобод, в частности, прав меньшинств, — особенно в тех случаях, когда эти права нарушаются на территории России. Однако при этом мировая общественность страным образом остается недостаточно восприимчивой к случаям нарушения религиозных прав православных меньшинств в Западной Европе или на Балканах. Или к массовым нарушениям прав русскоязычного населения в некоторых странах Балтии.

Русская Церковь решительно выступает против подобной практики двойного стандарта применительно к проблеме защиты прав человека и религиозных свобод. Ибо если эти принципы полагаются в основу международной интеграции, взаимодействия и сотрудничества, если на основании того, как эти принципы реализуются на практике, делаются выводы о демократическом

или недемократическом характере того или иного государства и, следовательно, о возможности или невозможности сотрудничества с ним, то мы должны подходить ко всем случаям нарушения прав человека с единой мерой.

Расскажу в связи с этим о беспрецедентном попрании прав человека в сегодняшней Эстонии. Несколько дней тому назад правительство этой страны вновь отказало в регистрации Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата. И по какой же причине? Нам заявили примерно следующее: «У эстонского правительства нет никаких возражений в отношении юридических аспектов регистрации Церкви. Здесь все в порядке. Но название вашей Церкви нас не устраивает». (В скобках заметим, что у эстонских властей название нашей Церкви — Эстонская Православная Церковь Московского Патриархата — не вызывало никаких возражений, пока таковые возражения не были сформулированы православной юрисдикцией Константинопольского Патриархата в Эстонии). А эта Константинопольская юрисдикция, к слову, объединяет несколько сотен православных, так что фактически речь идет не о полнокровной церковной общине, а о маргинализованной религиозной группе.

У нас есть все основания так говорить, ибо за Пасхальным богослужением в их Кафедральном соборе в Таллине молилось... не более 20 человек! А в это же время наш собор Александра Невского был заполнен народом до отказа. Таково соотношение между двумя Церквями, двумя юрисдикциями. При этом церковная группа, представители которой собрались на Пасхальное богослужение в столичном городе в количестве шестнадцати человек, претендует на то, чтобы говорить о себе как о единственной Православной Церкви в Эстонии. А переполненные храмы, которые остались верны Эстонской Церкви Московского Патриархата, они желали бы именовать Представительством Московского Патриархата в Эстонии или, в лучшем случае, Русской Православной Церковью в Эстонии. И на этом основании эстонское правительство отказывает нашей Церкви в регистрации.

Возможно ли, чтобы эстонское государство отказало в регистрации Обществу охотников и рыболовов только на том основании, что оно называется не «Белочкой», а «Медведем»? Казалось бы, полный абсурд, однако это абсолютно точная модель ситуации, в которую поставлена Эстонская Православная Церковь. Единственной причиной, по которой Эстонское государство могло бы на законных основаниях не признать название нашей Церкви,

является тождественность с названием ранее зарегистрированной религиозной организации. Однако группа, которой не по душе название нашей Церкви, именует себя Эстонской Апостольской Православной Церковью. А наша — Эстонской Православной Церковью Московского Патриархата. Но именно эта, вторая по величине после Лютеранской Церкви, религиозная община не регистрируется в Эстонии и тем самым подвергается дискриминации со стороны властей. Существует реальная опасность, что наши культовые здания, храмы, иная церковная собственность будут изъяты, с тем чтобы быть переданными мелкой церковной группе, которая, за неимением собственных прихожан, станет сдавать нам нашу же отчужденную собственность в аренду...

Так выглядит в реальности картина нарушения прав верующих, и я убежден, что проблема уже далеко вышла за границы узко церковного вопроса. Ибо открыто и безнаказанно попираются права русских и русскоязычных людей, многие из которых являются российскими гражданами. Впрочем, среди духовенства и прихожан нашей Церкви — не только русские, но и эстонцы. Совершенно очевидно, что здесь перед нами область естественного, насущного и обязательного взаимодействия Церкви с российским МИДом. Ибо если сегодня на уровне европейских интеграционных структур возможно принятие осуждающих резолюций и даже санкций против России в связи с какими-то аспектами ее внутренней политики, то почему Россия и Русская Церковь, в свою очередь, не могут поставить в Брюсселе и Страсбурге вопрос о методичном и целенаправленном попрании религиозных прав православных верующих в Эстонии?

На Украине, где абсолютное большинство православных также принадлежат к Украинской Православной Церкви Московского Патриархата, ситуация имеет иную специфику. Но и там есть проблема, аналогичная эстонской, а именно массовая дискриминация людей по признаку их принадлежности к нашей Церкви, особенно в западных областях Украины. Там мы практически лишились всех храмов, отнятых у нас силой и переданных либо греко-католикам, либо тем раскольникам, которые по политическим причинам порвали отношения с нашей Церковью. И вновь речь идет о дискредитации и дискриминации верующих. Это даже не столько церковная проблема, сколько вопрос, достойный внесения в повестку дня российско-украинских переговоров на самом высоком уровне.

Я благодарен руководству и сотрудникам российского МИДа за, надеюсь, взаимопользные консультации по всем этим вопро-

сам. Люди Церкви — не политики, и потому многие аспекты явлений могут быть от них сокрыты, но именно поэтому столь важны для нас эти консультации и это взаимодействие, помогающие Церкви приходиться к оптимальным решениям.

Наконец, еще очень коротко о двух вопросах. Первый — это миротворчество на постсоветском пространстве. Известные конфликты в Абхазии, Нагорном Карабахе, Молдове, Таджикистане постоянно находятся в поле нашего зрения. Потому что за всеми этими конфликтами как бы подразумевается присутствие религиозного фактора. С самого начала, с 1992 года, мы стремились содействовать тому, чтобы религиозный фактор был начисто исключен в случае возникновения межнационального противостояния на пространстве бывшего СССР. Прежде всего потому, что по своей природе религиозные эмоции очень сильны. Если они будут привнесены в огонь конфликта, то он способен вспыхнуть с невероятной силой. И когда некоторые радикалы в России пытались в самом начале чеченского конфликта представить дело так, будто речь идет об исламском наступлении на православных, и призывали всем миром дать отпор посягательствам на нашу веру, то первой, кто выступила против подобной религиозной интерпретации конституционного конфликта, была не кто иная, как сама Русская Православная Церковь.

Мы тогда не просто отмежевались от религиозного экстремизма, но сделали это совместно с чеченским муфтием. К сожалению, заявленная позиция ему дорого обошлась, он был снят со всех постов, однако главное в тот момент было сделано: Патриарх и муфтий совместно свидетельствовали о том, что чеченский конфликт не является религиозным по своим причинам и движущим силам. На основании тогдашней декларации впоследствии было сделано несколько официальных заявлений Священного Синода, и это помогло остудить горячие головы, резко выступив против идеи «возмездия неверным». Ибо велик и опасен политико-религиозный соблазн представить одну из противоборствующих сторон конфликта в качестве правоверных, защищающих отеческую веру, а другую — в качестве неверных, несущих этой вере угрозу.

Однако всегда следует помнить о том, что Россия — историческое порубежье православной и мусульманской цивилизаций. Будучи евразийским государством, мы вне зависимости от наших желаний объективно призваны к тому, чтобы строить нашу жизнь по обе стороны этих цивилизационных границ. Но именно это обстоятельство побуждает безответственные политичес-

кие силы к попыткам разыграть цивилизационный конфликт на карте России. Я совершенно согласен с тем, о чем ранее говорил И. С. Иванов: подобного развития событий нельзя допустить ни при каких условиях. Потому что осуществление такого сценария способно взорвать нашу страну.

Осознавая это в полной мере, мы развиваем межрелигиозные отношения и связи с традиционными вероисповеданиями России. Я рад видеть в этом высоком собрании наших братьев мусульман, буддистов, иудеев, с которыми мы деятельно сотрудничаем в Межрелигиозном совете России. Кроме того, существует Межконфессиональный консультативный комитет, который объединяет различные христианские конфессии, представленные в нашей стране. Двусторонние межконфессиональные отношения могут быть непростыми и неоднозначными, однако наше соработничество в интересах гражданского и религиозного мира в России остается одной из приоритетных задач Русской Православной Церкви. Так, в мае пройдет межконфессиональная молодежная конференция, потому что от молодого поколения верующих во многом зависит то, как будут строиться и какими станут межконфессиональные отношения в России XXI века. Ибо вопрос межконфессионального и межрелигиозного мира для нашей страны есть вопрос огромной политической важности. Хочу заверить в том, что мы постоянно держим эту сложную проблематику в поле нашего зрения и вместе с Министерством иностранных дел делаем все от нас зависящее, чтобы ситуация находилась под контролем, чтобы отношения православных с другими религиями и конфессиями были взаимоуважительными, чтобы развивалось взаимодействие религиозных деятелей по сохранению и поддержанию гражданского мира и согласия.

Наконец, последний, хотя, быть может, и самый важный вопрос — о глобализации. Эта тема была затронута Его Святейшеством, я же хотел бы оттенить одну мысль. Монополярный мир — фикция. Это понимает каждый здравомыслящий человек. Потому что человечество не располагает той единственной и универсальной цивилизационной моделью, которую мировое сообщество приняло бы в качестве основы своего существования. Если подобное произойдет, то это будет означать победу культурного империализма одной из многих моделей существования. Кроме того, такая система не в состоянии одновременно обеспечивать баланс, стабильность и развитие для всего человечества. Она всегда будет таить в себе угрозу конфликта и взрыва. Потому что господству-

ющий цивилизационный стандарт, господствующая цивилизационная модель неизбежно будут входить в противоречие с иными исторически сложившимися стандартами и моделями.

Ныне единую Европу пытаются строить на основе одного цивилизационного стандарта — либерального, сложившегося в Западной Европе в результате совершенно определенных исторических процессов и под влиянием совершенно определенных философских и религиозных факторов. Известный всем нам результат западноевропейского культурно-цивилизационного развития принимается в качестве эталонного и предлагается как основа интеграции в Европейское сообщество.

Проблема заключается в том, что Восток и, в первую очередь, Россия никогда в формировании этого цивилизационного стандарта участия не принимали. Все было сделано без нас. Без нас состоялся западноевропейский Ренессанс XVI века. Почти без участия России формировалась Европа эпохи Просвещения. И без малейшего участия России произошли Реформация и Великая Французская революция с ее знаменитой «Декларацией прав человека и гражданина». Правда, при непосредственном участии Советского Союза в 1948 году при рождении ООН была принята «Всеобщая декларация прав человека». Однако вряд ли кто-нибудь заподозрит в связи с этим советскую дипломатию сталинской эпохи в осуществлении неких глобальных культурно-цивилизационных проектов. В лучшем случае, речь могла идти о попытках кодификации на международном уровне отдельных положений марксистской социологии и аксиологии. Впрочем, даже и это сомнительно. В то время участие СССР в выработке международных документов гуманитарного и правозащитного характера диктовалось исключительно тактическими соображениями. Ибо ни Сталин, ни советское правительство и мысли не допускали о том, что когда-нибудь одобренные нашей страной международные нормы будут применяться для «внутреннего пользования». Просто СССР был вынужден что-то уступить Западу, с тем чтобы получить от него что-то взамен. Это был сугубо прагматический подход, если угодно, своего рода блеф. Так продолжалось вплоть до Конференции по безопасности и сотрудничеству в Европе и подписания Хельсинских договоренностей.

А затем рухнула Берлинская стена. Разделенная Германия объединилась, произошла катализация интеграционного процесса в Европе. Но логика европейского интеграционного процесса вывела его за пределы культурно-цивилизационного ядра Западной Европы. Ныне в этот процесс все активнее вовлекаются

Восточная Европа и Россия. И не надо делать вид, что это нас не касается. Это нас очень касается. Ибо возникает вопрос, захотим и сумеем ли мы жить в общеевропейском доме по чуждым для нас, хотя, быть может, и вполне достойным законам. Но дело в том, что мы в их выработке и формировании никакого участия не принимали. Этими законами регулируется не наш мир. Что, конечно, вовсе не означает, что этот мир плох. Однако мы должны, по крайней мере, осмыслить и сопоставить опыт Запада и наш собственный опыт. И, по крайней мере, принять участие в формировании тех конституционных положений, которые сегодня формулируются для объединенной Европы и которыми завтра будут определяться нормы ее существования.

Когда я говорю «мы», то имею в виду, конечно, не только Русскую Православную Церковь и не только Россию. Речь идет и о мусульманах, и о иудеях с их особыми традициями, ментальностью, укорененной в многовековой истории культурно-религиозной идентичности. Все мы не оспариваем объективного характера процесса мировой глобализации и не ставим под сомнение очевидные преимущества интеграции, но мы не хотим быть пасынками общей Европы и не стремимся жить по норме, чуждой для нашей традиции, подобно тому, как никто по собственной воле не станет носить одежду, скроенную для другого.

Мы выступаем за то, чтобы быть признанными органической частью интеграционного процесса и в качестве таковой иметь возможность внести свой вклад в выработку его принципов. В этом смысле Россия, будучи евразийским государством, соединившим на своих пространствах Восток и Запад, обладает уникальным цивилизационным потенциалом. Если мы сумеем адекватно осмыслить собственный исторический опыт и включить его в контекст общеевропейских перспектив развития, это станет великим приношением России будущему человечества. Может быть, историческое предназначение России в том и состоит, чтобы помочь миру в выработке таких цивилизационных стандартов, которые будут способны гармонизировать различные культурно-религиозные, национально-исторические традиции применительно к ценностям западного либерализма, также накопленным в ходе продолжительного культурного развития. Такой синтез жизненно необходим человечеству нового века. И если эта сложнейшая задача будет решена, тогда будут все основания говорить о создании всеобъемлющей мировоззренческой основы глобализации и интеграции. Только на таких условиях мы как равные сможем войти в общеевропейский дом и занять там подобающее место.

Я очень благодарен российскому МИДу за то, что он понимает значимость этой проблематики, хотя, возможно, и артикулирует задачу несколько иначе. Но суть вопроса от этого не меняется, ибо МИД выступает против монополярного мира и против исходящей из этого ложного постулата политики. Полагаю, что равно неприемлемым для него является и такой сценарий глобализации, который способен обернуться концентрацией всей полноты экономической власти над миром в руках небольшой группы людей, находящихся вне общественного и политического контроля. Но Церковь, верная своему призванию и своей миссии, более всего заботится о том, каковы будут духовные и культурные основы европейской и общечеловеческой интеграции. И мы вместе с российским внешнеполитическим ведомством хотим принимать участие в решении сформулированных выше задач. Я благодарен Министерству иностранных дел за глубокое понимание нашей позиции и за то, что мы уже сегодня совместно представляем нашу общую точку зрения в европейских и иных международных структурах.

Надеюсь и верю, что мировоззренческий диалог Русской Церкви и Министерства иностранных дел России продолжится во имя достойной жизни будущих поколений в многополярном, многокультурном, справедливом и свободном мире.

С. Н. ГОВОРУН

ДВИЖЕНИЕ КОЛЛИВАДОВ

Предпосылки возникновения движения

С переходом в XIV веке большей части Византийского государства¹ под турецкое господство² значительно ускорилось развитие кризисных явлений во многих областях духовной и культурной жизни ромеев. Византийское монашество, давшее жизнь стольким шедеврам богословской мысли и церковного искусства, постепенно отходило от идеалов исихазма. С середины XV века в Византии трудно найти богослова, уровень которого был бы сопоставим с уровнем святого Григория Паламы (1296—1359) или святого Николая Кавасилы³ (ок. 1320 — ок. 1390); можно назвать лишь святого Максима Грека (1480—1556), но и тот занимался больше приложением богословия к жизни (споры между «стяжателями» и «нестяжателями»), чем чистым богословским творчеством.

Угасание традиции исихазма имело естественным последствием упадок церковного искусства⁴. В XV—XVI веках еще создают свои шедевры иконописцы критской школы, на развитие которой, кстати говоря, турецкое господство не оказало существенного влияния, поскольку Крит только в 1669 году был захвачен турками, но затем — к концу XVI века — вырождается и ее традиция. Уже в работах самого выдающегося ее представителя — Феофана Критского (XVI в.) — можно наблюдать западные влияния⁵. Более отчетливо они выражены у современника Феофана Франко Кастелано. И, наконец, отдельные влияния переходят в прямое отречение от своей духовной традиции в произведениях критского же художника Доминика Феотокопулоса (1541—1614), известного как Эль Греко.

Происходит искажение религиозного сознания у простого народа. Грекам приходится защищать свою религиозную и национальную самобытность перед угрозой омусульманивания и ассимиляции среди турок. Основным признаком национальной аутентичности становится православное вероисповедание. Вера

оказывается национальным фактором и утрачивает в сознании греков свой вселенский характер. Как пишет отец Георгий Металлинос, «с XVII века усиленно распространяется “озападнивание” греческого богословия, которое выражается в виде утраты сознания вселенскости Православия и постепенного преобладания конфессионального менталитета»⁶. К этому добавляется также почти поголовная безграмотность и религиозная необразованность народа — следствие того, что система образования Византии с падением империи тоже была практически полностью разрушена. Формы церковной жизни также начали кочевать, приобретая самодостаточность и самооценку.

Между тем, несмотря на относительную изолированность греческих общин в условиях Османской империи, все большее влияние на их жизнь приобретает Запад. Греческая аристократия посылает своих детей за образованием в Италию⁷. Благодаря этому высшие слои греческого общества постепенно отчуждаются от своей духовной традиции. Под значительное влияние Запада попадает и церковная жизнь. Богословие схоластизируется и во многом отходит от святоотеческих принципов. По замечанию отца Георгия Флоровского, последним догматическим произведением Восточной Церкви, более или менее лишенным влияния схоластики, было неофициальное письмо Константинопольского патриарха Иеремии II (1572—1579, 1580—1584, 1586—1595), адресованное тюбингенским протестантским богословам в 1576 году в ответ на Аугсбургское Исповедание⁸. Однако и здесь прослеживаются некоторые следы западного богословия. Так, например, указывается, что Православная Церковь содержит семь Таинств⁹.

Засилье схоластики привело также к почти полному забвению богословского наследия, которое оставила паламитская эпоха. В этом смысле характерен пример догматических споров, возникших в период 1696—1699 годов в Яннине¹⁰. Этот город в то время был фактической столицей Греции, ее духовным и культурным центром. Главными представителями спорящих сторон были преподаватели Яннинской греческой школы — ученый иеромонах Виссарион Макрис, учившийся до этого в Яннине и Константинополе, и священник Георгий Сугдурис, прошедший обучение в Яннине, Венеции и Падуе. Первый имел также поддержку правящего Яннинского архиепископа Климента Хиосского. Итак, первая сторона учила, что Божественная Сущность реально отличается от Божественной Энергии, как хлеб от камня. Другая же сторона настаивала, что это отличие не реальное, но мысленное: «τῷ λόγῳ τῷ ὁρίστῳ». Как можно заключить из всех доку-

ментов, сопровождавших этот спор, обе стороны даже не подозревали, что подобные вопросы уже были подняты и решены в XIV веке святым Григорием Паламой и его последователями. Партия Сугдуриса разделяла взгляды Варлаама и Акиндина, а партия Макриса стояла ближе к учению исихастов XIV века. Однако ее позиция тоже не совпадала полностью с паламизмом, если судить по тому, как ее сторонники различали Божественную Сущность и Энергию, подобно тому как различаются хлеб и камень. В таком случае можно подумать, что Божественная Энергия имеет независимое от Сущности бытие и может существовать отдельно от нее, что противоречит соответствующему православному учению. Примечательно, что, когда вспыхнул спор, Макрис обратился за разрешением вопроса в Константинополь. Сугдурис, узнав об этом, тут же отправил патриарху письмо со своим исповеданием веры. В результате он не только не был осужден, но, наоборот, получил благосклонный ответ. Когда в 1699 году Сугдурис повторно отослал в патриархию свою апологию, где он, хотя и говорил о различии Божественной Сущности и Энергии, но опять не в духе православного учения, ему вновь ответили с почтением, признав правильность его учения¹¹.

В упадке находилось не только, так сказать, высокое богословие, но и образование народа вообще и клириков в частности. Вот что писали о Греции того времени западные путешественники: «Большинство наших механиков более обучены и сведущи, чем греческие учителя и клирики»¹². Также М. Питон де Турнфор сообщает, что «греческие клирики были едва способны читать богослужебные книги; что же касается понимания читаемого — оно было совершенно вне их»¹³.

Кризис поражает также монашескую жизнь. Свертывается общежительное монашество и вместо него практически повсеместно вводится особножительный устав¹⁴.

Некоторые исследователи характеризуют начало XVIII века как эпоху «рабства и духовного маразма»¹⁵. Именно тогда, в середине XVIII столетия, как реакция на сложившуюся ситуацию, на Афоне возникает движение по обновлению церковной жизни. Это движение было чрезвычайно разнообразным и многогранным, однако главной его целью было возвращение к святоотеческой традиции, а главным источником — традиция умного делания. Оно известно как «движение колливадов» (κίνημα τῶν κολλυβάδων). Название «колливады», «колливисты» (κολλυβάδες, κολλυβισταί) происходит от «колива» (τὰ κόλλυβα), которое благословлялось во время поминовения усопших. Поскольку колли-

вады отказывались совершать поминовение усопших или участвовать в нем по воскресным дням и настаивали на том, что это следует делать только по субботам, им было дано это ироническое прозвище, которое, однако, вскоре стало почетным. Тогда же оно было для них причиной гонений и оскорблений. Также колливадов по понятной уже причине иногда называли «субботниками» (σαββατιανοί).

Отношение к движению колливадов среди различных исследователей, главным образом греческих, больше всех уделивших внимание данному вопросу, неоднозначно. Некоторые ученые считают его негативным явлением в развитии греческого общества в период перед освободительной революцией 1821 года. Колливады для них представляются консерваторами, мракобесами, противниками всего прогрессивного, туркофилами и т.п.¹⁶ Такая точка зрения преобладала главным образом в прошлом среди исследователей, которым близки идеи Просвещения и западноевропейского гуманизма. Однако в последнее время, особенно в богословских кругах, отношение к движению колливадов изменилось¹⁷. Его внутренние мотивы стали лучше видны, когда современная греческая богословская мысль открыла для себя богословие XIV века и традицию исихазма. Многие исследователи заметили прямую связь между исихастами XIV столетия и колливадами XVIII-го¹⁸. Таким образом, в данное время большинство исследователей сходятся в том, что движение сыграло важную положительную роль в духовной жизни как Греции, так и Православия вообще, и могут согласиться с мыслью епископа Амфилохия (Радовича), который говорит: «Филокалистическое движение, известное как “движение колливадов”, — одно из наиболее выдающихся духовных явлений и одним из наиболее плодотворных движений в Православии времен турецкого господства»¹⁹.

Обратимся к истории возникновения этого движения и рассмотрим прецедент, благодаря которому оно началось.

**История зарождения движения.
Первая фаза колливадских споров.
Вопрос о поминовении усопших**

Прецедент

Согласно источникам²⁰, прецедент возник в 1754 году, когда в скиту Святой Анны было начато строительство нового центрального храма (Κυριακόν). Расходы строительства покрывались

главным образом за счет пожертвований «на поминование», которые резко возросли, так что, по сведениям К. Влахоса²¹, количество поминаемых имен достигло в тот период двенадцати тысяч. Поминование усопших в скиту, как и везде на Святой горе, совершалось исключительно в субботние дни. Однако по субботам в Кариях — административном центре Афона — проводилась торговля, в том числе и материалами, необходимыми для строительства. Таким образом, святоаннинские монахи каждую субботу рано утром должны были покидать свой скит, чтобы успеть добраться до Карий, находившихся достаточно далеко. Поэтому они не могли совершать положенных заупокойных служб, в связи с чем было принято решение перенести совершение поминовения усопших на воскресные дни.

Это нововведение вызвало недовольство и осуждение как со стороны монахов других монастырей и скитов, так и со стороны самих монахов скита Святой Анны. Святой Афанасий Париос (ок. 1721—1813) рассказывает, что смущенные монахи решили обратиться за советом к духовнику скита Филофею Пелопоннескому. Тот им ответил, что теперь нет возможности поступать иначе, но когда строительство закончится, поминание вновь будет совершаться опять только по субботам. Тем не менее, он разрешил смущавшимся выходить из церкви, если поминование совершали в воскресный или праздничный день. Когда же некоторые монахи по его совету начали во время пения панихиды выходить из храма, остававшиеся там стали негодовать на них за то, что они будто бы считают их еретиками и не хотят вместе с ними молиться.

Начало гонений

В это время в скиту Святой Анны жил бывший Константинопольский Патриарх Кирилл V (1748—1751, 1752—1757)²². Как известно, турецкая Порта очень часто — раз в два или три года — меняла патриархов. Зачастую низложенные патриархи, равно как и другие епископы, поселялись в монастырях Святой горы. Одним из них и был Кирилл. Это был выдающийся иерарх, который, находясь на кафедре, сделал очень многое для оздоровления ситуации в Церкви, а также для противостояния латинской экспансии на Восток. Он также известен благодаря изданному им в 1755 году знаменитому Томосу о необходимости приема в Церковь латинян только через крещение. Тем не менее, в истории колливадов он сыграл отрицательную роль.

Как пишет святой Афанасий, Патриарх Кирилл, узнав о раздоре, возмутился: «Что это они болтают и выходят из храма? Я, когда был на престоле, постоянно давал разрешение и сам совершал поминовение усопших в воскресенье». На что несогласные с нововведением отвечали: «Мы не хотим знать, что делают в Константинополе, потому что там все делают по-другому, чему нам, живущим в пустыне, следовать не обязательно, тем более, если это нарушает церковные правила»²³.

Скит Святой Анны подчинялся монастырю Великая Лавра. Руководство монастыря, по внушению экс-Патриарха Кирилла, издало письмо, которое предписывало не допускать непокорных монахов ни в церковь, ни в келлии, ни даже на мельницу. Святой Афанасий передает сказанные по этому поводу слова одного из монахов, попавших под осуждение: «Кир Кирилл, не имея подходящих слов, чтобы защитить свое нововведение, воспользовался крыльями мельницы, надеясь с помощью голодной смерти подчинить тех, кто не подчинялся другим путем»²⁴.

Святой Афанасий основную вину за гонения на монахов, отказывавшихся участвовать в поминовении усопших по воскресным дням, возлагает на экс-Патриарха Кирилла, сравнивая его даже с папой Римским²⁵. Вообще основные обвинения святого Афанасия за все дальнейшие гонения на колливадов падают на патриархов, тогда как, например, святой Никодим Святгорец не обвиняет ни одного из них, но лишь простых монахов. Более того, он пытается представить деятельность патриархов в положительном ключе. Так, например, отношение святого Никодима к вопросу о дне поминовения усопших намного мягче, чем у святого Афанасия. Он допускает поминовение как в субботу, так и в воскресенье, говоря: «В Святой Христовой Церкви существует два вида управления: первый вид называется акривия, а второй — икономия и снисхождение»²⁶. И далее пишет, что Патриарх Софроний, чтобы прекратить возникшие на Афоне распри, применял второй вид, позволив совершать поминовение как в субботу, так и в воскресенье.

Тем временем события развивались следующим образом. Осуждение колливадов (так теперь стали называть не согласившихся с нововведением монахов) было для них, как пишет святой Афанасий, не злом, но благом, потому что теперь они могли спокойно уйти в любое другое место Святой горы, сохранив при этом свою совесть спокойной. Монахи уходили кто куда мог. Первым ушел Иаков Пелопоннесский, который, как уже упоминалось²⁷, и рассказал святому Афанасию историю споров, как они возникли с самого начала.

Однако колливадов не оставили в покое. Вслед за ними в различные скиты и монастыри Святой горы были посланы письма с уведомлением, что они осуждены Великой Лаврой. Святой Афанасий, в частности, приводит фрагмент из письма дикея²⁸ Святой Анны дикею Нового Скита, находящегося по соседству со Святой Анной: «Примите к сведению, что наш монастырь (Великая Лавра. — С. Г.) издал запрещение против... (далее приводятся имена. — С. Г.) и многих других, как творящих возмущения и явивших себя неправомыслящими и проповедующими против веры. Настоящим уведомляем вас, чтобы вы не принимали их и изгоняли из своего скита. Также доводим до вашего сведения, что некоторые из таковых, которых следует изгнать, есть и у вас. И первый из них — это Христофор, монах старца Ефрема. Позаботьтесь также о том, чтобы проверить и выявить остальных. Если же вы не поступите так, как мы вам пишем, знайте, что впредь мы не будем вас принимать ни в нашем скиту, ни в наших каливах²⁹, ни на мельнице³⁰».

В Новом Скиту все требования Святоаннинского дикея были выполнены: перебежчики были изгнаны, а вместе с ними некоторые из своих, как, например, иеромонах Христофор (1730 — нач. XIX века) вместе со своим старцем и прочими членами монашеской общины. Изгнанники поселились в Предтеченском скиту Иверского монастыря. Некоторые также устроились в скиту монастыря Ксенофонт. Однако живший там бывший Алеппский митрополит Геннадий, чтобы угодить Патриарху Кириллу и, как пишет святой Афанасий, «участвовать в его изысканных трапезах», воздвиг гонения против колливадов и там.

Вскоре по всей Святой горе о колливадах разошлась такая слава, что, по замечанию святого Афанасия, даже паромщик отказывался переправлять их на своем пароме. Колливадов, например, обвинили в том, что они «франкмасоны». Костас Сарделис³¹ сообщает, что был даже случай убийства кого-то из колливадов. При этом он, правда, не ссылается на источники. В исследованных нами документах ни о чем подобном не говорится, поэтому данное сообщение, очевидно, основано на недостоверной информации. Как замечает в своем «Исповедании веры» святой Никодим Святогорец, «есть некоторые, кто, не зная, что означает слово "колливад", а также не понимая причин, по которым мы обвиняемся и бесчестимся, но только потому, что слышат, как другие называют нас колливадами, еретиками, злочестивыми и тому подобно, сразу же и сами начинают повторять эти оскорбления»³².

Тем не менее, на Святой горе нашлось много и таких монахов, которые поддерживали изгнанных из обители Святой Анны и сами становились колливадами. Среди них можно назвать монашескую общину скуртеев, с которой впоследствии будет иметь тесную духовную связь преподобный Никодим Святогорец (1749—1809). Главой этой общины был отец Парфений.

Действия колливадов по отмене нововведения

Тем временем изгнанные колливады решили собраться вместе, чтобы сообща принять план действий. Их собрание произошло в келье отца Парфения Скуртея. Было решено написать исповедание веры, изложив в нем свое мнение по вопросам веры и литургической практики. Это исповедание было подписано всеми присутствовавшими, а позже и теми, кто в тот момент отсутствовал. Оно было отослано в Константинополь с Нифоном Хиосским (1736—1809). В это время в Патриархии по своим делам находился некий Иоаким Григориат, имевший в патриаршем окружении определенное влияние. Он несколько лет прожил в скиту Святой Анны и был в курсе всех последних событий. Все действия агеоаннитов были представлены им в выгодном для последних свете, а потому и письмо колливадов не имело того действия, которое от него ожидали.

Кроме того, занимавший тогда патриаршую кафедру Феодосий II (1769—1773) был по своей натуре конформистом и опасался любого противостояния в церковной среде. Им было издано синодальное письмо, подписанное также Иерусалимским Патриархом Софронием, впоследствии Константинопольским Патриархом (1774—1780), где говорилось, что «совершающие поминовение усопших в субботу хорошо творят, как хранящие древнюю традицию Церкви; те же, которые <делают это> в воскресенье, не подлежат осуждению»³³. Письмо также снимало запрещение, наложенное на колливадов Великой Лаврой. Это было примирительное послание, однако своей цели — примирения — оно не достигло. Святой Афанасий пишет, что когда Нифон прочитал это письмо, он тут же вернул его и сказал, что не этого ожидали его собратья-монахи³⁴. Потом ему, конечно, пришлось письмо взять.

После издания письма противники колливадов не изменили своего отношения к ним. Сами колливады также не соглашались с тем, что «совершающие поминовение в воскресенье не подлежат осуждению». Видя безрезультатность своего письма, Патриарх 10 июня следующего, 1773 года издал новое письмо, в котором

спорящие стороны призывались к миру, к тому, чтобы оставить взаимные обвинения и дать покой остальным монахам. Здесь, как и в предыдущем письме, совершение поминовения по воскресеньям не осуждалось³⁵. Со своей стороны колливады, видя нерешительность Феодосия, составили еще одно письмо Патриарху, которое вскоре было отослано с Иаковом Пелопоннесским. Здесь была выражена настойчивая просьба запретить монахам скита Святой Анны совершать поминовение усопших по воскресениям.

Тем временем на патриарший престол во второй раз вззошел Самуил Хандзерис (1773—1774), которого святой Афанасий характеризует как «мужа мудрейшего»³⁶. В 1773 году новый Патриарх издал синодальное письмо, в котором было определено, чтобы «подвизающиеся в келлиях и скитах неукоснительно соблюдали чин и обычай поминовения того монастыря, куда они ходят для участия в литургии и которому подчиняются»³⁷. Это был очень удачный способ поддержать колливадов: не напрямую, но косвенно, чтобы особенно не раздражать их противников. Этим письмом косвенным образом предписывалось совершать поминовение усопших только по субботам, потому что во всех монастырях Святой горы, в том числе и в Великой Лавре, которой подчинялся скит Святой Анны, действовал именно такой устав.

Колливады приняли это решение с воодушевлением. Однако их гонители из скита Святой Анны не согласились подчиниться Патриарху. Как пишет Афанасий, они обвинили Патриарха в том, что он безбожник, а потому как можно подчиниться такому Патриарху? Подобные обвинения выдвигали бывший Алеппский митрополит Геннадий, которого святой Афанасий называет «поварешкой», и Виссарион из Рапсаны (†1823), которого святой называет «помешанным». Агиоанниты дважды ездили в Константинополь с ходатайством о том, чтобы это решение было отменено³⁸.

Кутлумусийский собор и осуждение колливадов

В 1774 году в монастыре Кутлумусиу антиколливадами был созван собор³⁹, на котором председательствовал бывший Патриарх Константинопольский Кирилл V и бывший Патриарх Александрийский Матфей (1746—1766). Присутствовало также около десяти митрополитов, покинувших свои кафедры и теперь живших на Святой горе, и свыше двухсот монахов. На собор были приглашены и колливады, «чтобы был испытан выбор обеих сторон». Однако для колливадов было очевидно, что собор не имел целью обсуждение проблемы, но лишь их осуждение; они

видели себя уже заранее приговоренными и поэтому отказались явиться.

Собор решил обратиться к Патриарху в Константинополь, куда был послан монах Виссарион. Результатом поездки стало осуждение колливадов Синодом Вселенской Патриархии, на котором председательствовал новоизбранный Патриарх Софроний II (1774—1780). Под синодальным решением подписался также Патриарх Иерусалимский Авраамий (1775—1787). Решение (Θέσις) датировано 9 июня 1776 года. В нем, в частности, говорится: «<...> Несколько лет назад смущение и замешательство охватили Церковь и Христоименитый <...> народ Божий и смутили всякий чин священнослужителей, монахов и мирян через некоторых самонадеянных <...> чьи предводители и такового нововведения перевозачинатели и творцы суть Злоафанасий Париос, Злоиаков Пелопонесский, Агапий Кипрский и Христофор...» Далее говорится, что все обязываются совершать поминовение как в субботу, так и в воскресенье и в другие дни недели. Затем следует: «Те, кто, согласно с Церковью и настоящим синодальным постановлением, и мыслят, и действуют, беспрекословно совершая поминовение православных и в субботу, и в воскресенье, и в другие дни недели, таковые да будут прощены от Бога и Господа Вседержителя <...> Первозачинатели же, предводители и создатели такового злочестия: Злоафанасий Париос, Злоиаков Пелопонесский, Злоагапий Кипрский <...> — извергаются Богом и Господом Вседержителем и обнажаются всякой Божественной благодати и священнодействия <...>»⁴⁰

Примечательно, что еще за два года до этого (в 1774 году) Патриарх Софроний, будучи тогда на Иерусалимской кафедре, занимал другую позицию, которую святой Никодим в своем «Исповедании» приводит даже как доказательство правоты колливадов. Он пишет, что правоту колливадов «удостоверяет также Церковь Иерусалима, потому что она в патриаршество покойного Софрония согласилась с вышеупомянутыми патриаршими и синодальными письмами Великой Церкви Константинополя, изданными в патриаршество Феодосия и Самуила. Оба эти письма подписал также кир Софроний, будучи тогда патриархом Иерусалимским. И не только подписал, но и написал особое письмо, в котором подтвердил указанное письмо кир Самуила: будучи спрошен бывшим митрополитом Лакедемонии кир Феофаном, подвизавшимся в Новом Скиту, когда должно быть совершено поминовение усопшего старца Хаджи-Мелетия, в субботу или в воскресенье, он ответил ему письмом, что на этот счет Церковь определила скитам и келлиям следовать порядку монастырей»⁴¹.

Святой Афанасий считал синодальное решение 1776 года незаконным, потому что перед его изданием в Константинополь не были приглашены сами обвиняемые. Он сообщает, что, как слышал, на соборе нашелся лишь один мирянин по фамилии Хадзисланис — зять одного из присутствовавших архиереев, — который предложил услышать обвиняемую сторону, однако его никто не послушался⁴². Далее святой Афанасий говорит, что собор обвинил колливадов в том, в чем они не были виноваты. А именно, будто они учили, что не следует творить поминовение усопших в воскресенье и что творящие такое поминовение находятся под анафемой. Святой говорит, что первое обвинение справедливо, но второе является чистой клеветой⁴³.

Колливады оставляют Афон

Колливады между тем не подчинились ни синодальному решению 1776 года, ни тем более решению Кутлумусийского собора и по-прежнему отказывались совершать поминовение по воскресеньям. Так, например, когда умер бывший Патриарх Александрийский Матфей, святой Макарий Нотарас (1731—1805) был приглашен в монастырь Кутлумусиу на поминовение, которое было назначено на воскресный день. Он отказался, ответив запиской: «Зачем вы предпочитаете совершение поминовения в воскресенье, опуская другие дни недели и нарушая определения и уставы Церкви, запрещающие это? Я никогда не совершал и не буду совершать поминовение усопших по воскресеньям»⁴⁴. Очевидно, что данное приглашение, посланное святому Макарию, носило провокационный характер. У кутлумусианитов не было нужды совершать поминовение в воскресенье — это было сделано намеренно. Они знали также о колливадских настроениях святого Макария. Последний принял вызов и ответил на него приведенной выше запиской. Он знал, что за этим последует, и поэтому, как сообщает святой Афанасий Париос, «удалился на Хиос, боясь, чтобы и самому не испытать чего злого от клеветников. Там (на Хиосе. — С. Г.) он получает от Святейшего (тогда патриарший трон занимал Прокопий (1785—1789). — С. Г.) письмо, полное негодования, гнева и угроз. Святой Макарий ответил на него так: «Твои угрозы и устрашения не творят исправления дела, и я готов претерпеть все, что решит твое святейшество <...>»⁴⁵.

Тем временем осужденный святой Афанасий уехал со Святой горы и остановился в Фессалониках, приняв должность ректора единственной в городе греческой школы «Эллиномуси-

он». Он продолжал поддерживать связи с колливадами, оставшимися на Святой горе, и особенно со святым Никодимом Святогорцем. Он добивался, чтобы дело о колливадах было пересмотрено. С этой целью он едет в Константинополь, где пытается доказать как собственную невиновность, так и безосновательность всех обвинений, возводимых против колливадов. Однако осуждение было снято только с него (но не с двух других — Иакова Пелопонесского и Агапия Кипрского), да и то лишь в 1781 году, когда Константинопольскую кафедру занял Гавриил IV (1780—1785)⁴⁶.

Вместе со святым Афанасием Афон. постепенно покинули и остальные колливады, чем была открыта новая страница в истории движения, когда идеям колливадов предстояло распространиться по всей Греции. На Афоне же тем временем антиколливады одержали победу, и волнения на некоторый период утихли.

Вторая фаза колливадских споров.

Вопрос о частом причащении

С новой силой, хотя и без прежней остроты, споры вспыхнули в начале XIX века, и главной их причиной стал вопрос о частом причащении Тайн Христовых. Наиболее значимым представителем колливадов на Святой горе в это время был святой Никодим Святогорец.

Повод к возникновению споров возник в 1804 году, когда было незаконно вскрыто и искажено письмо святого Никодима к духовнику Святой горы иеромонаху Иерофею, касавшееся вопроса о частом причащении. Это послужило поводом к новым возмущениям, направленным против колливадов и главным образом против самого святого Никодима, который, в отличие от первых колливадов, имел на Афоне уже и славу, и авторитет. Чтобы прекратить волнения, в Кариях 19 мая 1807 года был созван собор из представителей всех двадцати монастырей Святой горы, который благосклонно отнесся к колливадам и осудил их новых наветчиков. 13 июня 1807 года святой Никодим предложил на рассмотрение Кинота Святой горы свое «Исповедание веры», где по порядку опровергал все обвинения, выдвинутые против него.

Однако ситуация изменилась, когда в 1808 году на патриарший престол во второй раз взошел Калинник (1808—1809) — ревностный борец с колливадами. Он сразу же издал письмо,

снимавшее с иеромонаха Иерофея обязанности духовника Святой горы. Это письмо опубликовано И. И. Соколовым⁴⁷: «<...> Так как один иеромонах из шайки колливадов, который <...> предшественником Его Святейшества (то есть Калинника. — С. Г.) был определен духовником Кинота Святой горы — его же имя Иерофей, — возрождает некогда возникшее коварномыслие и спор о коливе и Святом Причащении, осужденные Синодальным Томосом, и позволяет приходящим к нему ради исповеди часто причащаться Пречистых Таинств без удовлетворения и исповеди, пусть <монахи Святой горы> сбросят с себя его духовное руководство и выберут другого — испытанного, достойного и безукоризненного — и представят его Церкви, чтобы его избрание было подтверждено церковно <...>» Святой Никодим, тем не менее, от смены церковной власти особо не пострадал.

Противостояние на Афоне ослабилось лишь в третье патриаршество святого Григория V (1818—1821). Тогда, в августе 1818 года, было издано патриаршее письмо, поддержавшее колливадов и попытавшееся примирить враждующие стороны. Сходные патриаршие послания были изданы также Патриархами Григорием VI (1835—1840; в феврале 1836 года и в марте того же года) и Анфимом VI (1845—1848; в ноябре 1846 года).

Таким образом, противостояние колливадов и их противников на Святой горе к концу первой четверти XIX столетия значительно ослабилось, а к середине века практически полностью исчезло. Движение переметнулось на континентальную Грецию и главным образом острова Эгейского моря. Такова была историческая канва зарождения и развития движения колливадов.

При оценке движения колливадов необходимо избегать по крайней мере трех ошибок. Во-первых, считать, что это движение ограничилось лишь спорами о дне совершения поминовения усопших или о том, насколько часто нужно причащаться. На самом деле оно переросло обе эти проблемы и превратилось во всеохватывающее движение за всеобщее обновление духовной жизни и возвращение к подлинно святоотеческим традициям. Спор о поминовении был лишь предлогом, отправной точкой к обновлению духовной жизни вообще, а также монашества, богословия и даже церковного пения. Так, например, недавно в библиотеке «колливадского» монастыря на острове Скиафос были обнаружены рукописи с записями «колливадской» богослужебной музыки.

Это движение было по своей природе не «протестантским», то есть таким, что только обличало пороки современности, но положительным, показавшим и достигшим вершин подлинной православной духовности. Вообще полемический элемент был второстепенным в движении — главной его задачей было раскрыть и воплотить в жизнь сокровища святоотеческой духовности. Именно поэтому главной книгой, порожденной движением, стало не «Исповедание веры» или «Δήλωσις τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρεὶ ταρχῶν ἀληθείας», но «Добротолюбие».

Как пишет епископ Амфилохий Радович, «нет никакого сомнения, что Добротолюбие, как *обожения оргάν*, как справедливо назвал его преподобный Никодим Святогорец, является корнем и подлинным непосредственным или косвенным источником почти всех настоящих духовных всплесков и богословских течений в Православии с конца XVIII века до сего дня. Поэтому данное духовное движение (колливадов) не может быть ограничено и отождествлено со спором “о поминовении” или “коливе”, как, к сожалению, очень часто происходит»⁴⁸ и поэтому, кстати говоря, наиболее подходящим названием для нашего движения, по мнению того же автора, является «Филокалистическое возрождение» или «Филокалистическое движение»⁴⁹.

Второй ошибкой было бы считать движение колливадов неким видом «секты» в Православии. На самом деле ему был чужд дух сектантства. Более того, одной из его целей было возвращение к подлинной вселенскости и кафоличности церковного сознания, выход из замкнутости и самодостаточности, которыми жила в то время Греческая Церковь.

И наконец, третьей ошибкой было бы видеть в движении только положительную сторону и не замечать его отрицательных сторон. Нельзя идеализировать всех колливадов, считать, что все они жили духом «Добротолюбия». Среди них было достаточно людей случайных, а также фанатиков-нигилистов, для которых чуждой оставалась другая — неполемическая, филокалистическая сторона движения.

Движение было явлением живым, а потому разноплановым, не сводимым к какой-нибудь одной — положительной или отрицательной — категории, со множеством течений, порою направленных в противоположные стороны. Были в нем и темные стороны, был и фанатизм, но общий его вектор, вне всякого сомнения, оставался направленным в сторону глубокого и всестороннего оживления церковной жизни.

Библиография

1. И. Соколов. Константинопольская Церковь в XIX веке. СПб., 1904.
2. П. Успенский. История Афона. Ч. III, т. II. СПб., 1892.
3. Radović Amfilohije. Pokret Kolijvara Duhovno-Liturgijski Preporod i Grčka Crkvema Bratstva. In: Glasnik Srpskepravoslavne Crkve. Beograd, 1976.
4. As. Argyriou. *Spirituels neo-Grecs (XVe-XXe siècles)*. Namur, 1967.
5. Guillou. La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle. Aux sources des mouvements spirituels de l'Église Orthodoxe de Grèce. Istina, №1, 1960. P. 95—128.
6. G. P. Henderson. 'Η αναβίωση τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ 1620—1830. Ἀθήναι, 1976.
7. J. D. Mansi. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. V. 38. Graz, 1961 (=Paris, 1907).
8. Ph. Meyer. Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, №11, 1890. S. 560—571.
9. Ph. Meyer. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Amsterdam, 1965.
10. L. Petit. La grande controverse des Collybes. Échos d'Orient, №2, 1898. P. 321—331.
11. Ἀθανασίου Παρίου. Δήλωσις τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὄρει ταραχῶν ἀληθείας. Под ред. Θεοδωρήτου Ἱερομονάχου Ἀγιορείτου. Ἀθήνα, 1988.
12. Ἀμφιλοχίου Ράντοβιτς. Ἡ φιλοκαλικὴ ἀναγέννησις τοῦ XVIII καὶ XIX αἰ. καὶ οἱ πνευματικοὶ καρποὶ τῆς. Ἀθήναι, 1984.
13. Ἀπ. Βακαλοπούλου. Ἱστορία τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ. Τ. Δ'. Θεσσαλονίκη, 1973.
14. Δ. Βαλαῆ. Ἡ στάσις τοῦ λογίου μοναχοῦ Βησσαρίωνα στὶς ἐριδες τῶν μοναχῶν τοῦ Ἀγίου Ὄρους κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα. In: Κληρονομία, №27, 1995. Σ. 137—167.
15. Γ. Βερίτη. Τὸ ἀναμορφωτικὸν κίνημα τῶν κολλυβάδων καὶ οἱ δύο Ἀλέξανδροι τῆς Σκιάθου. In: Ἀκτῖνες, 1943.
16. Κ. Βλάχου. Ἡ χερσόνησος τοῦ Ἀγίου Ὄρους Ἀθῶ καὶ ἐν αὐτῇ Μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νῦν. Βόλος, 1903.
17. Μ. Γεδεών. Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ γένους κατὰ τὸν ΙΗ' καὶ ΙΘ' αἰῶνα. Ἀθήναι, 1977.
18. Μοναχοῦ Θεοκλήτου Διονυσιάτου. Ὁ Ἀγιὸς Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Ἀθήναι, 1954.
19. Ὁρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἑγκυκλοπαίδεια. Ἀθήναι, 1965.
20. Β. Κοντοβᾶ. Ἡ περὶ μνημοσύνων ἔρις καὶ ἡ διδασκαλία περὶ τοῦ μέλλοντος τῆς ψυχῆς μετὰ θάνατον. In: Γρηγόριος Παλαμᾶς, 71, 1988. Σ. 538—578.
21. Δ. Μπατιστάου. Κολλυβάδες, ἐν: «Σάλπιγξ Ὁρθοδοξίας», τεῦχος Σεπτ. 1970.

22. *Ν. Μπουγάτσου*. Πνευματικαὶ ἐπιδράσεις τοῦ Ἀγίου Ὁρους εἰς τὴν Ἑλλάδα. Ἀθήναι, 1954.
23. *Κ. Παπουλίδη*. Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων. Ἀθήνα, 1971.
24. *Κ. Παπουλίδη*. Περίπτωσις πνευματικῆς ἐπιδράσεως τοῦ Ἀγίου Ὁρους εἰς τὸν Βαλκανικὸν χάρον κατὰ τὸν 18ο αἰῶνα. Μ., 1969.
25. *Κ. Σάθα*. Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη. Τ. 8ος. Ἀθήναι, 1868.
26. *Κ. Σάθα*. Νεοελληνικὴ Φιλολογία. Ἀθήναι, 1868.
27. *Κ. Σαρδέλη*. Ἡ προδομένη Παράδοσις. Ἀθήναι, 1971.
28. *Κ. Σκουτέρη*. Κείμενα τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ. Ἀθήναι, 1971.
29. *Γ. Σμυρνάκη*. Τὸ Ἀγιὸν Ὄρος. Ἀθήναι, 1903.
30. *Β. Στεφανίδου*. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Ἀθήναι, 1948.
31. *Χ. Σωτηρόπουλου*. Κολλυβάδες-Ἀντικολλυβάδες. In: Ἀντίδωρον Πνευματικόν, Τιμητικὸς Τόμος Γερασίου Ἰω. Κονιδάρη. Ἀθήναι.
32. *Χ. Τζώγα*. Ἡ περὶ μνημοσύνων ἔρις ἐν Ἀγίῳ Ὄρει κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1967.
33. *Φιλαρέτου Βαφείδου*. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Τ. Γ'. Τεύχος Β'. Ἀλεξάνδρεια, 1928.

Примечания

¹ Слово «Византия» здесь и далее мы употребляем условно. Самоназвание «византийцев» было «ромен» (Ῥωμαῖος, Ῥωμηός), а свое государство они называли «Романия» (Ῥωμανία) или «Римская империя» (Ῥωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία). Термин «Византия» впервые был введен в научный оборот в 1562 г. Иеронимом Вольфом в изданном им собрании текстов «византийских» историков (Corpus Byzantinae Historiae). См.: *Β. Φειδᾶ*. Βυζάντιο. Ἀθήνα, 1991.

² Как известно, активное распространение турок-османов на территории империи началось во второй половине XIII столетия и связано с именами их предводителей Эртогрула, а затем его сына Османа (1288—1325). Тогда ими были захвачены Пруса, Никея, Никомидия. В начале XIV в. турки вышли в европейскую часть Византии. За период с 1301 по 1337 г. почти вся Малая Азия оказалась в их владении. Распространяясь на Запад, турки в 1362 г. захватили Адриануполь, в 1383 г. — Серры, в 1391 г. — Фессалоники, а в 1393 г. — всю Фессалию. В 1453 г. пал Константинополь.

³ Синодальным постановлением Константинопольской патриархии от 19 июля 1983 г. Николай Кавасила был причислен к лику святых. Днем его памяти положено было считать 20 июня.

⁴ О развитии иконописи в Греции после падения Константинополя см.: *Ἀνδρ. Ξυγγοπούλου*. Σχεδιάσμα Ἱστορίας τῆς Ὀρθόδοξης Ζωγραφικῆς μετὰ τὴν Ἀλωσιν. Ἀθήναι, 1957.

⁵ О западных влияниях на творчество Феофана Критского см.: *Μ. Χατζηδάκη*. Κρητικὰ Χρονικά, 1, 1947. Σ. 37.

⁶ Г. Μεταλληνού. Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση. Ἀθήνα, 1998. Σ. 47.

⁷ Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους. 1974. Τ. Γ. Σ. 356—361, 361—366.

⁸ Georges Florovsky. Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines. In: Christianity and Culture. Vol. 2 in The Collected Works, Belmont, Massachusetts, 1974. P. 143—155.

⁹ По заключению профессора догматического богословия Фессалонийского университета Николая Мацукаса (N. Ματσούκα. Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία. — Ἐκθεση τῆς Ὁρθόδοξης Πίστεως. Θεσσαλονίκη, 1985), православная традиция до XIV века не дает нам определенного числа таинств и тем более не говорит о *семи* таинствах (Σ. 471). Профессор замечает, что ограниченное число *семь* приводит ко многим перетолкованиям и недоразумениям в отношении таинств, как например, в отношении к пострижению в монашество, которое автор Аренопатитик и преподобный Феодор включают в число таинств, наряду с Крещением, рукоположением и др.

Число «семь» в мистириологию ввел Фома Аквинат (Summa Theologiae. 3, 64, 1). Официально же Католической церковью оно было принято на Тридентском соборе (1545—1563).

Что касается числа семь в отношении таинств в православном богословии, то профессор догматического богословия Афинского университета Христос Андрутсос (Χ. Ἀνδρούτσος. Δογματική τῆς Ὁρθόδοξης Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Σ. 314—315) обнаружил два самых ранних свидетельства о седмичном числе таинств в XIII в. Однако, эти свидетельства вызывают множество вопросов. Одно из них принадлежит некоему монаху Иову, который вместо таинства Покаяния называет пострижение в монашество. А второе содержится в исповедании веры, предложенном императором Михаилом VIII Палеологом (ок. 1224—1282) на унииатском соборе 1274 г. в Лионе и составленном под явным влиянием латинского богословия.

Под влиянием западного богословия находился также святой Симеон Солунский, когда писал: «Таинств Церкви семь» (Собр. соч. Венеция, 1863. С. 61). Однако, у святителя Симеона это было не единственное западное заимствование. О латинских влияниях на его богословие см. исследование митрополита Драмского Дионисия Киратсоса: Ἐπισκόπου Διονυσίου Κυράτσου, Μητροπολίτου Δράμας. Ὁ Ἅγιος Συμεὼν Θεσσαλονίκης καὶ ἡ Δύση, Ἡ λατινική Ἐκκλησία καὶ οἱ καινοτομίες τῆς Θεσσαλονίκης, 1993.

¹⁰ См. об этом: Π. Χρήστου. Ἠσυχαστικαὶ ἀναζητήσεις εἰς τὰ Ἰωάννινα περὶ τὸ 1700. — Θεολογικὰ μελετήματα, 3. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 181—199.

¹¹ Исключением из правила может считаться «Догматика» Викентия Дамодоса (1700—1752), где достаточно подробно рассмотрен вопрос о различии Сущности и Энергии в Боге. Более того, Дамодос рассматривает его как главное отличие между православным и римокатолическим вероучениями. Однако, как замечает отец Г. Металлинос, «ссылки на Григория Паламу не означают обязательно знания исихазма как способа бытия. Для Дамодоса, по крайней мере как догматиста, Палама,

кажется, является не больше, чем просто свидетелем идеологического пути православного востока» (Г. Μεταλληνοῦ. Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση. Ἀθήνα, 1998. Σ. 78). Также Х. Яннарас (Х. Γιανναράς. Ὁρθοδοξία καὶ Δύση. Ἀθήνα, 1996. Σ. 156) указывает, что сам факт написания этой «Догматики» был двусмысленным, потому что она была первым греческим учебником догматического богословия. Конечно, и до этого писались так называемые «Исповедания веры», в которых тоже систематически излагались те или иные вопросы вероучения. Но в случае «Исповеданий» существовал какой-то актуальный повод для их написания. Существовало также систематическое «Точное изложение Православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина. Однако это «Изложение» все же не было учебником, в его основе лежали другие принципы, чем те, которыми руководствовался Дамодос. Для последнего, как для практически всех последующих авторов учебников по догматике, догмат был самодовлеющим, грузным в своем объективизме умопредставлением, автономным от церковного опыта. Об интуициях Дамодоса и его последователей в составлении «Догматических пособий» Х. Яннарас пишет следующее: «Сколько Догматика Дамодоса, столько же и последующие аналогичные предприятия составляют нововведение в Церковной Традиции, потому что автономизируют догмат, излагают его как свод теоретических данных — безотносительно к церковному опыту. То есть не представляют его как изложение «определений» — пределов, границ церковного опыта, как в случае решений Вселенских соборов, но как изложение идеологических «принципов» и «аксиом» — обязательных убеждений, которые христианин обязан принять, независимо от того, понимает он их или нет» (op. cit., 157).

¹² Rycart, см.: Timothy Ware. Eustratios Argenti, A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Clarendon Press. Oxford, 1964. P. 5.

¹³ Там же. P. 5—6.

¹⁴ См. о монашестве в период турецкого господства, например, следующее: Ἀ. Λαυριώτου. Τὸ Ἅγιον Ὄρος μετὰ τὴν Ὀθωμανοικτὴν κατάκτησιν. Ἀθήνα, 1963; Μοναχοῦ Δαρθέου. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Κατρίνη, 1986.

¹⁵ Ἐρμινίκος. Μακάριος Νοταράς. Ἀκτίνες, 1948. Σ. 471.

¹⁶ Среди авторов, придерживающихся такой точки зрения, можно назвать следующие имена: Р. Клод, А. Ангелос, К. Амантос, Г. Валетас, Л. Вранусис, Г. Гуделис, Т. Евангелидис, К. Фракиотис и другие.

¹⁷ Положительно оценивают движение колливадов следующие исследователи: Л. Петит, Н. Алипрантис, Р. Аргиропулос, Н. Аркас, М. Василякис, Г. Веритис, Х. Яннарас, Д. Гонис, Р. Контогианис, В. Макридис, Г. Металлинос и другие.

¹⁸ Например, А. Вакалопулос, автор многотомной «Истории нового эллинизма» пишет, что «в движении «колливадов» мы имеем оживление исихастского движения XIV века, — теперь в новом виде. По существу обе спорящие стороны (то есть колливады и их противники. — С. Г.) продолжают духовные брожения и споры византийских

клириков и богословов по поводу того, каким способом мы приближаемся к Богу. Тогда часть из них проповедовала идеи исихазма, другая же часть — идеи древнегреческой философии. Теперь философские и научные достижения народов Запада и их влияние на жизнь греческого общества приводят к тому, что “свободолюбивые” начинают осуждать своих противников как ретроградов и консерваторов — как “колливадов”» (Ал. Βακαλοπούλου. *Ιστορία τοῦ νέου Ελληνισμοῦ*. Τ. Δ'. Θεσσαλονίκη, 1973. Σ. 298—299).

¹⁹ *Ἀμφιλοχίου Ράντοβιτς*. Ἡ φιλοκαλικὴ ἀναγέννησις τοῦ XVIII καὶ XIX αἰ. καὶ οἱ πνευματικοὶ καρποὶ τῆς. Ἀθήναι, 1984. Σ. 7.

²⁰ 1. Наиболее полным источником по истории колливадского движения является книга, написанная одним из главных его участников — святым Афанасием Парием, — которая называется «Изложение истины о бывших на Святой Горе возмущениях» (Δήλωσις τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει ταραχῶν ἀληθείας. Издана под ред. Θεοδωρήτου Ἱερομονάχου Ἀγιορείτου. Ἀθήνα, 1988). Эта книга, как сообщает сам автор, была написана приблизительно через пятьдесят лет после начала споров, то есть около 1804—1805 годов. Сам святой Афанасий не был очевидцем того, как начались споры о поминовении усопших, но, по его словам, он передает рассказ Иакова Пелопонесского, который был на протяжении тридцати лет уставщиком в храме скита Святой Анны. Святой Афанасий характеризует его как «человека благоговейного, правдолюбивого и почтенного» (Δήλωσις τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει ταραχῶν ἀληθείας. Σ. 26), что придает его сведениям большую достоверность.

2. Другим источником является трактат того же святого Афанасия «Изложение, или исповедание истинной и православной веры, со стороны несправедливо обвиненных в нововведениях, для боголюбивого уведомления соблазняющихся братьев» (Ἐκθεσις, εἵτουν ὁμολογία τῆς ἀληθοῦς καὶ ὀρθοδόξου πίστεως, γινομένη ὑπὸ τῶν ἀδίκως διαβληθέντων ὡς καινοτόμων, πρὸς θεοφίλῃ πληροφορίαν τῶν σκανδαλιζομένων ἀδελφῶν. Издано там же: Θεοδωρήτου Ἱερομονάχου Ἀγιορείτου. Ἀθήνα, 1988. Σ. 115—124. В основу издания легла рукопись 2183 Греческой национальной библиотеки. То же произведение, но на основании рукописи 604 Иверского монастыря, было издано епископом Порфирием Успенским: «Второе путешествие по Святой Горе Афонской». Ч. 2, М., 1880. С. 485—495. Эта рукопись имеет и дату написания произведения: третье апреля 1774 года).

3. Следующим источником является трактат, написанный святым Никодимом Святогорцем и имеющий апологетический характер. Он называется «Исповедание веры» (Ὁμολογία πίστεως, издана в: Π. Πάσχου. Ἐν ἀσκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Ἀθήναι, 6. г.).

²¹ К. Βλάχου. Ἡ χερσόνησος τοῦ Ἀγίου Ὁρους Ἀθῶ καὶ ἐν αὐτῇ Μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νῦν. Βόλος, 1903.

²² Некоторые исследователи принимают его за Кирилла IV (1711—1713), который, однако, умер в 1723 г., задолго до описываемых нами событий.

Может показаться странным, что Кирилл V жил на Святой горе, будучи действующим Патриархом (срок его второго патриаршества, как указано, был с 1752 по 1757 г.). Объяснить это можно тем, что турецкие власти иногда отправляли во временную ссылку патриархов, не лишая их полномочий.

²³ Δήλωσις τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει ταραχῶν ἀληθείας. Σ. 28.

²⁴ Там же. Σ. 29.

²⁵ Там же.

²⁶ Исповедание веры. С. 129.

²⁷ См. сноску 20.

²⁸ Дикей — главный администратор какого-либо Афонского скита, избираемый соборно из местных монахов сроком на один год.

²⁹ Калива (букв. «хижина») — келия, в которой живет небольшая община монахов во главе со старцем, который является их духовным руководителем. Как правило, каждая калива имеет свою небольшую церковь.

³⁰ Δήλωσις τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει ταραχῶν ἀληθείας. Σ. 30.

³¹ Κάστα Σαρδέλη. Ἡ προδομένη Παράδοσις. Ἀθήνα, 1991. Σ. 124.

³² Ὁμολογία πίστεως. Σ. 105—106.

³³ Цит. по: Ὁρθόδοξη καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια. Τ. 7ος. 1965. Σ. 743. См. также «Исповедание веры» святого Никодима Святогорца. С. 126.

³⁴ Тем не менее святой Никодим относится к этому письму положительно. В своем «Исповедании» он упоминает о нем как о еще одном доказательстве того, что гонения на колливадов были развязаны несправедливо. Такое отношение святого объясняется, возможно, тем, что сам он не был участником этих событий (он прибыл на Афон в 1775 г.), и не знал всей остроты противостояния. Кроме того, отношение святого Никодима можно объяснить дипломатическими соображениями, исходя из которых, как уже было сказано, он не обвиняет ни одного из патриархов, тогда как святой Афанасий именно в них видит основную причину гонений на колливадов.

³⁵ Полный текст письма опубликован в: Ph. Meyer. Athos. Die Haupturkunden, Amsterdam, 1965. S. 231—234.

³⁶ Δήλωσις τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει ταραχῶν ἀληθείας. Σ. 36.

³⁷ Цит. по: Ὁρθόδοξη καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια. Τ. 7ος. 1965. Σ. 743. См. также «Исповедание веры» святого Никодима Святогорца. С. 127.

³⁸ См.: П. Успенский. История Афона. Ч. III, т. II. СПб., 1892. С. 382.

³⁹ Странно то, что святой Афанасий, который очень подробно описывает все события, связанные со спорами о дне совершения поминовения, опускает такое важное событие, как Кутлумусийский собор.

⁴⁰ Цит. по: Κ. Παπουλίδης. Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων. Ἀθήνα, 1971. Σ. 60—61. Полный текст синодального решения находится в: Ph. Meyer. Op. cit. S. 236—241.

⁴¹ Ὁμολογία πίστεως. Σ. 128. Об этом частном письме Софрония

сообщает также епископ Порфирий (Успенский): История Афона. С. 384.

⁴² Δήλωσις τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὄρει ταραχῶν ἀληθείας. Σ. 41—42.

⁴³ Там же. Σ. 42.

⁴⁴ Цит. по: *Κ. Παπουλίδη*. Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων. Σ. 62. См. также: Δήλωσις τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὄρει ταραχῶν ἀληθείας. Σ. 66—67.

⁴⁵ Цит. по: *Κ. Παπουλίδη*. Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων. 1971. Σ. 62—63.

⁴⁶ Полный текст этого документа см. в: *Ph. Meyer*. *Op. cit.* S. 241—242.

⁴⁷ *И. Соколов*. Константинопольская Церковь в XIX веке. СПб., 1904. С. 84.

⁴⁸ *Op. cit.* S. 9.

⁴⁹ Там же. S. 8.

*Епископ Диоклийский КАЛЛИСТ (УЭР)**

ЧЕРЕЗ ТВОРЕНИЕ К ТВОРЦУ**

Не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям.
Откр. 7:3

Святые объемлют весь мир своею любовью.
Преподобный Силуан Афонский

На святой горе Афон монахи иногда помещают вдоль лесных дорог специальные дорожные знаки, ободряющие странника на его пути или предостерегающие его. Один из таких знаков особенно был мне приятен. Смысл его краток и ясен: «Любите деревья».

Отец Амфилохий, бывший «старшим» на острове Патмос, когда я гостил там в первый раз, полностью согласился бы с этим. «Ты знаешь, — говорил он, — что Бог дал нам еще одну заповедь, которая не записана в Писании? Это заповедь “люби деревья”». Кто не любит деревьев, полагал он, не любит Бога. «Когда ты сажаешь дерево, — утверждал он, — ты сажаешь надежду, ты сажаешь мир, ты сажаешь любовь, и ты получишь Божие благословение». Будучи экологом задолго до того как экология стала модной, он, слушая исповеди местных крестьян, обычно в качестве епитимьи налагал на них обязанность посадить дерево. Во время долгой летней засухи он сам ходил по острову, поливая молодые деревца. Его пример и влияние преобразили Патмос: на фотографиях, снятых на холме возле Пещеры Апокалипсиса в начале XX века, видны голые и бесплодные склоны, а сейчас там густой плодоносный лес.

* Епископ Каллист (Уэр) — викарный епископ архиепископии Фиатирской и Великобританской (Константинопольский Патриархат), лектор по Восточному Православию в Оксфордском университете. Настоящий доклад, прочитанный в Лондоне в 1996 г., был третьей лекцией, посвященной памяти Марко Паллиса. Перевод с англ. Т. Павловой.

** Статья опубликована в журнале *In Communion. Journal of the Orthodox Peace Fellowship of the Protection of the Mother of God*, №22, Winter 2001. P. 2—11.

Отец Амфилохий ни в коей мере не был первым духовным учителем в современной греческой традиции, кто признавал важность деревьев. Двумя столетиями раньше афонский монах святой Косма Этолийский, принявший мученическую смерть в 1779 году, имел обычай сажать деревья в ходе своего миссионерского странствия по Греции, и в одном из своих «пророчеств» он заявил: «Люди будут оставаться бедными, потому что они не имеют любви к деревьям». Мы видим, что это пророчество исполнилось ныне в слишком многих частях мира. Другое изречение, приписываемое ему, — на этот раз не о деревьях — равным образом приложимо к настоящему веку: «Придет время, когда диавол заключит себя в ящике и начнет кричать; и рога его будут торчать, пробившись сквозь черепицу крыши». Я часто вспоминаю это, когда смотрю на крыши Лондона, покрытые рядами телевизионных антенн.

«Любите деревья». Зачем это нужно? Есть ли связь между любовью к деревьям и любовью к Богу? Насколько истинно то, что неспособность поклоняться и почитать наше естественное окружение — животных, деревья, землю, огонь, воздух и воду — есть также непосредственная и душу разрушающая неспособность поклоняться и почитать живого Бога?

Давайте начнем с двух взглядов на деревья.

Не знакомы ли нам, каждому из нас, такие моменты, когда мы вздрагивали с изумлением, глядя на строчки на странице перед нами, слова, стихи или прозу, которые, раз прочитанные, навсегда оставались светиться в нашей памяти? Один такой миг случился со мной в восемнадцать лет, когда я читал волшебную антологию Уолтера де ла Мэра «Смотри, се Мечтатель», и наткнулся на отрывок из книги Эдварда Карпентера «Языческий и христианский символы веры». «Действительно ли кто-либо из нас *видел* дерево?» — спрашивает Карпентер и отвечает: «Я определенно не думаю, что я видел — разве что совершенно поверхностно». Он продолжает:

Весьма проницательный наблюдатель и естествоиспытатель Генри Дэвид Торо рассказывает, как он часто назначал свидание определенному дереву, на расстоянии многих миль, — но что он видел, когда приходил туда, он не говорит. Уолт Уитмен, тоже внимательный наблюдатель <...> упоминает, что в сонном трансе он однажды увидел, как «его любимые деревья сошли со своих мест и стали прогуливаться туда и сюда, очень забавно». Однажды этот

писатель имел, казалось, особое видение о дереве. Это был бук, стоявший несколько особняком, и еще без листьев ранней весной. Вдруг я осознал его достигающие небес руки и обращенные вверх кончики пальцев, как если бы некая живая жизнь (или электричество) струилась через них в небесные пространства из его корней, погруженных в землю и черпающих эту энергию из глубины. День был очень тихий, и в ветвях не было никакого движения, но в тот момент дерево не было более отдельным или изолированным организмом, но огромным существом, простирающимся далеко в пространство, разделяющим и объединяющим жизнь Земли и Неба и полное изумления.

В этом «пристрастном видении» Эдварда Карпентера замечательны, помимо прочего, два момента. Во-первых, дерево живо, оно трепещет тем, что он называет «энергиями» или «электричеством»; оно «полно самой удивительной активности». Во-вторых, дерево космично в своих измерениях: оно не «отдельный или изолированный организм», а «огромно» и всеобъемлюще своим размахом, «простирается далеко в пространство <...> объединяет жизнь Земли и Неба».

Это взгляд радостного удивления, вдохновленного подспудным чувством тайны. Дерево стало символом, указующим за свои пределы, таинством, которое воплощает глубокую тайну в сердце Вселенной. То же чувство удивления и тайны — символического и священного характера мира — поразительным образом выражено в замечательном произведении духовного альпиниста Марко Паллиса «Пики и ламы».

И в то же время во взгляде Карпентера на дерево есть определенные ограничения. Тайна, на которую указывает дерево, не высказана им в определенно личных выражениях. Он не пытается подняться через творение к Творцу. В его взгляде нет ничего прямо теистического, никакой ссылки на Бога или на Иисуса Христа.

Давайте обратимся ко второму взгляду на дерево, который, наоборот, носит явственно личный и теофанический характер.

Моисей пас стадо своего тестя Иофора, священника Мадянского; он вел свое стадо через пустыню и пришел к Хориву, горе Божией. Там Ангел Господень явился ему в пламени огня из куста; он смотрел, и куст пылал, но не сгорал. Тогда Моисей сказал: «Пойду и посмотрю на сие

великое явление, отчего куст не сгорает». Когда Господь увидел, что он идет смотреть, Бог воззвал к нему из куста: «Моисей, Моисей!» И он сказал: «Вот я». Тогда Он сказал: «Не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая». Он сказал далее: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова». И Моисей закрыл лицо свое, ибо боялся воззреть на Бога. (Исх. 3:1—6)***

Сравнивая опыт Моисея с опытом Карпентера, мы видим три вещи. Во-первых, взгляд, описанный в книге Исход, выходит за пределы царства безличного. Плающий куст на горе Хорив действует как место межличностной встречи, встречи лицом к лицу, диалога между двумя субъектами. Бог зовет Моисея по имени: «Моисей, Моисей!», и Моисей отвечает: «Вот я». «Через творение к Творцу»: глядя внутрь и сквозь дерево, Моисей вступает в общение с живым Богом. Но это не все. Согласно толкованию, принятому Православной Церковью, эта личная встреча может пониматься в более конкретном смысле. Моисей не просто встречает Бога, он встречается Христа. Все явления Бога в Ветхом Завете суть явления не Бога Отца, Которого «не видел никто никогда» (Ин. 1:18), но до-воплощенного Христа, вечного Бога Логоса. Те, кто был в соборе Святого Марка в Венеции, вспомнят, что на мозаиках, изображающих содержание 1-й главы книги Бытия, лицо Бога-Творца несомненно носит черты Христа. И таким же образом, когда Исайя видит в храме Бога на престоле, «высоком и превознесенном» (Ис. 6:1), и когда Иезекииль видит в середине колес и четырех живых созданий «как бы подобие человека» (Иез. 1:26), это Христос Логос, кого они оба узрели.

Во-вторых, Бог не только является Моисею, но и отдает ему практический приказ: «Сними обувь твою с ног твоих». Согласно греческим Отцам, таким, как святитель Григорий Нисский, обувь, сандалии сделанные из кожи мертвых животных, это что-то безжизненное, инертное, мертвое и земное, и тем самым они символизируют тяжесть, тленность и смертность, что одолевают нашу человеческую природу в результате грехопадения. «Сними обувь твою» поэтому можно понимать так: совлечи с себя мертвость обыденщины и скуки; освободись от безжизненности повседневного, механического, повторяющегося; проснись, открой глаза свои, очисти двери своего восприятия, смотри и виждь!

*** Перевод Т. Павловой.

И что, в-третьих, случается с нами, когда таким вот образом мы совлекаем с себя мертвые кожи скуки и обыденщины? Мы тотчас же понимаем истину следующих слов Бога к Моисею: «Место, на котором ты стоишь, есть земля святая». Освободившись от духовной мертвости, проснувшись от сна, открыв глаза свои и внешне, и внутренне, мы глядим на мир вокруг себя уже иначе. Все является перед нами, как перед ребенком Трээрном, «новым и странным <...> невыразимо редкостным, и восхитительным, и прекрасным». Мы чувствуем, что все живо и полно жизни, и открываем истину в изречении Уильяма Блэйка: «Все, что живет, свято».

Так мы вступаем в измерение священного пространства и священного времени. Мы различаем великое в малом, невероятное в обычном, «мир в песчинке... и вечность в одном часе», если опять процитировать Блэйка. *Это* место, где я нахожусь, *это* дерево, *это* животное, *этот* человек, с которым я говорю, *этот* миг времени, в котором я живу, все свято, все уникально и неповторимо, и все поэтому бесконечно по ценности своей.

Если связать живое дерево Эдварда Карпентера, которое объединяет землю и небо, и горящий куст Моисея, мы увидим, как явственно возникает точная и отличительная концепция Вселенной. Природа священна. Этот мир есть таинство Божественного присутствия, средство общения с Богом. Природа — не мертвая материя, а живые отношения. Весь космос — это огромный пылающий куст, проникнутый огнем Божественной силы и славы:

Земля наполнена небесами, и каждый обычный куст пламенеет Богом; но только тот, кто видит, снимает свою обувь, остальные же сидят поодаль и собирают ежевику.

Конечно, нет ничего плохого в том, чтобы собирать ежевику. Но когда мы наслаждаемся плодами земли, давайте заглянем за пределы нашего непосредственного удовольствия и разглядим более глубокую тайну, которая окружает нас со всех сторон.

Сущность и энергии. Логос и логосы

Не ведет ли нас такой подход к пантеизму? Не обязательно. Как христианин, воспитанный в традиции Восточного Православия, я не могу принять точку зрения, которая отождествляет Бога и Вселенную, и по этой причине не могу быть пантеистом. Но

я не вижу препятствий к тому, чтобы поддержать панентеизм — то есть позицию, которая утверждает не что «Бог есть все, и все есть Бог», а что «Бог *во* всем, и все *в* Боге». Бог, другими словами, и имманентен, и трансцендентен; пребывает во всем. И в то же время он выше и вне всего. Необходимо подчеркнуть одновременно обе части парадокса, который так любил поэт Чарльз Уильямс: «Это тоже Ты; но это не Ты».

Заняв эту «панентеистическую» позицию, великий византийский богослов святой Григорий Палама (1296—1359) оберегал инаковость и в то же время близость Вечного, показывая различие в единстве между сущностью Бога и Его энергиями. В своей сущности Бог бесконечно трансцендентен, непостижим рассудком, совершенно вне пределов всех сотворенных существ, вне всякого понимания и всякого участия с человеческой стороны. Но в своих энергиях Бог неистощимо имманентен, Он — ядро всего, сердце сердца, ближе к сердцу каждой вещи, чем ее собственное сердце. Эти божественные энергии, согласно учению Паламы, не посредники между Богом и миром, не сотворенный дар, которым он одарил нас, они — Сам Бог в действии; и каждая нетварная энергия есть Бог в Его неразделимой всеобщности, не часть Его, а целое.

На основании своего различения сущности и энергий Палама может утверждать, не противореча себе:

Те, кто будет сочтен достойным, наслаждаются единством с Богом, причиной всего <...> Он остается полностью в себе и все же полностью пребывает в нас, делая нас участниками не Его природы, но Его славы и Его сияния.

Тем самым Бог одновременно и открыт и сокровенен — открыт в Своих энергиях, сокровен в Своей сущности:

Каким-то образом Он являет Себя в Своей всеобщности и в то же время не являет Себя; мы воспринимаем Его нашим умом, и все же не воспринимаем Его; мы участвуем в Нем, и все же Он остается за пределами всякого участия.

Такова антиномическая позиция истинного панентеиста:

Бог и есть, и нет; Он везде и нигде; у Него много имен, и Его нельзя назвать; Он вечно движется, и Он недвижим; короче говоря, Он все и ничто.

То, что святитель Григорий Палама пытается выразить через свое различие между сущностью и энергиями, святой Максим Исповедник выражает, говоря в терминах Логоса и *логосов*, хотя контекст, в котором пишет Максим, совсем не похож на контекст Паламы. Согласно Максиму, Христос, Творец-Логос, поместил в каждую тварную вещь особенный *логос*, «мысль» или «слово», которое есть Божественное присутствие в этой вещи, замысел Бога о ней, внутренняя сущность этой вещи, которая заставляет ее быть определенно собой и в то же самое время влечет ее к Богу. На основании этих обитающих внутри *логосов* каждая сотворенная вещь есть не просто объект, а личное слово, адресованное нам Создателем. Божественный Логос, Второе Лицо Троицы, Мудрость и Промысел Божий, сразу устанавливает источник и цель отдельных *логосов*, и таким образом действует как всеобъемлющее и объединяющее космическое присутствие.

Предвосхищая Паламу, Максим говорит об этих *логосах* как об «энергиях», и в то же время уподобляет их птицам на ветвях дерева:

Божий Логос подобен горчичному зерну: не будучи возделанным, он выглядит чрезвычайно малым, но будучи возделанным правильным образом, он вырастает таким большим, что высочайшие принципы (логосы) как ощущающих, так и разумных созданий слетаются как птицы, чтобы оживить себя в нем. Ибо принципы или внутренние сущности (логосы) всех вещей объемлются Логосом, но Логос не объемлется ничем.

Согласно толкованию Максима, космическое дерево — это Христос, Творец-Логос, а птицы на его ветвях — *логосы* ваши, и мои, и всех сотворенных вещей. Логос объемлет все *логосы*, но Сам не может быть объят или ограничен ими. Здесь Максим пытается — как и Палама в своем употреблении различий между сущностью и энергиями — сохранить двойную истину Божией трансцендентности и Его имманентности.

Говорим ли мы, как святой Максим, о пребывающих внутри *логосах* или предпочитаем пользоваться словом Паламы «энергии» — а мы, конечно, можем пользоваться обоими терминами, — наш основной замысел и намерение остаются теми же самыми. Вся природа являет Бога. Каждая сотворенная личность и вещь — это место встречи с «Запредельным, Которое пребывает у нас внутри», если употребить выражение Дитриха Бонхеффера. Мы

должны видеть Бога во всем и все в Боге. Где бы мы ни были и что бы мы ни делали, мы можем подняться через творение к Творцу.

Выслушав наших двух восточных свидетелей, Максима и Паламу, давайте послушаем и западного пророка, святую Гильдегарду Бингенскую, которая тоже вполне уверена в «панентеистическом» характере Вселенной. В «Книге Божественных Трудов» она утверждает: «Все живые создания суть, так сказать, искры от излияния Божиего сияния, и эти искры исходят от Бога, как лучи от солнца». В другом месте этого же трактата она записывает замечательные слова, обращенные к ней Святым Духом:

Я, высшая и пламенная сила, возжег каждую живую искру, и Я не выдохнул ничего, что может умереть <...> Я <...> пламенная жизнь божественной сущности — Я пылаю над красотой полей; Я сияю в водах; в солнце, луне и звездах горю Я. И посредством воздушного ветра Я с быстротою смешиваю все с некой невидимой жизнью, которая держит все. Ибо воздух живет в своей зеленой силе и в своем цветении; воды текут, будто живые. Даже солнце живо в своем собственном свете <...> Я, пламенная сила, лежу потаенно в этих вещах, и они загораются от Меня, подобно тому, как человек постоянно движим своим дыханием, и как огонь содержит проворное пламя. Все эти вещи живут в своей собственной сущности и не имеют смерти, ибо Я — Жизнь <...> Я полнота жизни — жизнь не была отнята у камней; она не расцветала на ветках; и она также не коренится в мужской продуктивной силе. Скорее, каждая живущая вещь укоренена во Мне.

Подход, принятый Паламой, Максимом и Гильдегардой, имеет два важных последствия для нашего понимания творческой силы Бога. Во-первых, когда мы говорим, что Бог творит мир, мы должны рассматривать это не как единственный акт, произошедший в прошлом, а как продолжающееся присутствие здесь и сейчас; и в этом смысле законно говорить о *продолжающемся творении*. Во-вторых, и это тесно связано с первым пунктом, мы должны думать о Боге, творящем мир не как бы извне, а *изнутри*.

Прежде всего, когда говорится: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1), — слово «начало» не нужно толковать во временном смысле. Творение не есть событие, совершенное раз

и навсегда в отдаленном прошлом, начальный акт, образующий хронологическую точку отсчета. Это не событие прошлого, а отношения в настоящем. Мы должны думать и говорить не в прошедшем времени, а в настоящем; мы должны говорить не «Бог сотворил мир, раз и навсегда, давным-давно», а «Бог творит мир, и вас, и меня в нем, здесь и сейчас, в этот миг и всегда». «В начале» (*en arche*) тогда означает не «Бог начал все это миллиарды лет назад и с тех пор предоставил миру двигаться по инерции». Это означает, наоборот, что Бог в каждый конкретный миг есть постоянное и непрерывное *arche*, источник, принцип, причина и зиждитель всего, что существует. Это значит, что если бы Бог не продолжал осуществлять свою творческую волю в каждый отдельный миг времени, Вселенная немедленно рухнула бы в пустоту небытия. Без активного и непрерывного присутствия Христа, Творца-Логоса, во всем космосе, ничто не просуществовало бы и единого мига.

Далее, из этого следует, что Христа как Творца-Логоса следует рассматривать не как находящегося вне, но как пребывающего внутри всего. Частой ошибкой религиозных писателей является то, что они говорят о сотворенной Вселенной так, как если бы она была произведением искусства Творца, Который, так сказать, произвел ее извне. Бог Творец становится небесным часовщиком, Который приводит в действие космический процесс, заводит часы, а потом оставляет их тикать сами по себе. Это не так. Важно избегать таких образов, как Божественный архитектор, строитель или инженер, и говорить скорее о пребывании внутри (не исключая тем самым измерения Божественной трансцендентности). Творение — это не что-то такое, по отношению к чему Бог действует извне, но то, через что Он выражает Себя изнутри. Будучи трансцендентным, Он также и имманентен; находясь выше и вне творения, Он также — его истинное внутреннее содержание, его «внутри».

Двойной взгляд

Если мы примем сакраментальное понимание мира, подразумеваемое в нашем «сказании о двух деревьях», мы постепенно найдем, что наше созерцание природы отмечено, помимо прочего, двумя особенностями: различительностью и прозрачностью.

Различительность. Если мы должны смотреть на мир как на таинство, это означает, что прежде всего мы должны открыть отличный и особенный вкус каждой сотворенной вещи.

Мы должны постигнуть и оценить каждую вещь в ней и для нее. Эта мысль живо выражена Джерардом Мэнли Хопкинсом:

Как зимородки ловят огонь, стрекозы притягивают пламя <...> каждое смертное создание делает одно и то же <...> сами — идут по себе; «я сам» говорит и произносит; вопия: «Я то, что я делаю: я для того и пришел».

Смотреть на природу как на таинство — это, в первую очередь, узнать, как каждая вещь «существует сама по себе» и «говорит о себе». Мы должны познать каждого зимородка, каждую лягушку, каждое человеческое лицо, каждую травинку в ее уникальности. Каждое должно быть реально для нас, каждое должно быть ближайшим. Мы должны исследовать разнообразие и особенности творения — то, что апостол Павел называет «славой» каждой вещи: «Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (1 Кор. 15:41).

Прозрачность. Пробудив и опробовав «славу» каждой вещи, мы тогда можем предпринять следующий шаг: взглянуть внутрь и за пределы каждой вещи и раскрыть в ней и через нее Божественное присутствие. Познав каждого зимородка, каждую лягушку, каждое человеческое лицо, каждую травинку в их уникальности, в их полной реальности и близости, мы затем должны отнестись к каждому из них как к средству приобщения к Богу и тем самым подняться через творение к Творцу. Ибо невозможно понять мир, пока мы не заглянем за пределы мира; мир приобретает подлинное значение только тогда, когда на него смотришь как на отражение реальности, которая его превышает.

И тогда первый шаг — это любить мир сам по себе, в его собственной последовательности и целостности. Второй шаг — это позволить миру стать прозрачным, чтобы он открыл нам пребывающего внутри Творца-Логоса. Таким образом мы усвоим «двойное зрение» Блэйка:

Ибо двойное зрение имеют мои глаза, и двойное зрение всегда со мной...

Да хранит нас Бог от одинарного зрения и от Ньютонова сна!

Жизненно важно не пытаться делать второго шага, прежде чем мы не предпримем первого. Нам нужно постичь основательность мира, прежде чем мы различим его прозрачность; нам нужно возрадоваться обильному многообразию творения, прежде

чем мы установим, как все вещи находят свое единство в Боге. Более того, второй уровень, уровень теофанической прозрачности, ни в коем случае не уничтожает первого уровня, уровня отдельности и различности. Мы не перестаем ценить «славу» каждой вещи, потому что мы постигаем также и Божественное присутствие внутри нее. Наоборот, путем странного парадокса чем прозрачнее становится вещь, тем более она выглядит уникальной сама по себе. Блэйк был прав, говоря именно о *двойном* зрении; «второе зрение», которое Бог дарует нам, не стирает, но усиливает наше «первое зрение». Тварная природа никогда не бывает более прекрасной, чем тогда, когда она действует как посланец или образ нетварной Красоты.

Не следует также воображать, что это восхождение через творение к Творцу легко достижимо — случайным или автоматическим путем. Если мы намереваемся видеть Бога во всех вещах и все вещи в Боге, это потребует постоянства, смелости, воображения. По словам пророка Исайи, «истинно Ты — Бог сокровенный» (Ис. 45:15). Когда мы детьми играли в прятки, не случалось ли порой так, что мы затаивались в замечательно потаенном местечке, но, к нашему разочарованию, никто не утруждал себя тем, чтобы прийти и поискать нас? И прождав долгое время, мы удрученно выходили из нашего тайника только для того, чтобы понять, что все остальные ушли домой. Как заметил один еврейский писатель, мы разочаровываем Бога точно таким же образом. «Я скрываюсь, — говорит Бог печально, — но никто не хочет искать Меня».

Тогда это и есть слово Бога к нам через Его творение: Взыскуй!

Игумен ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ОСНОВНЫЕ ВЕХИ РАЗВИТИЯ ПАТРИСТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ ОБ ИМЕНАХ БОЖИИХ

В настоящей статье мы не ставим целью дать систематическое исследование святоотеческого учения об имени Божием: такое исследование могло бы стать темой одной или нескольких самостоятельных диссертаций. Мы хотели бы лишь указать на некоторые самые основные вехи развития этого учения, выделить наиболее значимые темы, связанные с пониманием имени Божия, в трудах Отцов и учителей Церкви. Наш обзор патристических текстов не только не претендует на полноту, но и вообще не ставит целью систематизацию святоотеческих взглядов на имя Божие.

Хронологические рамки настоящей статьи ограничены периодом со II по XIV век; географически мы будем находиться в пределах христианского, главным образом грекоязычного, Востока. Мы начнем с писаний мужей апостольских, живших во II веке. Далее объектом нашего внимания станут сочинения Оригена (III в.) и Евсевия Кесарийского (IV в.): их соображения по поводу античной теории имен представляют для нас определенный интерес. Затем будут рассмотрены некоторые аспекты полемики об именах Божиих между Великими Каппадокийцами и Евномием, развернувшейся в IV веке. После этого мы коснемся понимания имен Божиих и имени «Иисус» в творениях святителя Иоанна Златоуста. Далее, после краткого экскурса в сирийскую богословскую традицию, мы обратимся к классическому трактату «О божественных именах», надписанному именем Дионисия Ареопагита и датируемому V веком. Наконец, мы укажем на некоторые аспекты понимания темы имен Божиих в поздневизантийском богословии, в частности, у иконопочитателей VIII—IX веков и у святителя Григория Паламы.

Сделаем одно предварительное замечание. Как нам думается, в святоотеческой традиции необходимо различать три самостоятельных темы: 1) имени Божия; 2) имен Божиих; и 3) имени «Иисус». Первая тема связана с библейским богословием имени,

оказавшим решающее влияние на литургическую и мистико-аскетическую традицию христианства. Вторая тема, помимо библейских корней, имеет еще и античные корни: она в некоторой степени связана с теориями имен, разработанными Платоном, Аристотелем и другими греческими философами. Наконец, третья тема получила особое развитие в связи с практикой молитвы Иисусовой в византийской монашеской традиции (тема молитвы Иисусовой не будет затрагиваться нами в настоящей статье, поскольку ей будет посвящен отдельный материал).

Мужи апостольские. Священномученик Иустин Философ

В сочинениях мужей апостольских, в частности, у священномучеников Игнатия Богоносца и Ириния Лионского, встречается такое понимание имени, которое близко к библейскому. Нередко имя отождествляется с его носителем¹. Кроме того, в эпоху мужей апостольских получает дальнейшее развитие тема вселенского значения имени Сына Божия, впервые прозвучавшая у апостола Павла². Эта тема, в частности, присутствует в «Пастыре» Ерма, апокрифическом апокалипсисе II века. Там мы читаем следующие строки: «Имя Сына Божия велико и неизмеримо, и оно держит весь мир <...> Он поддерживает тех, которые от всего сердца носят Его имя. Он сам служит для них основанием, и с любовью держит их, потому что они не стыдятся носить Его имя»³. В той же книге развивается тема страдания за имя Сына Божия, характерная для Деяний апостольских и Апокалипсиса. Ерм описывает видение двенадцати гор: одна из них, «на которой деревья полны всяких плодов, означает верующих, которые пострадали за имя Сына Божия». О значении пострадавших за имя Сына Божия Пастырь говорит: «Пострадавшие за имя Господне почтенны у Бога, и всем им отпущены грехи, потому что пострадали за имя Его <...> Вы, страдающие за имя Божие, должны прославлять Господа, что удостоил вас носить Его имя, ибо исцелятся все грехи ваши»⁴.

Из писателей II века наиболее интересен с точки зрения учения об имени Божиим священномученик Иустин Философ (1-я пол. II в.), автор апологетических сочинений, адресованных как эллинам, так и иудеям. Иустин различает между, с одной стороны, именем в собственном смысле (ὄνομα) и, с другой, именем, приложенным к предмету (ὄνομα θετόν, ὄνομα θέμενον);

он различает также между именем природным (τὸ φύσει ὄνομα) и условными названиями, наименованиями (προσθήσεις, προσχώρεύματα)⁵. В частности, во «Второй Апологии» Иустин утверждает, что у Бога Отца нет имени: все имена, применяемые по отношению к Нему, указывают лишь на отдельные Его энергии (действия, дела). Значение имени Сына Божия, по мнению Иустина, тоже неизвестно:

<...> Отцу всего, нерожденному, нет определенного (θετόν) имени. Ибо если бы Он назывался каким-нибудь именем, то имел бы кого-либо старше Себя, который дал Ему имя. Что же касается слов «Отец», «Бог», «Творец», «Господь» и «Владыка», — это не суть имена, но названия (προσθήσεις), взятые от благодеяний и дел Его. И Сын Его, Который один только называется собственно Сыном, Слово, прежде тварей сущее с Ним и рождаемое от Него, когда в начале Он все создал и устроил, — хотя и называется Христом, потому что помазан и потому что через Него Бог устроил все, но и это самое имя содержит неизвестное значение, так же как и наименование «Бог» не есть имя (ὄνομα), но мысль, всаженная в человеческую природу, о чем-то неизъяснимом. Но Иисус имеет имя и значение человека, Спасителя; ибо Он и сделался человеком <...> и родился по воле Бога и Отца <...>⁶

В «Увещании к эллинам» Иустин, касаясь вопроса об имени Божием, говорит о неименуемости Бога: именно в этом смысле он толкует библейское имя Божие «Сущий». Развивая мысль о зависимости Платона от Моисея (одна из характерных тем раннехристианской апологетической литературы), Иустин пишет:

[Платон] узнал в Египте, что Бог, посылая Моисея к евреям, сказал ему: «Я есмь Сущий», из чего Платон понял, что Бог сказал пророку не собственное Свое имя. Действительно, Бога нельзя назвать никаким собственным именем. Ибо имена существуют для обозначения и различения предметов при их множестве и разнообразии, но никого прежде не было, кто бы дал Богу имя, и Он не имел нужды давать Самому Себе имя, будучи только один, как Он Сам свидетельствует через пророков Своих, говоря: «Я Бог первый и последний, и кроме Меня нет другого Бога»⁷.

Поэтому <...> Бог, посылая Моисея к евреям, не упоминает ни о каком имени Своем, но таинственно обозначает Себя посредством причастия («Сущий») и тем самым дает знать, что Он есть един. «Я — Сущий», — говорит Он, противопоставляя Себя, как Сущий, тем, которые не существуют, дабы прежде заблуждавшиеся познали, что они были связаны не к сущим, а к тем, которые не существуют⁸.

В приведенных отрывках уже намечены основные аспекты раскрытия темы имени Божия в восточно-христианской патристической традиции. Утверждается, во-первых, что Бог неименуем; во-вторых, что все имена Божии заимствованы от Его благодетелей и имеют относительный характер; в-третьих, что имя «Иисус» указывает на Христа как Человека и Спасителя.

Тема имени «Иисус» получила дальнейшее развитие в «Диалоге с Трифоном-иудеем», представляющем для нас особый интерес. В этом апологетическом сочинении Иустин дает толкование имени «Иисус» применительно к различным персонажам Ветхого Завета. Основное внимание уделяется рассказу из Книги Чисел о переименовании Осии (חֹשִׁיָּא — *Hoshua*), сына Навина, в Иисуса (יְהוֹשֻׁעַ — *Yehoshua*)⁹. В еврейской Библии разница между двумя именами состоит в добавлении к имени Осии первой буквы имени Яхве (י), что придает новому имени теофорный характер¹⁰; меняется также значение имени: если Осия означает «спасенный», то Иисус — в той форме, в какой это имя употреблено в Книге Чисел — означает «спасение Яхве» («спасение Господне»)¹¹. В эпоху после вавилонского плена более употребительным станет форма יֵשׁוּעַ (*Yeshua* — Яхве спасает): именно в такой форме это имя получит Христос. Однако в Септуагинте оба имени передаются как Ἰησοῦς (Иисус), т.е. воспринимаются как абсолютно идентичные по звучанию и, следовательно, по значению. Это и дало повод христианским авторам (Варнаве, Иустину Философу, Клименту Александрийскому, Оригену, Евсевию, Кириллу Александрийскому и др., а на Западе Тертуллиану, Лактанцию и др.) к созданию типологических построений вокруг имени Иисуса Навина.

Не зная еврейской Библии, Иустин, однако, демонстрирует такое понимание богословия имени, которое весьма близко к библейскому. Последнее не случайно: Иустин был знаком с сочинениями Филона, первым применившего характерный для александрийской традиции аллегорический метод истолкования к библейским текстам; в самом же аллегорическом методе

большое внимание уделялось толкованию имен. Можно, по-видимому, говорить о том, что александрийская экзегеза, хотя имела небиблейские корни, исходила из того же понимания имени, что и Библия: имя в ней воспринималось не как нечто добавленное к его носителю, а как таинственный символ, имеющий онтологическую связь с тем, кого он означает.

Согласно Иустину, таинственное имя Бога, открытое Моисею (т.е. имя Яхве) было не чем иным как именем «Иисус», потому и имя Иисус в применении к сыну Навину толкуется им как имеющее глубокий прообразовательный смысл:

В книге Исхода Моисей таинственно возвестил <...> что имя Самого Бога, которое, по его словам, не было открыто ни Аврааму, ни Иакову, было Иисус. Сказано так: «И сказал Господь Моисею: Скажи этому народу: Вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом твоим, чтобы Он охранял тебя в пути, чтобы ввел тебя в землю, Мною приготовленную для тебя. Внимай Ему и слушайся Его, не восставай против Него, ибо Он не простит тебя; потому что имя Мое на нем»¹². Итак, кто ввел отцов наших в землю? Вникните, наконец, что это был за муж, названный именем Иисус, а прежде именовавшийся Авсеем. Если вы обратите на это внимание, то поймете, что имя Того, Который говорил Моисею «имя Мое на нем», было «Иисус»¹³.

Обращаясь к еврейскому обычаю перемены имен, Иустин усматривает в нем особый смысл, в частности, когда речь идет о перемене имени Осии (Иустин передает это имя как «Авсий») в Иисуса. В чем смысл имени Иисус применительно к сыну Навину? По мнению Иустина, имя Иисус, данное Навину, прообразовательно указывает на Иисуса Христа:

Иисуса, как я несколько раз говорил прежде, того самого, который назывался Авсеем и был послан с Халевом для обозрения в землю Ханаанскую, Моисей назвал Иисусом. Ты не ищешь причины, почему он это сделал, не сомневаешься, не спрашиваешь; поэтому от тебя скрыт Христос; и, читая, ты не понимаешь, и даже теперь, когда слышишь, что Иисус есть Христос наш, ты не рассуждаешь, что это имя дано ему не напрасно и не случайно. Но ты богословствуешь о том, почему прибавлено одно «а» к прежнему имени Авраама, и с важностью рассуждаешь,

почему одно «р» прибавлено к имени Сарры, а почему у сына Навина отеческое имя «Авсий» изменено на имя «Иисус», ты не исследуешь. Не только переменено его имя, но также он сделался преемником Моисея; он один <...> ввел оставшийся в живых народ во Святую землю <...> и разделил ее по жребию тем, которые вошли с ним. Так и Иисус Христос возвратит рассеяние людей и разделит каждому благодатную землю, только другим образом. Ибо первый дал им временное наследие, потому что он был не Христос Бог, не Сын Божий; а Иисус Христос после святого воскресения даст нам вечное владение. Первый остановил солнце, будучи наперед переименован именем Иисуса и получивши силу от Духа Его¹⁴.

Обращаясь к библейскому рассказу о битве израильтян с амаликитянами¹⁵, Иустин усматривает таинственный смысл в том, что войско израильтян в этой битве возглавлял Иисус Навин, а Моисей в это время воздевал руки; Моисей с распростертыми руками являет собой образ креста Господня, а Иисус сын Навина символизирует силу имени Иисуса Христа:

Когда народ <...> воевал с Амаликом и сын Навина, называемый Иисусом, управлял сражением, то сам Моисей молился Богу, распростерши руки свои на обе стороны; Ор же и Аарон поддерживали их весь день, чтобы они не опустились от его утомления. Ибо если он что-нибудь опускал из этого знамения, представлявшего крест, то, как написано в книгах Моисея, народ был побеждаем; если же он оставался в этом положении, Амалик был побеждаем в той же степени, и сильный имел силу от креста. Не потому народ одерживал победу, что Моисей так молился, но потому, что в то время, как имя Иисуса было во главе битвы, сам [Моисей] делал знамение креста. Ибо кто из вас не знает, что та молитва умиляет Бога, которая совершается с плачем и слезами, с повержением на землю и с коленопреклонением? Таким именно образом ни он сам, ни другой кто, сидя на камне, не приносил молитв¹⁶.

<...> То же самое таинственно было предвозвещено и представлено тем, что сделали Моисей и Иисус. Ибо один из них с распростертыми руками, которые были поддерживаемы, оставался на холме до самого вечера, это не иное что изображало как крест; а другой, переименованный

Иисусом, предводительствовал в сражении, и Израиль побеждал. Можно думать, что это сделано было обоими святыми мужами и пророками Божиими потому, что один из них не мог представить вместе два таинства, — я разумею образ креста и образ наименования; — ибо эта сила есть, была и будет свойственна Тому Одному, Которого даже имени боится всякое начальство¹⁷, чувствуя мучения, потому что будет разрушено им¹⁸.

Бог наперед даровал нам таинства, прежде их времен <...> через образ распростертых рук Моисея, и через того, который, будучи переименован Иисусом, воевал с Амаликом: это событие Бог повелел записать в книгу и вложить в уши ваши имя Иисуса, сказав, что Он имеет истребить с земли память Амалика. Известно, впрочем, что память Амалика пребывает и после смерти сына Навинова, но Бог объявляет, что через Иисуса распятого, Которого все деяния предуказывались в этих символах, будут погублены демоны, которое будут бояться Его имени¹⁹.

Развивая ту же типологию, Иустин говорит о прообразовательном значении имени «Авсий», которое в случае с сыном Навина было заменено на «Иисус». Авсий — имя человека, на чьем поле оказался ковчег Завета, когда филистимляне (у Иустина «азотяне») поставили его на колесницу, запряженную коровами²⁰. Как считает Иустин, колесница была в данном случае движима могущественным именем Иисуса, так же как этим именем народ израильский был введен в землю Обетованную. Обращаясь к иудеям, Иустин пишет:

<...> Вы отлили тельца, охотно любодействовали с чужеземными дочерьми и поклонялись идолам, и это после того, как вам отдана была земля с такою силою, что вы видели, как по повелению этого мужа, названного именем Иисус, остановилось солнце и не заходило почти тридцать часов²¹, и видели все другие чудеса, бывшие для вас в свое время. Из них об одном я считаю нужным теперь упомянуть; ибо оно ведет к тому, чтобы вы из него познали Иисуса, которого мы признаем Христом, Сыном Божиим <...> Когда враги Азотяне похитили скинию свидения и были поражены страшной и неизлечимой язвой, то решились возложить [скинию] на колесницу, запряженную коровами, недавно отелившимися, пытаясь узнать, силой ли Божией они были

поражены за скинию и угодно ли Богу, чтобы она была возвращена туда, откуда взята. И когда они сделали это, то коровы, никем не управляемые, пришли не на то место, откуда была похищена скиния, но на поле единого человека, называемого Авсием²², соименного тому мужу, который был переименован именем Иисуса, как сказано прежде, и который ввел людей в землю и разделил ее между ними. Когда коровы пришли на это поле, то остановились. Через это также вам показывается, что они руководимы были могущественным именем, подобно тому, как прежде народ, оставшийся от вышедших из Египта, был введен в землю тем, который получил имя Иисус, а прежде этого назывался Авсием²³.

Символический смысл усматривается Иустином и в имени Иисус применительно к тому сыну Иоседекову, который упомянут в Книге пророка Аггея:

Хотя в народе вашем был священник Иисус; но не его самого пророк видел в своем откровении, так же как и диавола и ангела Господня он видел не собственными глазами, будучи в естественном состоянии, но видел их в исступлении во время бывшего ему откровения. Но теперь я говорю: как, по прежде сказанному мною, сын Навина совершил посредством имени Иисуса силы и дела, предвозвещавшие то, что имел совершить Господь наш: так и теперь докажу, что откровение, бывшее в Вавилоне при священнике Иисусе в народе вашем²⁴, было предсказанием того, что имело быть совершено нашим Священником, Богом и Христом, Сыном Отца всего²⁵.

Все эти типологические построения современному читателю могут показаться искусственными, но по законам аллегорического метода они представлялись стопроцентно убедительными. Для нас их важность обусловлена тем, что у Иустина Философа они являются составной частью его учения об имени Иисуса как обладающем чудотворной силой. Это учение является продолжением того понимания имени Иисуса, которое характерно для Нового Завета. Как мы помним, уже в Евангелии и в Деяниях апостольских имени Иисуса приписывалась сила, которой повинуются демоны. По словам Иустина, всякий демон «побеждается и покоряется чрез заклинание именем этого Самого Сына Божия»²⁶.

Другая новозаветная тема — страдания за имя Иисуса Христа — также нашла свое развитие у Иустина Философа:

Бог, говоря об этом Христе чрез Давида, не сказал «чрез семя Его благословятся народы», но «чрез Него Самого»: «имя Его во век, выше солнца взойдет и все народы благословятся чрез Него»²⁷. Если же чрез Христа благословляются все народы, и мы, составившиеся из всех народов, веруем в этого [Иисуса], то Он есть Христос, а мы — чрез Него благословенные. Бог прежде попустил поклоняться солнцу, как написано²⁸, и однако нельзя найти ни одного человека, который бы решился умереть за веру в солнце; но можно видеть людей из всякого народа, которые за имя Иисуса решались и решаются претерпеть все, чтобы не отречься от Него. Ибо слово Его истины и премудрости горит и светится более сил солнца и проходит глубины сердца и ума. Поэтому Писание говорит: «Выше солнца взойдет имя Его»²⁹; и еще Захария говорит: «Восток имя Ему»³⁰ <...> Если и демоны повинуются имени Его, и все начальства и царства трепещут имени Его, более всех умерших, то неужели во время славного Своего пришествия Он не поразит всех ненавидящих Его и несправедливо отступивших от Него, а Своих последователей не успокоит и не даст им все ожидаемые блага?³¹

Имя Иисуса Христа, по учению Иустина Философа, является источником благодатных дарований. Те люди, которые «ежедневно делаются учениками во имя Христа», получают дары по достоинству, «просвещаясь чрез имя этого Христа»: «один получает дух разума, другой света, третий силы, иной врачевания, иной предведения, иной учения, а иной страха Божия»³².

Имя Иисуса, согласно Иустину, стоит в центре всей литургической жизни христианской Церкви. Именем Иисуса христиане получают очищение от грехов в таинстве крещения; во имя Иисуса они совершают таинство Евхаристии и другие молитвы; от имени Иисуса они называются христианами:

<...> Мы, которые чрез имя Иисуса, как один человек, уверовали в Творца всего Бога, именем первородного Сына Его совлечены от нечистых одежд, т.е. грехов, и, будучи искушены словом призывания Его, составляем истинный первосвященнический род Божий <...> Итак, Бог наперед

свидетельствовал, что ему приятны все жертвы, которые во имя Его повелел совершать Иисус Христос, т.е. которые на всяком месте земли приносятся христианами в Евхаристии хлеба и чаши. А жертвы, приносимые вами <...> Он отвергает, говоря: «И не буду принимать ваших жертв из рук ваших, потому что от востока солнечного до запада имя Мое прославлено между народами, говорит Господь, а вы его оскверняете»³³ <...> Только молитвы и благодарения, приносимые людьми достойными, суть жертвы совершенные и приятные Богу. Такие именно и научены приносить христиане, и притом с воспоминанием во время принятия сухой и жидкой пищи, чрез которую они вспоминают о страдании, понесенном за них Сыном Божиим. Его-то имя ваши архиереи и учителя вашего народа старались осквернить и расхулить по всей земли. Но Бог эти нечистые одежды, возложенные вами на всех тех, которые от имени Иисуса сделались христианами, открыто снимет с нас, когда всех воскресит <...>³⁴

Если в «Диалоге с Трифоном», адресованном иудеям, Иустин не говорит подробно о крещении, то в «Первой Апологии», адресованной эллинам-язычникам, этой теме уделено большое внимание. Для нас глава «Апологии», посвященная крещению, интересна тем, что в ней Иустин развивает учение об имени Божием. Согласно Иустину, приходящие к крещению «омываются водою во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святаго»³⁵. Произнесение имени Бога Отца, однако, не означает того, что «имя неизреченного Бога» известно христианам; сущность этого имени остается неизвестной, произносятся лишь те имена, которые открыты в Священном Писании:

<...> Чтобы нам не оставаться чадами необходимости и неведения, но чадами свободы и знания, получить нам отпущение прежних грехов, — в воде именуется на хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах имя Отца всего и Владыки Бога. Это одно имя произносит тот, кто ведет приемлющего омовение к купели, потому что никто не может сказать имя неизреченного Бога; если же кто и осмелился высказать, что оно есть, тот показал бы ужасное безумие. А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это. И при

имени Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и при имени Духа Святого, который чрез пророков предвозвестил все относящееся к Иисусу, омывается просвещаемый³⁶.

Сочинения Иустина Философа являются первым после Нового Завета весомым вкладом в развитие христианского учения об имени Божием и, в особенности, учения об имени «Иисус». Как мы видели, Иустин воспринимает это имя не просто как одно из человеческих имен, но как имя Божие: это, по его мнению, то самое имя, с которым Бог открыл Себя Моисею. Имя «Иисус» обладает чудодейственной силой. Даже применительно к героям Ветхого Завета оно имеет таинственный прообразовательный смысл, символически указывая на Христа: ветхозаветные носители этого имени, например Иисус Навин, действовали не своей силой, но силой имени Иисуса Христа. Для новозаветной Церкви имя «Иисус» имеет центральное значение: вокруг него сосредоточена вся литургическая и молитвенная жизнь. Наконец, для каждого отдельного христианина имя «Иисус» является источником многообразных дарований.

Ориген и Евсевий Кесарийский

В сочинениях Оригена (ок. 185 — ок. 254) богословие имени получает дальнейшее развитие. Некоторые темы, обсуждаемые Оригеном и связанные с богословием имени, рассматривались уже мужами апостольскими. К числу таких тем относится, в частности, тема имени «Иисус» применительно к Иисусу Навину. В «Беседах на Книгу Иисуса Навина» (сохранившихся только в латинском переводе) Ориген подчеркивает, что имя «Иисус», являющееся именем «выше всякого имени», не было дано никому из ветхозаветных праведников: ни Авелю, ни Ною, ни Аврааму, ни Исааку, ни Иакову, ни Моисею. Первым, кто получил это имя, был Осия, сын Навин³⁷. Значимость Книги Иисуса Навина, по мнению Оригена, заключается в том, что она «не столько показывает сына Навина, сколько изображает таинства Господа нашего Иисуса Христа»³⁸. Весь цикл бесед посвящен развитию типологического сопоставления между Иисусом Навином и Иисусом Христом: при этом используется, как и у Иустина, аллегорический метод истолкования библейского текста.

В «Беседах на Песнь Песней» (полностью сохранившихся также только в латинском переводе) Ориген аллегорически

толкует слова «имя твое, как разлитое миро»³⁹ применительно к имени Иисуса Христа. Подобно миру, разлитому и распространяющему благоухание, имя Христа разлито во всей вселенной: «По всей земле Христос именуем, во всем мире проповедуем Господь»⁴⁰. В этих словах слышен отголосок учения мужей апостольских, в частности, Иустина Философа, об универсальном признании имени Иисуса Христа: по мысли Иустина, во всем мире «нет ни одного народа — варваров или эллинов или другим каким-либо именем называемых <...> между которыми не были бы приносимы молитвы и благодарения Отцу и Творцу всего именем распятого Иисуса»⁴¹.

Однако в сочинениях Оригена мы находим и такие аспекты богословия имени, которые мужами апостольскими не затрагивались. Прежде всего здесь следует сказать о том, что Ориген был одним из первых христианских авторов, рассмотревших тему имени не только в контексте библейского богословия, но и исходя из античных представлений о природе имени. Эта тема находит достаточно полное освещение в трактатах Оригена «Против Цельса», «Увещание к мученичеству» и «О молитве».

В первых двух упомянутых сочинениях тема имени рассматривается в апологетическом ключе. Ориген здесь полемизирует с мнением о том, что «имена даны предметам произвольно и не имеют внутренней связи с их существом»⁴² и что совершенно безразлично, называть ли Бога, сущего над всеми, еврейскими именами Адонаи и Саваоф, либо греческим именем Зевс, либо египетским Амон, либо скифским Папей, либо каким-либо другим именем⁴³ (по сути, мысль Цельса ничем не отличается от современного представления некоторых далеких от религии людей, утверждающих, что «не важно, в какого бога верить, лишь бы в душе было добро»).

Опровергая это мнение и указывая на то, что «об именах идет издревле глубокомысленный спор»⁴⁴, Ориген обращается к античным теориям имен. В греческой философии существовало множество теорий происхождения имен⁴⁵. Все их можно свести к двум противоположным, условно называемым субъективистской и естественной⁴⁶. Согласно первой теории, все имена условны, их значение зависит исключительно от произвола людей, договаривающихся о том, что та или иная вещь будет называться тем или иным именем; имена являются следствием «наложения» (θέσει) тех или иных обозначений на предметы; имена — лишь звуковые знаки (σημεῖα τῆς φωνῆς), обретающие смысл в силу ассоциации и обычая (ὁμολογία καὶ ἔθος). Согласно второй

теории, имена происходят от природы (φύσει) и выражают сущность обозначаемых ими предметов.

Подробный анализ обеих теорий содержится, в частности, в платоновском диалоге «Кратил», в котором субъективистский взгляд на имена выражен Гермогеном, а естественная теория развивается Кратилом. Согласно Гермогену, «какое имя кто чему-либо установит, такое и будет правильным <...> Ни одно имя никому не врождено от природы, оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо так называть»⁴⁷. Кратил, напротив, настаивает на том, что, «кто знает имена, тот знает и предметы»⁴⁸. По мнению Кратила, некая высшая сверхчеловеческая сила «установила вещам первые имена, так что они непременно должны быть правильными»⁴⁹. Сократ, выступающий (как и в других диалогах Платона) в роли третейского судьи, пытается разобраться в этом вопросе. С одной стороны, он солидаризируется с мнением Кратила, «что имена у вещей от природы и что не всякий мастер имен, а только тот, кто обращает внимание на присущее каждой вещи по природе имя и может воплотить этот образ в буквах и слогах»⁵⁰, высказывается в том смысле, что имена выражают природу вещей⁵¹ и что некоторые имена — не человеческого, а божественного происхождения⁵² (такой взгляд был весьма распространен в древности⁵³: он достаточно близок и к библейскому представлению об имени как некоем всеобъемлющем символе его носителя). В то же время Сократ утверждает, что, коль скоро многие дурные вещи имеют хорошие имена, а хорошие вещи называются дурными именами, знания предметов невозможно достичь при помощи исследования имен и их этимологического значения⁵⁴. Дискуссия приводит Сократа к выводу о том, что «не из имен следует изучать и исследовать вещи, но гораздо скорее из них самих», т.е. из самих вещей⁵⁵.

Если Платон явно симпатизирует естественной теории происхождения имен, то Аристотель, напротив, придерживается субъективистской позиции. В трактате «Об истолковании» он утверждает, что все имена — человеческого происхождения: они являются результатом называния (θέσει), имеют значение в силу соглашения (κατὰ συνθήκην), поскольку не существует никакого имени от природы (φύσει)⁵⁶. Иными словами, по Аристотелю, имя есть лишь условное обозначение вещи, лишь этикетка, наклеиваемая людьми на те или иные предметы (причем при перемене этикетки сущность предмета не меняется) и не имеющая реальной связи с предметом.

Не заявляя прямо о своей приверженности тому или иному учению, Ориген все же явно склоняется к мысли о связи между именем и вещью. По мнению Оригена, «природа имен отнюдь не сводится, как считает Аристотель, к человеческим установлениям», потому что и сами языки — не человеческого происхождения⁵⁷. Подтверждение этому Ориген видит в магическом искусстве: он утверждает, что заклинательная формула, произнесенная «на отечественном языке», производит определенное действие, тогда как «переведенная на всякий другой язык она уже не производит никакого действия и оказывается совершенно бессильной»⁵⁸, из чего делается вывод, что, «не в самих предметах, обозначаемых именами, а в свойствах и особенностях звуков заключается та внутренняя сила, которая производит то или иное действие»⁵⁹. Этот весьма интересный аргумент будет много столетий спустя воспроизведен в ходе имяславских споров — о нем вспомнят в связи с инкриминируемым имяславцам обожествлением слогов и звуков имени «Иисус»⁶⁰. Кстати, Ориген относит имя Иисуса к тому роду имен, который имеет «таинственное значение»: это имя, по его мнению, было «очевидным орудием изгнания многих демонов из душ и тел». К этому же роду имен он относит имена ангелов Божиих⁶¹.

В силу тесной связи между именем и обозначаемым им предметом вовсе не безразлично, считает Ориген, каким именем называть Бога. Христиане скорее согласятся претерпеть любые мучения, чем назвать Зевса именем «Бог», так же как и Бога они не будут называть именем Амон или Папей⁶². Назвать языческое божество «Богом» — значит признать его божественное достоинство, так же как назвать истинного Бога именем языческого божества — значит низвести Его в разряд идолов.

Ориген считает, что Бога можно называть только теми именами, которые употребляли Моисей, пророки и Сам Господь Иисус Христос, т.е. именами, содержащимися в Писании⁶³. По мнению Оригена, «имена Саваоф, Адонаи и прочие, которые еврейское предание хранит с большим уважением, имеют в своем основании не случайные и тварные вещи, но некоторое таинственное богословие, возводящее [дух человека] к Творцу вселенной. Вот почему эти имена, если они изрекаются в надлежащем и свойственном им порядке и последовательности, и имеют особенную силу». Напротив, имена языческих богов оказывают воздействие на «известных демонов, сила которых простирается на одни только определенные предметы»⁶⁴.

Из сказанного об именах Божиих и об именах демонов Ориген делает следующий вывод: «Всякий, кто сколько-нибудь сведущ в подобных вещах, остережется давать вещам чуждые им названия, дабы с ним не приключилось нечто по подобию тех, кто имя “Бог” присваивают бездушной материи»⁶⁵.

В совершенно ином ключе тема имени Божия рассматривается в сочинении «О молитве». Здесь Ориген рассуждает не как апологет, полемизирующий с античными представлениями об именах, но как христианский мыслитель, апеллирующий прежде всего к библейскому богословию имени. Он, в частности, указывает на библейское представление о перемене имени как символе изменения свойств человека:

Имя есть такое слово, которым обозначается по большей части преимущественное свойство лица, носящего это имя. Так, например, апостол Павел отличается особыми свойствами: частью души, по которым он таков и таков; частью же духа, по которым он мог постигать то и то; частью же и тела, по которым он был тем-то и тем-то. Отличительные черты этих-то свойств, которые в других людях не встречались, — потому что каждый чем-нибудь да отличается от Павла, и выражены в слове «Павел». Если же у людей отличительные их свойства, так сказать, изменяются, то в совершенном согласии с этим ему переменяется по Писанию и имя. После изменения своих свойств, например, Аврам получил имя Авраам⁶⁶, Симон был назван Петром⁶⁷, и Савл, бывший до того времени преследователем Иисуса, стал называться Павлом⁶⁸. Богу, напротив, Который непоколебим и неизменен, свойственно во веки лишь одно и то же имя, встречаемое в Книге Исход, — это имя «Сущий»⁶⁹, толкуемое и иным подобным образом⁷⁰.

В этом рассуждении имя «Павел» не означает лишь набор звуков, который может быть использован при именовании любого другого Павла. Имя «Павел» в данном случае указывает на конкретного Павла и относится только к нему, выражая его отличительные свойства; имена других Павлов, будучи идентичными по звучанию и написанию, не идентичны имени апостола Павла по семантической нагрузке (в этом видится логическое противоречие тому, что Ориген говорил в трактате «Против Цельса» и в «Увещании к мученичеству» о магической силе звуков имен). Таким образом, в каждом имени как бы зашиф-

рована информация об основных свойствах его носителя: если имя изменяется, значит, изменились свойства предмета. Таково представление Оригена о природе имени.

Если же говорить об имени Божиим, то оно, как подчеркивает Ориген, неизменно, как неизменен Сам Бог. Это, однако, не означает, что имя Божие исчерпывает свойства Божии или дает представление о сущности Бога. «Все мы каждый раз, когда думаем о Боге, связываем с этим именем какие-либо определенные представления, но представляем себе под этим именем далеко не все, чем Бог является, потому что лишь немногие из людей и даже, если я могу так выразиться, менее чем немногие постигают Его во всех отношениях особенную сущность»⁷¹. Следовательно, каждое из имен Божиих указывает лишь на одно из свойств Божиих, ибо сущность Божия превосходит имена Божии. Отметим, что у Оригена нет однозначного указания на непостижимость сущности Божией: он как будто допускает, что некоторые люди способны постичь сущность Божию. Спустя столетие после Оригена идея возможности постижения сущности Божией будет подхвачена и развита Евномием.

Ориген также указывает на то, что призывание на помощь имени Божия равносильно призыванию Самого Бога⁷². Таким образом, когда речь идет о молитве, ставится знак равенства между именем Божиим и Самим Богом. В то же время Ориген подчеркивает, что, «кто с понятием о Боге соединяет неподобающие вещи, тот произносит имя Господа Бога напрасно»⁷³. Следовательно, действенность призывания имени Божия не в последнюю очередь зависит от содержания, вкладываемого в это имя молящимся.

Учение Оригена об именах вообще и об именах Божиих в частности можно свести к следующим пунктам:

1. Существует таинственная связь между именем и его носителем.
2. Имя указывает на основные свойства его носителя.
3. Перемена имени указывает на изменение свойств его носителя.
4. Имена людей могут меняться, но имя Божие неизменно.
5. Бога нельзя называть любыми именами, но следует называть теми именами, которые содержатся в Писании.
6. Имена в самих звуках могут заключать в себе магическую силу.
7. В частности, имя Иисуса обладает таинственной силой, способной исцелять недуги и изгонять демонов.

8. Имена Божии указывают на те или иные свойства Бога, но не исчерпывают сущность Божию.

9. В молитве имя Божие тождественно Самому Богу.

10. В то же время, молящийся должен вкладывать в имя Божие соответствующее содержание, чтобы призывание этого имени было действенным.

В данном учении Оригена нет той стройности, которая будет отличать учение об именах Божиих Отцов Церкви последующего периода. Более того, у Оригена имеются внутренние противоречия. В то же время нельзя не отметить, что, рассуждая об именах, Ориген коснулся многих тем, которые впоследствии будут затрагиваться как его сторонниками, так и его противниками. Все эти темы в той или иной степени всплывут в ходе имяславских споров XX века.

Одним из последователей Оригена в IV веке был Евсевий Кесарийский (ок. 260—ок. 340). В своем трактате «Евангельское приготовление» он, развивая традиционную для раннехристианских апологетических сочинений мысль о том, что греческие философы заимствовали основные идеи у Моисея, доказывает близость учения Платона об именах соответствующему библейскому учению:

Моисей задолго до того времени, когда у Эллинов появилось само слово «философия», на протяжении своего труда много раз был занят установлением имен: то он вводит наиболее соответствующие природе имена для всего того, что было в его власти; в других местах предоставляет Богу право решения о переименовании благочестивых людей; или он наставляет нас, что вещам имена даются по природе, а не по произвольному установлению. Платон следует за ним и согласуется даже в формулировках <...> Так, он говорит в Кратиле⁷⁴: «Не то есть имя, чем некоторые, договорившись называть, называют [какую-то вещь], произнося вслух частицу своей речи; но существует некая правильность имен одна и та же для Эллинов и для Варваров <...> И Кратил прав, говоря что имена у вещей от природы и что не всякий может быть создателем имен, но только тот, кто обращает внимание на природное имя, присущее каждой вещи, и способен воплотить его образ в буквах и слогах»⁷⁵.

Библейский рассказ о наречении Адамом имен всей твари Евсевий рассматривает как подтверждение соответствия плато-

тоновского учения об именах библейскому представлению: «Ведь фразой “такое было имя ей” он как раз и утверждает, что названия даются согласно природе; а именно, он говорит, что это недавно данное название уже с давних пор содержится в природе и каждому из названных существ предсуществовало определенное имя, которое закрепил означенный человек, опираясь на высшую силу»⁷⁶. Среди других примеров, приводимых Евсевием, — переименование Авраама в Авраама: «Рассказывать о глубине смысла этого переименования можно было бы долго; но достаточно будет здесь сослаться на Платона, который, подтверждая мое рассуждение, говорит, что некоторые имена давались с помощью божественной силы»⁷⁷.

Значимость учения Оригена и Евсевия Кесарийского об именах, на наш взгляд, заключается прежде всего в том, что, будучи знакомы как с библейским богословием имени, так и с античными теориями происхождения имен, они провели параллели между двумя традициями и указали на близость упомянутого Платоном в «Кратиле» учения об именах библейскому представлению о природе имени. При всем различии между платонизмом и библейским богословием, очевидно, что в основе и той и другой традиции лежит наиболее древнее представление об имени, утраченное спекулятивной философией уже во времена Аристотеля. В наше время это древнее учение полностью забыто: мы употребляем имена лишь как опознавательные знаки тех или иных предметов, а не как символы их основных свойств. Библейское понимание имени сохранилось, однако в некоторых обычаях Православной Церкви, таких как перемена имени при постриге в монашество: в данном случае перемена имени — не просто присвоение человеку нового опознавательного знака, но указание на то, что в нем произошла некая кардинальная перемена, отражающаяся на всем строе его духовной жизни. К этой теме мы еще вернемся в ходе рассмотрения проблематики имяславских споров.

Великие Каппадокийцы. Святитель Григорий Нисский

Развитие христианского учения об именах вообще и об именах Божиих в частности получает новый импульс в ходе спора, развернувшегося в IV веке между Великими Каппадокийцами и Евномием. Последний утверждал, что «именования являются

обозначениями самих сущностей»⁷⁸. Как считает С. В. Троицкий⁷⁹, теория Евномия имела рационалистический характер и служила выражением той «унаследованной от язычества гордости ума, преувеличивающего значение своих созданий, которая совершенно не мирилась с основами учения христианского»⁸⁰. Согласно евномиянской теории, — утверждает Троицкий, — все имена и слова выражают божественные идеи вещей, или сущность вещей. Имена существовали прежде создания вещей и людей. Все имена вещей открыты людям Богом, и благодаря именам мы можем постигать сущность вещей. Имена Божии, будучи выражением сущности Божией, даны Богом Самому Себе. Людям эти имена открыты Самим Богом: кто знает подлинное имя Божие, тот знает и естество Божие⁸¹.

Теория имен не была главным пунктом спора между Каппадокийцами и Евномием: вся полемика вращалась вокруг главного вопроса о постижимости или непостижимости Божества. С этим вопросом был напрямую связан другой — о Божестве Иисуса Христа. Евномий считал, что сущность Божия постижима для человека («О сущности Своей Бог знает ничуть не больше, чем мы; нельзя сказать, что она ведома Ему более, а нам менее»⁸²) и что имена Божии адекватно выражают сущность Божию. Поскольку имя «нерожденный» (ἀγέννητος) применимо только к Богу Отцу, следовательно, Сын по сущности не равен Отцу, так как является рожденным от Него. Настаивая на том, что имена Божии выражают сущность Божию, Евномий, однако, не считал необходимым рассматривать эти имена как объект богослужебного почитания. «Тайна благочестия, — писал он, — состоит собственно не в священных именах и не в особых обычаях и таинственных знаках, а в точности догматов»⁸³.

Этим идеям Великие Каппадокийцы противопоставили учение о том, что все имена Божии заимствованы из материального мира, тогда как Сам Бог находится вне иерархии тварных существ. Имена могут напомнить людям о Боге, но нет такого имени, которое полностью охарактеризовало бы сущность Божию, так как она находится за пределами человеческого познания. Всякое имя подвластно человеческому разуму, но имя Божие — неподвластно ему.

Евномиянская теория имен стала объектом детального анализа в сочинении святителя Василия Великого (ок. 330—379) «Против Евномия». Опровергая Евномия, Василий писал: «Именования являются обозначениями не сущностей, а тех отлич-

тельных свойств, которые они в каждом отдельном случае обозначают»⁸⁴; имена возникают «благодаря приложению слов [к предметам], а не по сущности предметов» (κατὰ θέσιν τῶν ρημάτων, καὶ μὴ κατὰ φύσιν πραγμάτων)⁸⁵. Говоря так, Василий воспроизводит знакомое нам мнение Аристотеля о том, что имена являются результатом называния (θέσει), поскольку не существует никакого имени от природы (φύσει).

Теория имен, предложенная Василием Великим в противовес евномиянской, суммирована И. Озэрром в следующих тезисах:

1. Собственные имена, будь то имена Божии или имена тварей, никоим образом не обозначают и не описывают сущности предметов, но лишь указывают на основные свойства предметов.

2. Существует различие между относительными и абсолютными именами. Абсолютные имена означают сами объекты (человек, корова, конь и пр.), тогда как относительные имена указывают на отношения объектов к другим объектам (сын, слуга, друг и пр.).

3. Абсолютные имена не указывают на сущность предмета, но только на свойства сущности.

4. Природа предмета не обусловлена его именем, тогда как имена предметов обязаны своим существованием самим предметам. Предметы важнее своих имен, и реальность важнее слов.

5. Не невозможно, чтобы одна и та же сущность имела разные имена, так же как чтобы одним и тем же именем обозначались разные сущности.

6. Говоря о воплощенном Логосе, необходимо учитывать различие между «богословием» (θεολογία) и «снисхождением» (οἰκονομία) и не приписывать естеству Бога Слова то, что Писание говорит о Христе как Человеке⁸⁶.

Учение Евномия об именах Божиих было рассмотрено также святителем Григорием Богословом (329/330—389/390). Он, в частности, указывал на то, что в древнем Израиле имя «Сущий» было окружено благоговейным почитанием: на письме оно изображалось священной тетраграммой, а в период после вавилонского плена его даже вовсе перестали произносить. В этом Григорий видел прямое указание на то, что природа Божества превосходит всякое имя:

Божество именуемо. И это показывают не только логические рассуждения, но дали нам понять и мудрейшие и

древнейшие из евреев. Ибо те, которые почтили Божество особыми знаками и не потерпели, чтобы одними и теми же буквами писались и имена всех, кто ниже Бога, и имя Самого Бога, чтобы Божество даже в этом было непричастно ничему свойственному нам, могли ли когда-нибудь решиться рассеянным голосом наименовать Природу неразрушимую и единственную? Ибо, как никто никогда не вдыхал в себя весь воздух, так и сущность Божию никоим образом ни ум не мог вместить, ни слово объять⁸⁷.

Каждое из имен Божиих характеризует то или иное свойство Бога. Имя «Бог» (θεός), по замечанию Григория, «искусные в этимологии производят от глаголов θέειν (бежать) и ἔθειν (жечь)⁸⁸ по причине постоянного движения и силе истреблять недобрые расположения». Это имя «относительное, а не абсолютное», так же как и имя «Господь». Что же касается имени «Сущий», то оно не принадлежит никому, кроме Бога, и самым прямым образом указывает на Его сущность, а потому и является наиболее подходящим Богу⁸⁹. В то же время, как указывает Григорий, кому-то может показаться более достойным Бога «поставить Его и выше понятия сущности (οὐσία) или в Нем заключить все бытие, ибо в Нем — источник бытия всего остального»⁹⁰.

Впрочем, все имена Божии настолько относительны и неполны, что ни каждое из них в отдельности, ни все они в совокупности не дают возможности представить, что есть Бог в Своей сущности. Если собрать все имена Божии и все образы, с которыми Бог связан в Писании, и слепить их в одно целое, получится некое частичное представление, основанное на фантазии: скорее идол, чем Бог⁹¹. Вопреки Евномию, который считал, что сущность Бога заключается в Его «нерожденности», Григорий указывает на то, что ни «нерожденность», ни «безначальность», ни «бессмертие» не исчерпывают сущности Божией. Бог непостижим, неименуем и неопишем: мы можем описать только некоторые Его свойства (τὰ κατ' αὐτόν), но не можем адекватно описать Его сущность⁹².

Наиболее последовательным и подробным опровержением евномианской доктрины явилось сочинение святителя Григория Нисского (ок. 330 — ок. 395) «Против Евномия», в значительной степени воспроизводящее аргументацию одноименного сочинения Василия Великого. Существенное место в трактате Гри-

гория Нисского отведено критике евномианской теории имен⁹³. В опровержение этой теории Григорий Нисский прежде всего говорит о том, что «бытие — не одно и то же с наименованием» (οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ εἶναι, τὸ λέγεσθαι)⁹⁴; «иное предмет, по своей природе подлежащий названию, и иное — название, обозначающее предмет»⁹⁵. Имя само по себе не имеет существенной ипостасности, но есть «некий признак и знак (γνώρισμά τι καὶ σημεῖον) какой-либо сущности и мысли, сам по себе не существующий и не мыслимый»⁹⁶. Имена вообще не являются необходимой принадлежностью предметов. Имена нужны нам постольку, поскольку мы, будучи в теле, неспособны общаться друг с другом на чисто интеллектуальном уровне:

В человеческой природе нисколько не нужно было бы нам употребление слов и имен, если бы возможно было открывать друг другу неприкровенные движения разума. Теперь же, так как возникающие в нас мысли, по той причине, что природа наша заключена в телесной оболочке, не могут обнаружиться, мы, по необходимости наложив на вещи, словно знаки, известные имена, посредством их объясняем движение ума. А если бы как-либо иначе возможно было обнаруживать движения разума, то мы, перестав пользоваться периодическою услугою имен, яснее и чище беседовали бы друг с другом, открывая стремлениями разума самую природу вещей, которой занимается ум⁹⁷.

Неверно думать, что имена изобретены Богом: «Бог — Создатель предметов, а не простых речений; ибо не ради Него, а ради нас прилагаются предметам имена»⁹⁸. Имена, таким образом, мыслятся Григорием (в этом он следует Василию Великому, в свою очередь, повторяющему Аристотеля) как нечто внешнее, *приложенное* (добавленное) к предметам: имена суть ярлыки, «клейма» (στίγματα), звуковые обозначения, прилагаемые душой человеческой к предметам⁹⁹. Считать, что имена к предметам прилагает Бог, нелепо: «Болтовня и суетность иудейская, — пишет Григорий, — совершенно чуждая возвышенности образа мысли христиан, думать, что великий и вышний и превысший всякого имени Бог, единою силою изволения все обдержавший и изводящий в бытие и в бытии сохраняющий, — сей, как некий грамматик, сидит, занимаясь тонкостями такого значения имен»¹⁰⁰. Приписывать Богу изобретение имен — значит умалять величие Божие, низводить Бога до уровня человека:

Думать, будто достоинство начальства и господства Божеского естества сохраняется в форме каких-то звуков и в этом указывать великую силу Божию <...> что это иное, как не старушечья выдумка или сон находящегося в состоянии похмелья? Истинная сила Божия и власть, и начальство, и господство не в слогах имеет бытие, — иначе каждый изобретатель речений стал бы равночестным Богу, — но беспредельные века и красота мира и сияние светил и чудеса на земле и море, воинства ангельские и премирные силы и иной ли какой горний удел, о бытии которого загадочно слышим из Писания, — вот что свидетельствует о высшей всего силе Божией. А приписывающий звук голоса тем, которым по природе свойственно говорить, не скажет ничего нечестивого против Даровавшего голос; ибо мы и не считаем чем-либо великим изобретать наделенные смыслом звуки для обозначения предметов (τὸ σπῆλαιντικὰς τῶν πραγμάτων ἐξευρίσκειν φωνάς)¹⁰¹.

Библейский рассказ о наречении Богом имен тварям святитель Григорий не склонен трактовать буквально: когда, например, в Библии говорится, что Бог назвал свет днем, а тьму ночью, имеется в виду, что Бог сотворил из света день, а из тьмы ночь; выражение «назвал» в данном случае указывает на некий завершающий этап сотворения каждой вещи¹⁰². То же самое относится к словам псалмопевца о том, что Бог «исчисляет количество звезд, всех их называет именами их»¹⁰³. Речь здесь не идет о том, что Бог употребляет числа и имена для счисления и называния звезд: речь идет о том, что Бог все объемлет знанием Своей премудрости¹⁰⁴.

Источник происхождения имен — не в Боге, а в человеке; конкретнее — в той мыслительной способности человека, которую Григорий называет термином ἐπίνοια (или иногда διάνοια). Под ἐπίνοια в патристической традиции обычно понимается способность человеческого разума к изобретению¹⁰⁵. Святитель Григорий определяет ἐπίνοια как «способность открывать неизвестное, отыскивающую дальнейшее при помощи ближайших выводов из первого познания о том, что составляет предмет занятий»¹⁰⁶. В дореволюционных русских переводах этот термин передавали маловразумительным словом «примышление» (Троицкий предлагает переводить ἐπίνοια как «измышление», что вряд ли более удачно)¹⁰⁷. По словам Григория, «примышление» явля-

ется драгоценнейшим из всех благ, вложенных в нашу душу Божественным Промыслом¹⁰⁸.

«Бог по бытию предшествует и слову и мысли», — утверждает святой Григорий¹⁰⁹. Этого, впрочем, не отрицал и Евномий. Последний писал: «Бог был и есть нерожден прежде всего получившего бытие и прежде происхождения имен»¹¹⁰. Комментируя эту мысль Евномия, Григорий пишет:

Видишь ли, что бытие тем, чем есть, Он имеет прежде существования всех и безмолвствующих и говорящих, будучи ни более ни менее чем тем, что Он есть. Употребление же слов и имен придумано после сотворения людей, которых Бог удостоил дара слова. Итак, если тварь позднее Создателя, а из всей твари последнее создание есть человек; если слово составляет особенность человека; если речения и имена суть части слова, и если «нерожденность» есть имя, то как он¹¹¹ не понимает, что сражается против того самого, что утверждает? Ибо и мы говорим, что имена, придаваемые существующим предметам для различения одного от другого, изобретены человеческим примышлением; и он признает, что пользующиеся словом явились позднее божественной жизни; Божеское же естество как теперь существует нерожденно, так и всегда существовало¹¹².

Спор между Григорием Нисским и Евномием, как видим, идет не столько о том, кто является создателем имен, — Бог или человек, — сколько об имени «нерожденный», которое Григорий считал изобретением человеческого «примышления», а Евномий относил к числу имен, имеющих божественное происхождение. Здесь мы подходим к главному интересующему нас моменту спора — учению о божественных именах. Как мы помним, Евномий утверждал, что имена Божии — в особенности имя «нерожденный» — выражают сущность Божию; его оппоненты, напротив, утверждали, что сущность Божия неименуема. Мысль о неименуемости Бога является лейтмотивом трактата Григория Нисского «Против Евномия». Согласно святому Григорию, Бог, будучи непостижимым и неизреченным, по естеству выше всякого имени:

Бог не может быть объят ни именем, ни мыслью, ни какой-либо другой постигающей силой ума. Он пребывает

выше не только человеческого, но и ангельского и всякого премирного постижения, — неизглаголан, неизреченен, превыше всякого обозначения словами и имеет одно только имя, служащее к познанию Его собственной природы, именно, что Он один выше всякого имени¹¹³.

Каким именем объять мне необъятное? Каким речением высказать неизглаголанное? Итак, поскольку Божество превосходнее и выше всякого обозначения именами, то научились мы молчанием чествовать превышающее слово и разумение¹¹⁴.

Когда Маной желал знать имя, дабы, по исполнении на деле обещанного, по имени прославить Благодетеля, то Он говорит ему: «Что спрашиваешь о нем? Оно чудно»¹¹⁵. Отсюда можно научиться, что одно есть имя, означающие божескую сущность, — именно, самое удивление, неизреченно возникающие в душе при мысли о ней¹¹⁶.

Недостаток сотворенного имени у Бога вовсе не служит к какому-либо ущербу божественной славы; наоборот, бессилие выразить неизреченное, обличая естественную нашу скудость, тем более доказывает славу Божию, научая нас, что одно есть, как говорит апостол, соответственное Богу имя, — вера, что Он выше всякого имени¹¹⁷. Ибо то, что Он превосходит всякое движение мысли и обретается вне постижения при помощи наименования, служит для людей свидетельством неизреченного величия¹¹⁸.

Святитель Григорий различает в имени внешнюю сторону и внутреннюю: внешняя сторона имени — его оболочка, состоящая из звуков (при произнесении) и букв (при написании); внутренняя — смысл, значение имени. В этом различении он следует Василию Великому, который писал: «Имя Божие называется святым, конечно, не потому, что в слогах имеет некую освящающую силу, но так как всякое свойство Божие и понятие мыслимого о Нем свято и чисто»¹¹⁹. Иными словами, не внешняя оболочка имени Божия является носителем святости Божией, но его внутреннее содержание. Григорий Нисский идет даже несколько дальше: он утверждает, что Бог превосходит не только звуки и буквы собственного имени, но и заключающийся в них смысл, поскольку несозданное естество Божие выше не только всякого имени, но и «всякого заключенного в имени значения»¹²⁰.

Деление имен Божиих на содержащиеся в Священном Писании и созданные человеческим «примышлением» представляется Григорию Нисскому искусственным. Имена, содержащиеся в Писании, в том числе те, которые были впервые произнесены Самим Богом, являются человеческими словами — продуктом нашего «примышления». Если Бог пользуется этими словами, то не потому, что Он их изобрел или в них нуждается, но потому что человек не может понять Бога каким-либо иным способом. Подобно тому, как любящая мать общается со своим младенцем, подражая его лепету, Бог снисходит к нашей немощи и говорит на нашем языке. И как нельзя назвать глухонемым того, кто общается с глухонемыми при помощи знаков, так нельзя приписывать Богу человеческие слова на том основании, что Он по снисхождению пользуется человеческим языком¹²¹.

Каково происхождение божественных имен? Согласно святому Григорию, Бог получает имена в соответствии со Своими действиями (энергиями) в отношении людей:

<...> Превысший всякого имени у нас получает много-различные наименования по различию благодеяний: Он называется светом, когда рассеивает тьму неведения, жизнью, когда дарует бессмертие, путем, когда руководит от заблуждения: так и столпом крепости¹²², и градом ограждения, и источником, и камнем, и виноградом, и врачом, и воскресением, и всем таковым именуется Он у нас, много-различно разделяя Себя в Своих к нам благодеяниях¹²³.

Бог не есть речение и не в голосе и звуке имеет бытие. Призывающим же Его именуется не само то, что Он есть, — ибо естество Сущего неизглаголанно, — но Он получает наименование от действий, которые, как мы верим, касаются нашей жизни¹²⁴.

Имена «Бог» и «Сущий» — не исключения. Имя «Бог», по мнению Григория, происходит от «наблюдательной энергии» (ἐποπτικής ἐνεργείας) Бога, т.е. указывает на способность Бога за всем наблюдать и все видеть (πάντα θεᾶσθαι)¹²⁵: здесь воспроизведена этимология, согласно которой θεός происходит от θεᾶσθαι. Что же касается имени «Сущий», с которым Бог открылся Моисею, то в этом имени указывается «некое отличительное свойство Божества, а именно — что о Боге ничего иного нельзя знать, кроме того, что Он существует»¹²⁶. В имени «Сущий», считает Григорий Нисский, содержится указание на неименуемость Бога:

«Священное Писание, возвещая прочие Божеские имена о Сущем, Самого Сущего представляем неименуемым у Моисея»¹²⁷.

Отметим, что сходные мысли о происхождении имен Божиих содержатся и в «Точном изъяснении Песни Песней Соломона», где слова «имя Твое как разлитое миро» рассматриваются Григорием в контексте учения о неименуемости Божества. Все имена Божии, утверждает здесь святитель Григорий, обязаны своим происхождением различным чудесам Божиим, но они не выражают естество Божие:

«Миро изливанное имя Твое». Ибо сими словами, кажется мне, означает подобное следующему: естество неопределенное не может в точности объято быть словом, имеющим значение имени; напротив того, вся сила понятий, вся выразительность речений и наименований, хотя бы, по видимому, и заключали они в себе что великое и боголепное, не касаются естества в Сущем, но разум наш, как бы по следам только и неким озарениям, гадает о Слове, с помощью постигнутого, по какому-то сходству представляя себе и непостижимое. Какое ни примыслим имя, сообщаящее нам понятие о мире Твоего Божества, говорит невеста, тем, что выражает изрекаемое, обозначим не самое миро, но богословскими сими именованиями покажем только малый некий остаток испарений божественного благоухания <...> Само миро Божества, каково оно в сущности, выше всякого имени и понятия; усматриваемые же во вселенной чудеса доставляют содержание богословским именованиям, по которым Божество именуем Премудрым, Всемогушим, Благим, Святым, Блаженным, Вечным, а также Судией, Спасителем и подобным сему, что все показывает некоторое, однако не главное, качество божественного мира, которое вся тварь, наподобие какого-либо мироварного сосуда, отпечатлела в себе усматриваемыми в ней чудесами¹²⁸.

Означает ли сказанное Григорием Нисским об именах Божиих, что у него утрачено то понятие о достойном поклоняемом священном имени Божиим, которым пронизан весь Ветхий Завет? Отнюдь нет. Ветхозаветная тема имени Божия трансформируется у святителя Григория (как и у двух других каппадокийских Отцов) в тему неименуемости Божией. Более того, все, что Григорий говорил об именах Божиих в противовес Евномию,

относилось к тем человеческим именам, которые состоят из звуков и букв и которые по самой своей природе неспособны охарактеризовать естество Божие; в то же время Григорий не исключает возможность существования некоего сокровенного имени, которое обозначало бы естество Божие. Однако он настаивает на том, что это имя нам неизвестно и что, во всяком случае, оно не может быть вербально выражено:

<...> Мы не знаем имени, которое обозначало бы Божеское естество. О бытии сего естества мы знаем, но что касается наименования, которым бы во всей силе обнималось неизреченное и беспредельное естество, то мы говорим, что его или совершенно нет, или оно нам вовсе неизвестно <...> А слово, которое посредством значения имени обещает дать какое-либо понятие и объяснение беспредельного естества, не подобно ли тому, кто собственной ладонью думает объять все море? Ибо что значит горсть по отношению к целому морю, то же значит вся сила слов по отношению к неизреченному и необъятному естеству¹²⁹.

О том, что библейское представление о достойном поклонения имени Божиим не утрачено у Григория Нисского, свидетельствует также и то, что он призывает относиться к именам Божиим с благоговением и считает исповедание имен Божиих необходимыми для спасения. Для Евномия имена имели лишь интеллектуальное значение: он представлял их своего рода мостами, соединяющими мысль человека с сущностью обозначаемых ими предметов; нужда в мосте отпадает тотчас после того, как человек по нему перейдет, т.е. после того, как узнает сущность того или иного предмета. Поэтому «точность догматов» и противопоставлялась у Евномия «священным именам», «особым обычаям» и «таинственным знакам»¹³⁰. Григорий Нисский, напротив, считает имена Божии достойными поклонения и видит в евномийском пренебрежении священными именами отвержение самой сердцевины христианства:

Посему, так как Евномий пренебрегает священными именами, при призывании которых силою божественнейшего рождения подается благодать приступающему с верою, а также презирает общение знаков и обычаев, в которых крепость христианства; то скажем слушателям сего обмана: <...> как вы не видите, что это гонитель веры, вызыва-

ющий доверяющих ему к отклонению от христианства? Ибо если исповедание священных и досточтимых имен Троицы бесполезно, да и обычаи церковные не приносят пользы, а в числе сих обычаев — печать, молитва, крещение, исповедь грехов, усердие к заповедям, нравственное преуспеяние, а равно и то, чтобы жить целомудренно, стремиться к правде, не иметь привычки к пожеланиям, не покоряться похоти, не быть лишенным добродетели; если Евномий говорит, что ни один их таковых обычаев не есть дело доброе и таинственные знаки не служат, согласно нашему верованию, охраной благ душевных и средством к отвращению того, что наводится на верующих по заветам лукавого, то не явно ли он проповедует людям не иное что, как то, чтобы они таинство христианства почитали вздором, насмехались над досточтимостью имен Божиих, обычаи церковные признавали игрушкой, и все тайнодействия каким-то пустословием и глупостью? <...> Итак, что такое они как не преступники против спасительных догматов; потому что на деле отвергают веру, осуждают обряды, презирают исповедание имен, ни во что вменяют освящение таинственными символами, а склонились к тому, чтобы иметь в виду ухищренные слова, и думают, что спасение в искусственных рассуждениях о рожденном и нерожденном¹³¹.

В этом тексте «исповедание священных имен Троицы» ставится в один ряд с церковными таинствами и обрядами, а также прочими священными символами, являющимися неотъемлемой частью Предания Церкви. Мы видим, что спор между Григорием Нисским и Евномием идет отнюдь не только об именах Божиих и даже не только о «рожденном» и «нерожденном». В конечном итоге, это спор о смысле церковного Предания, о самой сути христианства. Евномий понимает христианство как возможность достижения Бога на путях рационального познания: вся мистическая сторона христианства, включая почитание божественных имен, им отвергается. Святитель Григорий, напротив, подчеркивает мистический элемент, настаивая на значимости священных символов для полноценной христианской жизни: догматы Церкви он считает неотделимыми от священных символов, таинств, обрядов, церковных обычаев и правил христианской нравственности. Евномианскому видению христианства, построенному на искусственном противопоставлении догматов «священным именам», «обычаям» и «таинственным знакам», святитель Григорий

противопоставляет такой подход, при котором все элементы церковной традиции воспринимаются как имеющие равную значимость для спасения.

Если сравнить то, что говорит Григорий Нисский в трактате «Против Евномия», с приведенными выше мыслями Оригена и Евсевия Кесарийского об именах Божиих, мы увидим существенную разницу. Ориген и Евсевий склонялись к той теории имен, которая развита Платоном в «Кратиле», тогда как Григорий Нисский, напротив, обвинял Евномия в том, что, «оглушенный благозвучием Платоновой речи, он решил сделать догматом Церкви его философию»¹³². Учение святого Григория о том, что имена *прилагаются* к предметам, ближе к трактату Аристотеля «Об истолковании», чем к платоновскому «Кратилу». В то же время было бы неверным видеть в Евномии платоника, а в Григории Нисском последователя Аристотеля и воспринимать их спор как столкновение двух философских традиций. Нам представляется, что в данном случае Григорий Нисский лишь воспользовался аристотелевской теорией имен в полемических целях, так же как за сто лет до него платоновскими идеями в апологетических целях воспользовался Ориген.

Перед Оригеном в III веке стояла конкретная задача: опровергнуть языческое мнение о том, что безразлично, каким именем называть Бога; в противовес этому мнению он выдвинул теорию связи между именем и его носителем. Перед Великими Каппадокийцами в IV веке стояла другая, но не менее конкретная задача: опровергнуть мнение Евномия о том, что имя «нерожденный» выражает сущность Божию; против этого мнения они выдвинули теорию отсутствия связи между именем и его носителем. В данном случае обе теории имели, на наш взгляд, сугубо вспомогательное, прикладное значение. При всей разности философской ориентации в учении об именах Божиих (Ориген ориентировался на Платона, Каппадокийцы на Аристотеля), при всем различии в исходных гносеологических предпосылках (Ориген допускал гипотетическую возможность постижения сущности Божией, а Каппадокийцы нет), и Ориген и Каппадокийцы сошлись в главном — в том, что имена Божии указывают на свойства Божии, но не на сущность Божию, и в том, что сущность Божия выше всякого имени. Эта идея пройдет красной нитью через всю патристическую традицию: она найдет отражение, в частности, в ареопагитском трактате «О божественных именах».

Святитель Иоанн Златоуст

Большое значение для исследования интересующей нас темы имеют сочинения святителя Иоанна Златоуста (ок. 347—407)¹³³. Под его именем до нас дошло множество сочинений — как подлинных, так и подложных. К числу подлинных произведений Златоуста относится, в частности, цикл из четырех бесед под общим названием «О перемене имен», где он касается ветхозаветного обычая изменения имени и говорит о значении имен святых¹³⁴. Однако в этом сочинении мы не находим ни систематического изложения учения об имени Божием, ни даже общего введения в библейское богословие имени¹³⁵. Гораздо больше материала по теме имени Божия и имени Иисуса Христа содержится в экзегетических беседах Златоуста на отдельные книги Библии. Именно на этих беседах (из которых часть в Патрологии Миня отнесена к разряду *dubia* и *spuria*) и будет сосредоточено наше основное внимание.

Златоуста, как правило, не интересует философская сторона вопроса, у него нет ссылок на античные теории имени. Чаще всего он обращается к Священному Писанию как главному источнику богословского ведения. Будучи экзегетом и следуя антиохийской традиции буквального толкования библейских текстов, Златоуст ставил своей задачей максимальное приближение к тому пониманию темы, которое заложено в самом библейском тексте. Не удивительно поэтому, что его богословие имени ближе к библейскому пониманию, чем, например, богословие имени у Григория Нисского и других толкователей, испытавших на себе сильное влияние античной философии.

Согласно Златоусту, имя Божие «свято и страшно», его боятся бесы, оно совершает чудеса. Тем не менее, Златоуст подчеркивает, что существо Божие еще более свято, страшно и непостижимо, чем имя Божие:

«Свято и страшно имя Его»¹³⁶, т.е. вполне достойно удивления. Если же таково имя Его, то не тем ли более существо Его? А как имя Его свято и страшно? Его страшатся бесы, боятся болезни; этим именем апостолы исправили всю вселенную; его употребив вместо оружия, Давид поразили иноплеменика, им совершено множество великих дел; им мы совершаем священные таинства. Таким образом представляя, сколько чудес совершает имя Его и сколько

благодетель, как оно поражает противников и укрепляет своих, размышляя о делах, превосходящих обыкновенный порядок вещей и превышающих человеческое разумение, он говорит: «Свято и страшно имя Его». Если же оно свято, то для прославления нужны уста святые и чистые¹³⁷.

<...> Апостолы были посланы для того, чтобы передать то, что слышали, ничего не прибавляя от себя, чтобы и мы наконец уверовали. Во что же уверовали? Во имя Его¹³⁸. Мы не должны исследовать сущность Его, но верить во имя Его, так как оно творило чудеса. «Во имя Иисуса Христа, — говорит Петр, — встань и ходи»¹³⁹. Оно и само требует веры, и ничего из этого нельзя постигнуть разумом¹⁴⁰.

Имя Божие «достохвально по самому существу своему» и потому не нуждается в восхвалении или благословении со стороны людей. Святость имени Божия не увеличивается, когда его прославляют люди, и не уменьшается, когда его хулят. Тем не менее христианин должен «исповедаться» имени Господню, «держаться» имени Божия, прославлять и восхвалять его своей добродетельной жизнью:

«Хвалите имя Господне»¹⁴¹. Что значит это прибавление «имени»? Оно особенно выражает расположение говорящего; но указывает и на нечто другое. На что же именно? На то, чтобы имя Его прославлялось через нас, чтобы оно было хвалимым и посредством нашей жизни. Оно достохвально по самому существу своему; но Бог хочет, чтобы и в нашем образе жизни сияла эта похвала. А чтобы тебя убедить в этом, послушай следующее: «Да будет имя Господне благословенно от ныне и вовек»¹⁴². Что говоришь ты? Разве оно не благословенно, хотя бы ты и не молился? Видишь ли, что он говорит не о том благословении, которое присуще Богу и принадлежит Ему существенно, а о том, которое воздается Ему людьми?¹⁴³

«Не нам, Господи, не нам, но имени Твоему дай славу»¹⁴⁴. Не для нас, говорит, не для того, чтобы нас сделать более славными и знаменитыми, но чтобы известной стала сила Твоя. А имя Его как тогда прославляется, когда Он защищает и помогает, так и тогда, когда мы живем добродетельно и блистаем своим поведением <...> И как добродетель-

ной жизнью нашей оно прославляется, так, напротив, порочной жизнью хулится¹⁴⁵.

При доброй надежде нам необходимо терпение; почему он и говорит: «Терплю имя Твое, потому что оно благо пред преподобными Твоими»¹⁴⁶, или, по Симмаху: «потому что благо имя Твое пред лицом преподобных Твоих». Итак, зная, что оно благо и приносит блага не с преуспевающими во зле и не с отверженными из среды живых, но вместе с преподобными Твоими, я буду держаться имени Твоего, твердо надеясь никогда не лишиться милости¹⁴⁷.

Златоуст считает святым и страшным всякое имя Божие, однако из всех ветхозаветных имен Божиих выделяет имя «Сущий» как святое и страшное по преимуществу. В новозаветном контексте это имя равно имени Христа, обладающему столь же чудотворным действием, что и имя «Сущий»:

«Да исповедуются имени Твоему великому, ибо оно страшно и свято»¹⁴⁸. Всякое имя Божие велико, потому что имена Бога надобно понимать соответственно Его славе. Если, например, Он называется Владыкой, то не в том смысле, в каком это название употребляется у нас; если именуется Царем, то царское достоинство в Нем должно представлять иначе [чем в земных царях]. Впрочем, велико то имя Божие, которым Он Сам Себя назвал, когда на слова Моисея: «Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: „Господь Бог евреев послал меня к вам“. А они скажут мне: „Как Ему имя?“ Что сказать мне им?», — отвечал ему: «Скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам»¹⁴⁹. Этому страшному и святому имени пророк и повелевает исповедаться <...> Указанное имя, говорит пророк, страшно и свято: страшным представляй его для врагов, т.е. демонов, почему они избегают и его призывания, а святым признавай для святых, потому что они освящаются не иначе как через имя Христа¹⁵⁰.

Отметим, что отождествление имени «Сущий» с именем Иисуса Христа характерно не только для Златоуста, но и для всей восточнохристианской традиции. Видимым выражением этого отождествления является византийская практика написания имени «Сущий» (ὁ ὢν) на иконах Иисуса Христа. Напомним, что имя «Иисус» означает «Яхве спасает», тогда как имя «Сущий» является переводом имени «Яхве». Иисус Христос — это «Сущий»

Нового Завета, Тот, Кого Моисей мог видеть только сзади, а христиане созерцают лицом к лицу.

Не случайно ветхозаветные тексты, посвященные славе имени Божия, Златоуст относит прежде всего к имени Христа (в этом он, опять же, не одинок). Имя Божие чудно по существу своему, подчеркивает он, однако до Христа его чудотворная сила была сокрыта; благодаря пришествию в мир Христа Спасителя имя Его в полной мере явило свою чудодейственную силу:

«Господи, Господь наш, ибо чудно имя Твое по всей земле»¹⁵¹ <...> т.е. удивительно в высшей степени <...> Где те, которые исследуют существо Божие? Если пророк, упомянув имя Его, так удивился, что пришел в изумление, то какое извинение могут иметь те, которые говорят, будто они знают существо Божие, тогда как пророк не мог знать даже того, как удивительно имя Его? «Ибо чудно имя Твое!» Этим именем разрушена смерть, связаны бесы, отверсто небо, открыты двери рая, ниспослан Дух, рабы сделались свободными, враги — сынами, чужие — наследниками, люди — ангелами. Что я говорю: ангелами? Бог стал человеком, и человек стал богом; небо приняло естество земное, и земля приняла Сидящего на херувимах среди воинств ангельских; отнято средостение, разрушена преграда, соединено разделенное, рассеян мрак, воссиял свет, поглощена смерть. Представляя все это и гораздо более этого, пророк говорит: «Ибо чудно имя Твое по всей земле!» Где теперь сыны иудейские, бесстыдно отвергающие истину? Охотно желал бы я спросить их, о ком говорится это. Скажут: о Вседержителе? Но имя Его не было чудно по всей земле, как свидетельствует и Исаия, когда говорит: «из-за вас имя Мое хулится в народах»¹⁵². Если же служившие Ему были виновниками хулы на Него, то как же оно было «чудно»? Что оно чудно по существу своему, это несомненно; между людьми же оно тогда у многих не было чудно и даже подвергалось презрению. Но теперь не так: когда пришел Единородный Сын Божий, тогда имя Его везде стало чудным вместе с Христом. «От востока солнца до запада, — говорит пророк, — имя Мое прославится в народах»¹⁵³; и еще: «на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему и жертву чистую; вы же оскверняете его»¹⁵⁴; и другой: «наполнилась вся земля ведением Господа»¹⁵⁵ <...>

Видишь ли, что все это сказано о Сыне? Его имя сделалось чудным по всей земле¹⁵⁶.

Имени Иисуса Христа Златоуст придает особое значение. Для него это «не просто имя, но сокровище бесчисленных благ»¹⁵⁷. Это имя совершает чудеса¹⁵⁸. Одно только имя Христа делает то, что делал Сам Христос: достаточно призвать имя Его, и демоны обратятся в бегство¹⁵⁹. Апостолы совершали те же чудеса, что и Сам Христос, — и это при том, что «они не все делали по молитве, а часто и без молитвы, призывая имя Иисуса»¹⁶⁰. Покидая учеников, Иисус оставил им Свое имя, которое обладает той же чудотворной силой, что и Он Сам:

Что же значит: «вы не спросите Меня»¹⁶¹? Вы не будете нуждаться в посреднике, но довольно будет произнести только имя, чтобы получить все. «Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, [даст вам]»¹⁶². Показывает силу Своего имени, так как [апостолы], не видя и не прося Его, но только называя Его имя будут иметь великую цену у Отца. Когда же так было? Тогда, когда они говорили: «Воззри на угрозы их и дай рабам Твоим со всею смелостью говорить слово Твое и творить во имя Твое чудеса», и «поколебалось место, где они были»¹⁶³. «Доныне вы ничего не просили [во имя Мое]»¹⁶⁴. Этим опять показывает, что Ему лучше отойти, так как до того времени они ничего не просили, а тогда получают все, о чем ни попросят. «Хотя Я уже не буду вместе с вами, вы не думайте, что вы оставлены: имя Мое даст вам большее дерзновение»¹⁶⁵.

Вслед за Оригеном Златоуст толкует слова Песни Песней о «разлитом мире» применительно к имени Иисуса Христа, подчеркивая его универсальное значение и чудотворную силу:

«И все, — говорит, — что вы делаете словом или делом, все делайте во имя Господа Иисуса Христа, благодаря через Него Бога и Отца»¹⁶⁶. Если мы будем так поступать, то там, где призывается Христос, не найдется ничего мерзкого, ничего нечистого. Ешь ли, пьешь ли, женишься ли, отправляешься ли в путь, — все делай во имя Божие, т.е. призывая Бога на помощь. Берись за дело прежде всего помолившись Богу. Хочешь ли что произнести? Поставь это наперед. Потому-то и мы в своих письмах впереди поставляем имя

Господа. Где имя Господа, там все благополучно. Если имена консулов скрепляют грамоты, то тем более имя Христово <...> Дивно и велико имя Его <...> Призывай Сына, благодари Отца: призывая Сына, ты призываешь и Отца, а благодаря Отца благодаришь и Сына. Будем учиться исполнять это не одними словами, но и делами. Этому имени нет ничего равного; он всегда дивно: «имя Твое, — говорится, — как разлитое миро»¹⁶⁷. И кто произнес его, тот вдруг исполняется благоухания. «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым»¹⁶⁸. Вот как столь много совершается этим именем. Если слова «во имя Отца и Сына и Святого Духа» ты произнес с верою, то ты все совершил. Смотри, сколько ты сделал: ты возсоздал человека и произвел все прочее в таинстве Крещения. Таким же образом это страшное имя властвует и над болезнями <...> Этим именем обращена вселенная, разрушено тиранство, поправлен диавол, отверзлись небеса. Но что я говорю «небеса»? Этим именем возрождены мы и, если не оставляем его, то просияваем. Оно рождает и мучеников, и исповедников. Его должны мы держать, как великий дар, чтобы жить в славе, благоугождать Богу и сподобиться благ, обетованных любящим Его¹⁶⁹.

Как видно из приведенного текста, Златоуст считает, что имя Сына Божия равно по силе имени Отца и призывание всех Лиц Святой Троицы равно призыванию Одного из Лиц — при условии (обратим на это внимание), что имя Божие «произнесено с верою». В другом месте, говоря о том, что во Христе прославляется Троица, Златоуст говорит: «Сообразно этому пророк присовокупил: “Благословите имя Его”, будешь ли разуметь Отца, или Сына, или Святого Духа, потому что имя Троице — Бог»¹⁷⁰. Слава Сына Божия равна славе Отца, а потому «как говорят, что все совершается именем Отца, так — и именем Сына»¹⁷¹. Иисус Христос, согласно Златоусту, есть «милость и истина Божия, а равно и имя Отца, и в Нем, как Сыне, все познается»¹⁷². Сын Божий есть «слава имени Бога, т.е. Отца, почему и Павел называет Его сиянием славы Отца»¹⁷³.

Златоуст подчеркивает, что все имена Христа, будь то «Сын», «Иисус», «Господь», относятся к обоим Его естествам — человеческому и божественному¹⁷⁴. Он обращает внимание на то, что «мы называемся после рождения, Иисус же называется прежде рождения, потому что Он существовал прежде, чем был зачат»;

Иисусом же Он назван потому, что «имел дело Спасителя»¹⁷⁵. Иными словами, в таинственном и прообразовательном смысле имя «Иисус» относилось к Тому, Кто существовал как Бог прежде, чем был зачат как Человек.

В некоторых случаях, говоря о силе имени Христова, Златоуст приравнивает это имя к кресту по своей чудотворной силе. Контекст высказываний святителя позволяет, однако, вполне однозначно утверждать, что и в кресте и в имени Христовом он видит не их собственную силу, а силу Божию, равным образом действующую через эти два спасительные орудия:

Есть у нас духовные заклинания — имя Господа нашего Иисуса Христа и сила креста. Это заклинание не только изгоняет дракона из своего логовища и ввергает в огонь, но даже исцеляет раны. Если же многие, хотя и произнесли [это заклинание], но не исцелились, то это произошло от маловерия их, а не от бессилия произнесенного имени; точно так многие прикасались к Иисусу и теснили Его, но не получили никакой пользы, а кровоточивая жена, прикоснувшаяся не к телу, но к краю одежды Его, остановила долговременные токи крови. Имя Иисуса Христа страшно для демонов, страстей и болезней. Итак, станем им украшаться, им ограждаться¹⁷⁶.

<...> Крест через неученых убедил и обратил целую вселенную, убедил не в предметах маловажных, но в учении о Боге, истинном благочестии, евангельской жизни и будущем суде; он сделал философами всех — земледельцев, неученых. Видишь, как «немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков?»¹⁷⁷ Оно распространилось по всей вселенной, покорило всех своей власти, и, тогда как безчисленное множество людей усиливалось истребить имя Распятого, соделало противное. Это имя прославлялось и возрастало более и более, а они погибали и исчезали: живые, восставая против Преданного смерти, не могли сделать ничего. Потому, если язычник назовет меня безумным, то обнаружит крайнее безумие, так как почитаемый от него безумным, оказываюсь мудрее мудрого; если он назовет меня бессильным, то обнаружит собственное еще большее бессилие; так как что благодатью Божиею совершили мытари и рыбаки, того и философы, и риторы и властелины и вообще вся вселенная при бесчисленных усилиях не могли даже и представить. Чего

не сделал крест? Он ввел учение о бессмертии души, о воскресении тел, о презрении благ настоящих и стремлении к благам будущим; он сделал людей ангелами; им все и везде стали любознательными и способными ко всякой добродетели¹⁷⁸.

Мы можем суммировать учение святителя Иоанна Златоуста об имени Божием и об имени Иисус в следующих тезисах:

1. Имя Божие свято и страшно, оно «достохвально по существу своему».
2. Имя Божие обладает чудотворной силой.
3. Произносимое «с верою», имя Божие действует в таинствах.
4. Из ветхозаветных имен Божиих преимущественной святостью и силой обладает имя «Сущий», однако имя Христа не уступает ему по силе и святости.
5. Имена Лиц Святой Троицы обладают одинаковой силой и взаимозаменяемы.
6. Различные имена Христа тоже взаимозаменяемы. Все имена Христа относятся к обоим Его естествам.
7. Имя Христа обладает такой же чудотворной силой, какой обладает Сам Христос.
8. Имя Христово действует наравне с крестом Христовым: через то и другое действует сила Божия.

К сказанному следует добавить несколько слов о так называемом «Послании к монахам», надписанном именем Златоуста, но в действительности ему не принадлежащем¹⁷⁹. «Послание» было весьма популярно в среде византийских исихастов XIII—XIV веков и рассматривалось в качестве нормативного текста о молитве Иисусовой. Формула молитвы Иисусовой — «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» — приведена в послании несколько раз, что само по себе свидетельствует о достаточно позднем происхождении послания. Имя Иисуса Христа воспринимается автором послания не только как источник благодатной силы, но и как объект молитвенного призывания. В послании содержатся знаменитые слова о непрестанном хранении имени Иисуса Христа в сердце:

Имя Господа нашего Иисуса Христа, сходя в глубину сердца, смиряет дракона, владеющего помыслами, а душу спасает и животворит. Потому непрестанно сохраняйте в сердце имя Господа Иисуса, чтобы сердце поглотило Госпо-

да и Господь — сердце, и таким образом два стали еди-
но¹⁸⁰.

В поздневизантийский период эти слова неоднократно цитировались авторами, разрабатывавшими учение об умно-сердечной молитве Иисусовой. Благодаря атрибуции «Послания к монахам» Иоанну Златоусту этот святитель IV века вошел в историю не только как великий богослов и проповедник, но и как один из основоположников «умного делания». Во всяком случае, именно так воспринимали Златоуста монахи в поздней Византии и на Руси.

Сирийская традиция

Следующим после Златоуста крупным византийским писателем, разрабатывавшим тему имен Божиих, был Дионисий Ареопагит. Однако прежде чем перейти к рассмотрению его учения о божественных именах, следует сказать несколько слов о том, как данная тема раскрывалась в сирийской богословской традиции. Это необходимо не только ввиду предполагаемой связи между Дионисием Ареопагитом и сирийской традицией¹⁸¹, но и ввиду того, что сирийская традиция, в отличие от греческой, на ранних этапах (II—V вв.) не претерпела глубокого влияния античной философской мысли и потому в большей степени сохранила близость к библейскому образу мышления, типу языка и способу изложения. Это хорошо видно на примере преподобного Ефрема Сирина, в своем творчестве предвосхитившего развитие темы имен Божиих в Ареопагитском корпусе.

Преподобный Ефрем Сирин

Будучи современником Великих Каппадокийцев, преподобный Ефрем (ок. 306—373) боролся с теми же ересями, что и они (главным образом, с арианством), однако использовал другие средства: языку богословских трактатов он предпочитал язык богослужебных гимнов, а греческому типу изложения, тяготеющему к абстрактным философским дефинициям, — семитский тип, основанный на образах и метафорах, взятых из реальной жизни. В своем учении об именах Божиих Ефрем не расходится принципиально с каппадокийскими Отцами, хотя и рассматривает тему в несколько иных аспектах.

Свести в систему мысли Ефрема Сирина об именах Божиих, разбросанные по его многочисленным прозаическим и поэтическим произведениям, непросто¹⁸². Кажется, можно с достаточным основанием говорить о том, что он различает три категории божественных имен. К первой относится имя Божие «Сущий» (сир. ܡܠܟ), являющееся транскрипцией еврейского ִמְלִיךָ — «Я есмь»). Это — *poten* *poten* Бога, оно указывает на Его сущность:

Моисею открыл Он Имя: «Сущим» (ܡܠܟ) назвал Он Себя,

ибо это есть имя Его сущности (ܡܠܟܐ)¹⁸³. И никогда не называл Он

этим именем кого-либо другого, хотя [другими] Своими именами

Он называет многих. Этим именем Он научает нас, что только Он один есть Сущность, и никто другой.

Хотя все имена [Божии] славят Его величие

и достойны прославления, именно это имя Он оставил для чествования Его сущности <...>¹⁸⁴.

Ко второй категории относятся так называемые «совершенные и точные» (ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ) имена Божии¹⁸⁵: это прежде всего имена Ипостасей (ܡܠܟܐ) Святой Троицы — Отец, Сын, Дух Святой. «Совершенные» имена воспринимаются Ефремом как откровение сокровенности Божией: именно через них человек достигает Бога¹⁸⁶. Впрочем, достигает, но не постигает; имена остаются тем пределом, за которые человек не может переступить, ибо за ним находятся таинственные и непостижимые глубины сущности Божией:

Отец и Сын и Дух Святой

только через имена Их могут быть достигнуты.

Не вдумывайся в Их Ипостаси (ܡܠܟܐ), размышляй [только] об Их именах (ܡܠܟܐ)¹⁸⁷.

Если будешь исследовать Ипостась, погибнешь, если же веруешь в имя, оживешь.

Имя Отца да будет пределом для тебя:

не переходи его и не исследуй Его Ипостась.

Имя Сына да будет стеной для тебя:

не пытайся преодолеть ее и не исследуй Его рождение.

Имя Духа да будет преградой для тебя:

не входи внутрь для изучения Его¹⁸⁸.

Наконец, есть еще одна, третья, категория имен Божиих — это те имена, которые Ефрем называет «заимствованными и преходящими» (ܟܬܝܒܐ ܕܠܝܕܐ)¹⁸⁹. В них Бог быстро облачается и столь же быстро их совлекается, тогда как совершенные имена, напротив, пребывают во все времена и должны быть почитаемы¹⁹⁰. К числу преходящих имен относятся все те имена, которые заимствованы из человеческого языка и используются Богом в общении с человеком. Согласно Ефрему, недоступный и трансцендентный Бог облачается в одежду человеческих слов, имен и метафор (образ одежды — один из наиболее характерных для сирийской традиции), так чтобы люди через эти слова и имена могли приближаться к Нему. Поскольку люди не могут преодолеть пропасть между божественным и человеческим, тварным и нетварным, Бог Сам преодолевает ее, снисходя к немощи человека и обращаясь к нему на доступном ему языке¹⁹¹. Облечение Бога в одежды человеческого языка так описывается Ефремом:

Возблагодарим Того, Кто облекся в имена частей тела <...>

Облекся Он в эти имена из-за нашей немощи.

Мы должны понимать, что, если бы не облекся Он в имена подобных вещей, Ему было бы невозможно беседовать с нами, людьми. Через наше Он приблизился к нам:

в наши имена облекся, дабы нас облечь

в Свои. Образ наш Он взыскал и облекся в него

и, как отец с детьми, беседовал с нашим младенчеством¹⁹².

Согласно Ефрему, Бог использует человеческие имена и образы в Своем общении с человеком не потому, что Он в них нуждается, но потому, что человек не понимает по-другому. Когда человек хочет научить попугая говорить, он ставит перед ним зеркало, а сам прячется за зеркало и произносит слова: попугай смотрит на свое отражение в зеркале, думает, что видит другого попугая, и начинает повторять за ним¹⁹³. Этот колоритный образ используется Ефремом для иллюстрации мысли о том, что, общаясь с человеком, Бог в педагогических целях пользуется человеческим языком. Григорий Нисский для иллюстрации аналогичной идеи использовал образ человека, разговаривающего знаками с глухонемым. И у Григория, и у Ефрема речь идет об одном и том же: Бог и человек находятся на радикально иных уровнях, и для общения с человеком Бог адаптирует, приспособливает Себя к человеческому языку.

В этих словах можно без труда расслышать отзвуки полемики против евномианской теории имен. Как и Великие Каппадокийцы, Ефрем подчеркивает, что ни одно имя Божие не выражает сущность Божию, но все они, будь то «совершенные» или «заимствованные», суть следствие Божественного плана о спасении человека¹⁹⁴. Что касается «заимствованных» имен, то они, как подчеркивает Ефрем, взяты Богом у нас в обмен на Его имена, которые Он дает нам. Терминология обмена между Богом и человеком играет важную роль в богословии Ефрема: именно в этой терминологии он описывает обожение человека: Бог взял у нас человечество, чтобы нам дать Свое божество¹⁹⁵. В соответствии с этой идеей Ефрем говорит о том, что Бог заимствовал у нас наши имена, чтобы нам дать Свои:

Господь милосердный,
Который также облекся в наши имена, —
ибо Он умалился до «горчичного зерна», —
дал нам Свои имена,
а от нас взял наши имена.
Не возвеличили Его имена Его,
но умалили Его наши имена¹⁹⁶.

Смысл этого текста, как кажется, следующий: Бог заимствует от нас имена, делает их Своими, а потом возвращает нам; при этом наши имена «умалют» Его, тогда как Его имена оказываются для нас спасительными. Как этот, так и приведенные выше тексты показывают, что преподобный Ефрем воспринимал все имена Божии как заимствованные из человеческого языка и, хотя делал различие между «совершенными» и «заимствованными» именами, и те и другие считал имеющими человеческое происхождение. За всем, что он говорит об именах Божиих, можно расслышать мысль о сокровенном естестве Божиим, которое находится за пределами имен. Это естество Божие вечно, тогда как все имена временны.

Преподобный Исаак Сирин

Мысль о временном характере имен Божиих встречается и у другого великого сирийца, преподобного Исаака Ниневийского (2-я пол. VII в.). Ему принадлежит, в частности, следующая чеканная формулировка: «Было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого [имени]»¹⁹⁷. Эти слова указывают на то, что ни одно имя Божие не совечно Богу, все имена имеют начало и конец.

Преподобный Исаак, вслед за Ефремом, говорит о том, что Бог принимает на Себя имена «ради нашей пользы»; все имена Божии, по его учению, суть лишь некие «чувственные указания» на то, что выходит за пределы нашего понимания. Отталкиваясь от библейской книги Исход, Исаак в «Главах о знании» делает различие между именем «Всемогущий» и именем «Сущий»:

То, что можно узнать о Боге при помощи разума, — а именно, те вещи, которые по любви Он воспринял на Себя ради нашей пользы, — составляет образ чувственных указаний, ибо посредством их Святое Писание указывает нашим чувствам то, что может быть понято относительно сверхчувственного мира, хотя эти указания на самом деле не принадлежат ему. Речь идет, в частности, о том, что Бог сказал Моисею: «Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем “Бог Всемогущий” (עֲלֵיךְ, אֱלֹהִים), но Я не открыл им имя Мое Господь (יְהוָה)»¹⁹⁸. Разница между «Бог всемогущий» (עֲלֵיךְ, אֱלֹהִים) и «Сущий» (מִיְהוָה מִיְהוָה)¹⁹⁹ заключается в порядке научения: она такая же, как между указаниями на наше познание их и самой реальностью этого познания²⁰⁰.

В этом тексте можно услышать отзвук ветхозаветного представления об иерархии имен Божиих, в которой имя «Сущий» занимает первое место. В сирийском переводе Библии священная тетраграмма, обозначающая имя Яхве (יהוה), переводится как «Господь» (сир. אֱלֹהִים). Исаак здесь, очевидно, говорит о том, что есть различные уровни божественных имен: есть имена, такие как «Бог Всемогущий», которые указывают на действия Бога по отношению к тварному миру, а есть имена, такие как «Сущий», которые говорят о самой реальности божественного бытия, о Боге в Самом Себе. Но и те и другие имена суть лишь некие таинственные указания на реальность, превышающую всякое человеческое имя и всякое человеческое слово.

Среди других текстов преподобного Исаака, интересных с точки зрения богословия имени, внимание привлекает Беседа 11-я из 2-го тома его произведений, посвященная кресту Господню. Основная тема этой Беседы: божественная Шехина (слава, присутствие), обитавшая в библейском ковчеге Завета, перешла в крест Христов и сделала крест объектом такого же благоговейного религиозного почитания и поклонения, каким в Ветхом

Завете являлся ковчег. Понятие Шехины в таргумической литературе, из которой оно заимствовано Исааком, было тесно связано с понятием имени Божия: Шехина, в частности, наполняла не только ковчег завета, но и храм Соломонов, построенный в честь «имени Господня». У Исаака Сирина эта связь ясно прослеживается:

Но как божественная сила таинственно живет в [кресте], — точно так же, как Бог имеет обыкновение действовать во всяком поколении, показывая чудо силы Своей в том, что на вещественных предметах во все времена помещает Он страшным образом Свое честное имя и являет в них миру чудеса и величие и посредством их оказывает великие благодеяния человечеству, — [все это мы опишем], насколько возможно, простым словом о силе достославной и вечной, которая пребывает в кресте, так чтобы стало понятно, что Он есть Бог, Который совершает и действует «все во всем» — как среди древних, так и среди [людей] недавнего [времени], и во веки²⁰¹.

Почему ковчег Завета был окружен таким благоговейным почитанием, что его даже называли «Богом»? И почему именно крышка ковчега была местом присутствия Божия? По мнению Исаака, исключительное значение ковчега для ветхозаветного культа обусловлено тем, что на нем была «честь досточестного имени Божия»:

Неограниченная сила Божия живет в кресте, так же как она жила непостижимым образом в том ковчеге, которому Народ поклонялся с великим благоговением и страхом, — [жила], совершая в нем чудеса и страшные знамения среди тех, кто не стыдился называть его даже Богом, то есть, кто смотрел на него в страхе, как бы на самого Бога, ибо честь досточестного имени Божия была на нем. Не только Народ почитал Его под этим именем, но и иные вражеские народы: «Горе нам, ибо Бог Народа пришел сегодня в стан». Та самая сила, что была в ковчеге, живет, как мы веруем, в этом поклоняемом образе креста, который почитается нами в великом сознании [присутствия] Божия²⁰².

Итак, по мнению Исаака Сирина, сила Божия присутствовала в ветхозаветных неодушевленных предметах культа, таких как

ковчег Завета, потому что на них было написано имя Божие:

Как это так, что Бог сказал в Законе Народу через Моисея: «Не поклоняйтесь изделию рук человеческих или какому-либо образу или подобию», — и однако же ковчег рукою плотников был построен, и эти скрижали были высечены руками Моисея из горы и его перстом надписаны? Но поскольку [люди] употребляли имя идолов по отношению к тем [предметам], они получали наказание, тогда как в случае этих [вещей], поскольку славное и поклоняемое имя Божие было помещено на них, сила Божия была явлена в них открыто. Помощь и спасение через них получали [люди], и страшные знамения совершались в них сверхъестественно²⁰³.

Мы видим, что у преподобного Исаака, несмотря на его уверенность в том, что «было, когда у Бога не было имени», сохраняется характерное для Ветхого Завета отношение к имени Божия как источнику освящения и силы, символу присутствия Бога. Исаак Сирий распространяет это отношение и на имя Иисуса. В одной из молитв Исаака мы находим прошение, обращенное к этому имени: «О имя Иисусово, ключ ко всем дарованиям, открой мне дверь, дабы мне войти в сокровищницу Твою и хвалою от всего сердца восхвалить Тебя за милости Твои»²⁰⁴.

Вышеприведенный обзор взглядов двух великих сирийских Отцов на интересующую нас тему показывает, что в сирийской традиции, как и в Ветхом Завете, сосуществуют две темы: имен Божиих и имени Божия. Говоря об именах Божиих, в особенности, тех, что относятся к разряду «заимствованных», сирийские Отцы настаивают на их временном характере и человеческом происхождении. Говоря же об имени Божиим, они подчеркивают, что оно «страшно», «досточестно» и «поклоняемо». Наряду с ясно выраженной идеей относительности всех человеческих имен применительно к Тому, у Кого не было и не будет имени, в сирийской патристике присутствует мысль о том, что имена Божии обладают спасительной силой, так как они восприняты на Себя Самим Богом и освящены. Благодаря тому, что Бог облекся в человеческий язык те, кто через имена Божии соприкасается с Богом, освящаются и «облекаются в Его бытие».

Корпус Ареопагитикум

В истории христианской мысли вообще и в истории становления христианского учения об именах Божиих в частности исключительное по значимости место занимает автор, писавший в V веке под именем Дионисия Ареопагита. Его подлинное имя вряд ли когда-либо станет известно, однако восточнохристианская традиция по справедливости поставила его в один ряд с великими Отцами Церкви. В писаниях Ареопагита основополагающие истины христианской веры, излагаемые на основе библейского, догматического и литургического Предания Церкви, нередко соседствуют с идеями, заимствованными из неоплатонической философии, что ведет к своеобразному и уникальному в истории христианской литературы философско-богословскому синтезу. Не последнее место в этом синтезе занимает учение о божественных именах.

Исходным пунктом всей богословской системы Ареопагита служит идея абсолютной непостижимости и неименуемости Божества. Бог превыше всякого слова, всякой мысли, всякого человеческого понятия; Его сущность не может быть выражена или объята никаким человеческим именем или словом. Отсюда предпочтение, отдаваемое Ареопагитом апофатическому методу богословия: последовательно отрицая применимость того или иного понятия к Богу, богослов приходит к благоговейному молчанию перед Тайной, выходящей за пределы слов. «Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям, — пишет Ареопагит. — Ибо прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним; а в этом случае, восходя от последних к первейшим, все отнимаем, чтобы, открыв, уразуметь то неведение, прикровенное в сфере сущего познаваемым, и увидеть тот пресущественный сумрак, скрываемый всяческим светом, связанным с сущим»²⁰⁵.

Под «пресущественным сумраком» здесь понимается то таинственное облако, внутри которого Моисей беседовал с Богом, — в Септуагинте оно названо «мраком» (греч. *υνóφος*, слав. «сумрак»). Путь богопознания описывается Ареопагитом как постепенное восхождение к этому божественному «сумраку» и вступление в то «незнание», т.е. мистическое умолкание вследствие *сознания непознаваемости* Бога, которое является наивысшим доступным для человека пунктом богопознания:

<...> Сначала ему²⁰⁶ было повелено очиститься самому и от неочищенных отделиться; лишь после всяческого очищения услышал он многогласные трубы и увидел светлые многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи. После этого он покинул толпу и с избранными священниками достиг вершины божественных восхождений. Но и там он беседовал не с Самим Богом и видел не Его Самого, ибо Тот незрим, но место, где Тот стоял. Это указывает, как мне кажется, на то, что божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разумения являются всего лишь некоторыми гипотетическими выражениями подножий все Превосходящего, с помощью которых обнаруживается превышающее всякое мышление присутствие Того, Кто опирается на умственные вершины Его святейших мест. И тогда Моисей отрывается от всего зримого и зрящего и в сумрак неведения проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездейтельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-незнанием сверхразумное уразумевая²⁰⁷.

Все катафатические утверждения о Боге, все божественные имена, таким образом, суть лишь «гипотетические выражения подножий», ненужные для тех, кто вступает в мрак незнания. Не только катафатические, но и апофатические термины, употребленные по отношению к Первопричине всего сущего, не могут ничего сказать о Ней, ибо

<...> Она не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова, или разумения Она не имеет; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выражима и не уразумеваема; Она и не число, и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие; и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое, не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность, ни век, ни время; Ей не свойственно умственное восприятие; Она не знание, не истина, не царство, не премудрость; Она не единое и не единство, не божественность или благодать; Она не есть дух в известном нам смысле, не сыновство, не отцовство, ни что-либо другое из доступного нашему или

чьему-нибудь из сущего восприятию; Она не что-то из не-сущего и не что-то из сущего; ни сущее не знает Ее такой, какова Она есть, ни Она не знает сущего таким, каково оно есть; Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной²⁰⁸.

Если к Богу неприменимо никакое имя, то что вообще можно сказать о Боге на человеческом языке? И в чем смысл божественных имен, употребляемых в Священном Писании? Эти вопросы раскрыты Дионисием Ареопагитом в трактате «О божественных именах», представляющем собой наиболее полное и систематическое — к тому же, в отличие от анти-евномийских сочинений Великих Каппадокийцев, лишенное полемической заостренности — изложение интересующей нас темы во всей восточнохристианской патристике.

Основная часть этого трактата (главы 4—12) посвящена семантическому анализу имен Божиих, встречающихся в Священном Писании: трактат, таким образом, задуман как комментарий к Библии. Однако в самой трактовке имен Божиих Ареопагит ближе к неоплатоническому, чем к библейскому пониманию. Все перечисленные Ареопагитом имена Божии встречаются в Священном Писании, но если некоторые (Ветхий деньми, Царь царей и пр.) заимствованы из него непосредственно, то в других прослеживается неоплатоническое влияние: так например, триада имен Благо (Добро)—Жизнь—Премудрость является реминисценцией прокловской триады Благо—Жизнь—Разум. Понятие Единого, которое Ареопагит считает наиболее важным из всех имен Бога, восходит к философии Платона («Парменид»), а рассуждения Ареопагита о вечном и временном напоминают подобные рассуждения в «Первоосновах теологии» Прокла²⁰⁹. Воспринимая и творчески перерабатывая наследие неоплатоников, Ареопагит придает ему христианское звучание: те имена, которые в античной традиции принадлежали «богам», он относит к единому Богу, а неоплатоническое учение об эманациях трансформируется у него в учение об иерархии тварных существ,

сотворенных Единым и имеющих в Нем источник своего бытия²¹⁰.

С точки зрения богословия имени особый интерес представляет начало трактата (главы 1—3), в котором закладываются основные богословские посылки, касающиеся имен Божиих. Так в главе 1-й, под названием «Какова цель сочинения и каково предание о божественных именах», утверждается, что о «сверхсущественной и сокровенной Божественности» (использован термин *θεότης*) не следует говорить или думать что-либо помимо содержащегося в «священных Речениях» (т.е. в Писании)²¹¹, ибо сущность этой Божественности превосходит всякое человеческое понятие и слово, будучи всецело за пределами постижимого:

<...> Выше сущностей находится сверхсущественная неопределенность, и превышающее ум единство выше умов. И никакой мыслью превышающее мысль Единое не постижимо; и никаким словом превышающее слово Добро не выразимо; Единица, делающая единой всякую единицу; Сверхсущественная сущность; Ум непомышляемый; Слово неизрекаемое; Бессловесность, Непомышляемость и Безымянность, сущая иным, нежели все сущее, образом; Причина всеобщего бытия. Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности, — как Она Сама по-настоящему и доступным для познания образом, пожалуй, может Себя открыть <...> Какое бы то ни было понимание и созерцание ее — как Она Сама подобающим Добру образом сообщила о себе в Речениях — недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно за пределами для всего. И ты найдешь, что много богословов воспели ее не только как невидимую и необъемлемую, но и как недоступную для исследования и изучения, потому что нет никаких признаков того, чтобы кто-то проник в ее сокровенную безграничность²¹².

Все имена, употребляемые в Священном Писании по отношению к Богу, суть таинственные «символы», возводящие человека к тому божественному свету, который невозможно ни осмыслить, ни адекватно описать:

Ныне же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединен-

ной истине умственных созерцаний, и после всякого собственного нам разумения боговидений, прекращаем умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света, в котором все пределы всех разумов в высшей степени неизречно предсуществуют, каковой свет ни помыслить, ни описать, ни каким-либо образом рассмотреть невозможно, поскольку он за пределами всего, сверхнепознаваем и сверхсущественно содержит в себе прежде осуществления границы всех осуществленных разумов и сил и все вообще непостижимой для всего, пребывающей выше сверхнебесных умов, силой. Ведь если всякое познание связано с сущим и имеет в сущем предел, то находящееся за пределами сущности находится и за пределами всякого познания²¹³.

Если Божество «превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше любого ума и сущности, все сущее объемля, объединяя, сочетая и охватывая заранее» и если Оно «совершенно необъемлемо, не воспринимаемо ни чувством, ни воображением, ни суждением, ни именем, ни словом, ни касанием, ни познанием», каким же образом вообще возможно написать сочинение «О божественных именах»? — спрашивает автор трактата. Только на основе действий Божиих, проявлений Бога в тварном мире. Бог не может идентифицироваться ни с одним из человеческих понятий, но, будучи Причиной всего существующего, Он может быть воспеваем «исходя из всего причиненного Им, что в Нем — все и Его ради, и Он существует прежде всего, и все в Нем состоялось, и Его бытие есть причина появления и пребывания всего <...>»²¹⁴. Именно поэтому «богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени»²¹⁵. Как анонимность, так и именуемость Бога основывается на свидетельствах Священного Писания:

Он безымянен, говорят, потому что Богоначалие сказало в одном символическом богоявлении из разряда таинственных видений, упрекая спросившего «Каково имя Твое?» и как бы отводя его от всякого знания Божьего имени: «Почему ты спрашиваешь имя Мое? Оно чудно»²¹⁶. И не является ли поистине удивительным такое имя, которое «выше всякого имени»²¹⁷, неназываемое, пребывающее «превыше всякого имени, именуемого и в этом веке и в будущем»²¹⁸. Многоименен же Он потому, что при этом Его

представляют говорящим: «Я есмь Сущий»²¹⁹, «Жизнь»²²⁰, «Свет»²²¹, «Бог»²²², «Истина»²²³, и в то же время те же самые богومудры воспевают Причину всего, заимствуя имена из всего причиненного Ею, как то: «Благой»²²⁴, «Прекрасный»²²⁵, «Мудрый», «Возлюбленный»²²⁶, «Бог богов»²²⁷, «Господь господствующих»²²⁸ <...> Говорят также, что Она в умах, в душах, в телах, в небе и на земле, вместе с тем Сама в Себе, в мире, вокруг мира, над миром, над небом, над сущим; Ее называют солнцем, звездой, «огнем», «водой», «духом», росой, облаком, самоцветом, камнем, всем сущим и ничем из сущего. Таким образом, ко всеобщей все превышающей Причине подходит и анонимность, и все имена сущего как к настоящей Царице всего, от Которой все зависит и Которой все принадлежит как Причине, как Началу, как Завершению. В соответствии с Речением, Она является «всем во всем», и Она по праву воспевается как Основа всего, все начинающая, доводящая до совершенства и сохраняющая <...> Ибо Она — Причина не только связи, жизни, или совершенства, чтобы всего лишь от одного или другого из этих попечений называться сверхименной Благостью: все сущее Она заранее просто и неограниченно содержала в Себе все приводящими в исполнение благостями единого Своего беспричинного Промысла, и всеми существами по праву и воспевается и именуется²²⁹.

Согласно Дионисию Ареопагиту, богословы заимствуют имена для Причины всего «не только от всеобщих или частных промыслов, или предметов предпопечения, но и из некоторых божественных видений, озаривших посвященных или пророков в священных храмах или в других местах; превосходящую всякое имя Благость они называют именами то одной, то другой причины и силы, придавая Ей то человеческие, то огненные, то янтарные формы и вид». Отсюда — многочисленные в Библии антропоморфические описания Бога, в которых Бог предстает как имеющий очи, уши, волосы, лицо, руки, спину, крылья, плечи, зад и ноги, как снабженный венками, престолами, кубками, чашами «и другими полными таинственного смысла вещами»²³⁰.

Изложив учение об именуемости и неменуемости Бога, Дионисий Ареопагит в главе 2-й своего трактата разделяет божественные имена на две категории — объединяющие и разделяющие. «Объединяющие» имена относятся ко всем трем

Лицам Святой Троицы: таковы а) имена «Сверхдоброе», «Сверхбожественное», «Сверхсущественное», «Сверхживое», «Сверхмудрое» и т.п., выражающие превосходство Троицы над всем существующим; б) все отрицательные имена, указывающие на трансцендентность Троицы всему существующему; в) все «понятия причинности», как то «Благое», «Красота», «Сущее», «Порождающее жизнь», «Мудрое», т.е. катафатические имена Бога, заимствованные из Его действий. Что же касается «разделяющих» имен, то это имена, отличающие одно Лицо Троицы от другого: прежде всего речь идет об именах «Отец», «Сын» и «Дух Святой», а также об имени «Иисус» и всех других именах, относящихся к Сыну Божию²³¹. Впрочем, ни объединяющие, ни разделяющие имена ничего не говорят о сущности Божией: «когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность, мы имеем в виду не что другое как исходящие из Нее в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость», что же касается того, каково Божество в своем начале и основании — «это выше ума, выше всякой сущности и познания». Каким образом Сын и Дух происходят от Отца, или каким образом воплотился Бог в Лице Иисуса Христа, или каким способом Иисус совершал чудеса, — все это выходит за пределы постигаемого и именуемого²³².

Источник божественных имен, согласно Дионисию Ареопагиту, находится в «благословенных истождениях (πρόοδοι) Богоначалия вовне»²³³. Под этими «истождениями» (термин переводят также как «выходы», или «выступления»), которые следует отличать от неоплатонических «эманаций»²³⁴, понимаются проявления Бога вне Своей сущности. Здесь Ареопагит следует характерному для восточнохристианской традиции разделению между, с одной стороны, сущностью Божией, с другой — действиями, проявлениями Бога *ad extra*. Это различие, встречающееся уже у Каппадокийских Отцов, догматизировано на Константинопольских Соборах середины XIV века, о чем нами будет сказано ниже. Таким образом, имена Божии — это имена божественных «истождений», но не имена сущности Божией:

Поскольку Бог есть Сущий сверхсущественно, дарует сущему бытие и производит все сущности, говорят, что это Единое Сущее многократно увеличивается благодаря появлению из Него многого сущего, причем Оно нисколько не

умалется и остается единым во множестве; соединенным, выступая вовне; и, разделяясь, — полным, по той причине, что Он сверхсущественно пребывает запредельным по отношению и ко всему сущему, и к объединяющему все исхождению вовне, и к неиссякающему излиянию Его неумещающихся преподаний. Но будучи един и сообщая единство и всякой части, и целому, и единому, и множеству, Он сверхсущественно существует в равной степени как Единое, не представляющее Собой ни часть множества, ни многочастное целое. И при том Он не есть единое, к единому непричастен и единого не имеет. Далеко от этого Единое, превышающее единое; Единое для всего сущего; неделимое множество; ненаполняемое переполнение, всякое единое, множество приводящее, совершенствующее и содержащее. Эти общие и соединенные разделения или благолепные исхождения вовне всецелой божественности мы постараемся по мере сил воспеть, руководствуясь божественными именами, которые являют ее в Речениях <...>²³⁵.

Прежде чем приступить к последовательному истолкованию смысла имен Божиих, встречающихся в Писании, Ареопагит в 3-й главе трактата излагает учение о молитве как умственном призывании Святой Троицы. Это учение имеет прямое отношение к основной теме трактата, поскольку божественные имена рассматриваются Ареопагитом не как объекты теоретического философского исследования, но в первую очередь как объекты молитвенного созерцания. Имена нужны для того, чтобы вывести ум человека за пределы имен — туда, где безымянный Бог встречается с человеком лицом к лицу. При этом Ареопагит подчеркивает, что молитва нужна не для того, чтобы низвести Бога к человеку, но для того, чтобы возвести человека к Богу:

Устремим же себя молитвами, чтобы взойти в высочайшую высь к божественным и благим лучам, как бы постоянно перехватывая руками ярко светящуюся, свисающую с неба и достигающую досюда цепь и думая, что мы притягиваем к себе ее, на деле же не ее, пребывающую и вверху и внизу, стягивая вниз, но поднимая к высочайшим сияниям многосветлых лучей себя. Или как бы находясь в корабле, схватившись за канаты, прикрепленные к некоей скале и протянутые нам, чтобы мы причалили, мы бы притягивали к себе не скалу, а на деле самих себя и

корабль — к скале. Как и напротив, если бы кто-то, находящийся в корабле, оттолкнул лежащий на берегу камень, он ничего не причинил бы неподвижному камню, но себя самого удалил бы от него, и чем сильнее толкнул бы его, тем сильнее оттолкнул бы от него себя. Почему и подобает всякое дело, а особенно богословие, начинать молитвой, — не для того, чтобы вездесущую и нигде не сущую Силу привлечь к себе, но чтобы Ей вручить и с Ней соединить самих себя²³⁶.

Лейтмотивом рассуждений Ареопагита в главах 4—12 является относительность имен Божиих: эти имена не только взаимозаменяемы, но и не всегда необходимы, ибо человек может общаться с Богом и без их помощи. Как и Великие Каппадокийцы, Ареопагит делает различие между внешней формой слова (слогами, буквами, звуками и т.д.) и его содержанием: одно и то же содержание может быть вложено в разные внешние формы. Внешняя форма слова относится к реальности чувственного мира, тогда как содержание слова выходит за пределы чувственного мира. Что же касается имен Божиих, то в них не только внешняя форма, но и внутреннее содержание не адекватно стоящей за ними Реальности. Относительно внешней формы имен Божиих Ареопагит пишет:

<...> Неразумно и глупо, мне кажется, обращать внимание на букву, а не на смысл речи. Это не свойственно людям, желающим уразуметь божественное, но присуще лишь тем, кто воспринимает одни звуки, а их смысл в свои уши для восприятия извне не допускает и знать не желает, что такое-то выражение означает и как его можно прояснить с помощью других равнозначных и более выразительных выражений — людям, пристрастным к бессмысленным знакам и буквам, непонятым слогам и словам, не доходящим до разума их душ, но лишь звучащим снаружи, в пространстве между губами и ушами. Как будто нельзя число четыре обозначать как дважды два, прямые линии как линии без изгибов, родину как отечество, и что-нибудь другое иначе, когда одно и то же может быть выражено различными словами. По правде говоря, подобает знать, что буквами, слогами, речью, знаками и словами мы пользуемся ради чувств. А когда наша душа подвижна умственными энергиями к умозрительному, то вместе с чувственным

становятся излишни и чувства, — равно как и умственные силы, когда душа, благодаря непостижимому единению делаясь боговидной, устремляется к лучам неприступного света восприятием без участия глаз²³⁷.

Мы не имеем возможности последовательно рассмотреть толкование Дионисием Ареопагитом всех имен Божиих, в чем, впрочем, нет необходимости для понимания его богословия имени. Остановимся, однако, на понимании Ареопагитом имени «Сущий», занимающего, как мы помним, центральное место в Ветхом Завете. В силу своей укорененности в эллинистической традиции Ареопагит толкует имя «Сущий» целиком исходя из того смысла, который оно имеет в своем греческом варианте, т.е. он толкует не еврейское קוּן , а греческое $\acute{\omicron}\ \delta\upsilon\upsilon$, поэтому от него не следует ожидать глубокого проникновения в ветхозаветное богословие имени. Все его толкование вращается вокруг понятия «сущности» ($\omicron\upsilon\delta\acute{\iota}\alpha$), которое рассматривается им как философская категория, применимая к Богу лишь постольку, поскольку сущность Божия «выступает» вовне. Согласно Ареопагиту, Бог называется «Сущим» потому, что, будучи выше всякой сущности, Он является источником всякой сущности, всего сущестующего:

<...> Цель слова не в том, чтобы разъяснить, каким образом сверхсущественная Сущность сверхсущественна, так как это невыразимо, непознаваемо, совершенно необъяснимо и превосходит самое единение, но — в том, чтобы воспеть творящее сущность выступление богочначального Начала всякой сущности во все сущее. Ведь божественное имя Добро, разъясняющее все выступления всеобщей Причины, распространяется и на сущее и на не-сущее и превышает и сущее, и не-сущее. И имя Сущий распространяется на все сущее и превышает сущее. И имя Жизнь распространяется на все живое и превышает живое. И имя Премудрость распространяется на все мыслящее, разумное и воспринимаемое чувствами и превышает все это <...> Сущий является сверхсущественной субстанциальной Причиной всякого возможного бытия. Творцом сущего, сущестования, субстанции, сущности, природы, начала, и Мерой веков, и Реальностью времен, и Вечностью сущих, и Временем возникающих, и Бытием всего, что только бывает, и

Рождением всего, что только появляется. Из Сущего — и вечность, и сущность, и сущее, и время, и возникновение, и возникающее, сущее в сущих и каким бы то ни было образом возможное и наставшее. И существует Сущий Бог ведь не как-то иначе, но просто и неопределенно, все бытие содержа в Себе и пред-имея. Потому Он и называется «Царем веков»²³⁸, что в Нем и около Него — все, что относится к бытию, к сущему и к наставшему. Его же Самого не было, не будет и не бывало, Он не возникал и не возникнет, и — более того — Его нет. Но Он Сам представляет Собой бытие для сущих; и не только сущие, но и само бытие сущих — от предвечно Сущего, ибо Он Сам есть Век веков, пребывающий до веков²³⁹.

Последовательный апофатизм приводит Ареопагита к парадоксальному утверждению о том, что Бога «не было и нет». Такое утверждение было бы немыслимо на языке Библии (вернее, оно было бы воспринято как богохульство), поскольку библейское понимание соответствия между словом-именем и стоящей за ним реальности исключало бы возможность подобного рода утверждений. На языке спекулятивной философии, которым пользуется Ареопагит, это утверждение, напротив, выглядит как вполне убедительное завершение логической цепи отрицаний всего, что не есть Бог. Если Бог не есть «бытие» и «сущность» в человеческом понимании этих терминов, которые приспособлены только к описанию реальности тварного мира, а не к описанию божественного бытия, то, следовательно, производные от них глаголы «быть» и «существовать» тоже не приспособлены для описания бытия и существования Бога, Который «пред-имеет и сверх-имеет предбытие и сверхбытие»²⁴⁰: как термин «бытие», так и термин «небытие» равно удалены от Бога, а потому сказать «Бог есть» все равно, что сказать «Бога нет».

Мы видим, что Ареопагит идет по тому же пути, по которому шел Григорий Нисский в своей полемике против Евномия, однако доходит до предела в стремлении доказать относительный характер человеческого языка. При этом он широко пользуется инструментарием греческой спекулятивной философии. Впрочем, было бы большой ошибкой видеть в ареопагитском трактате «О божественных именах» попытку противопоставить рационализм греческой философии мистицизму библейского благовестия. Культурный и языковой контекст Дионисия, так же как и контекст других греческих Отцов, резко отличался от библейского,

однако его богословское видение глубоко мистично: это отнюдь не голый философский рационализм, поставленный на службу христианству. Напротив, в описываемом Дионисием процессе восхождения к Богу спекулятивное мышление постепенно уступает место мистическому созерцанию²⁴¹.

Учение Дионисия Ареопагита о божественных именах тесно связано с его гносеологией, а она представляет собой классический образец христианского мистицизма. Согласно Ареопагиту, путь богопознания есть «путь отвлечения и отрицания, путь упрощения и умолкания»; Бог познается только в покое незнания, которое есть сверхзнание²⁴². Мистическое незнание есть не что иное как экстаз — исступление, исхождение человека из самого себя и вступление в божественную реальность, исхождение из сферы рационального и вступление в сферу непостижимого:

<...> Следует задаться вопросом, как мы познаем Бога, не относящегося ни к умственному, ни к чувственному, ни вообще к сущему. Пожалуй, правильно будет сказать, что мы познаем Бога не из Его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякие смысл и ум, но из устройства всего сущего, ибо это — Его произведение, хранящее некие образы и подобию Его божественных прообразов; пускаясь далее в отрицание всего, путем и чином, по мере сил, выходя за пределы всего, мы восходим к превосходящей все Причине всего. Так что Бог познается и во всем, и вне всего. И разумом Бог познается, и неразумием. И Ему свойственны и разумение, и смысл, и знание, и осознание, и чувство, и мнение, и воображение, и имя, и все прочее, и Он и не уразумеваем, не осознаваем, не называем. И Он не есть что-то из сущих, и ни в чем из сущих не познается. И Он есть «все во всем» и ничто ни в чем, и от всего всеми Он познается, и никем ни из чего. И то ведь говорим мы о Боге правильно, что от всех сущих, чьей причиной Он является, соответствующим образом Он воспевается. И существует также божественнейшее познание Бога, осуществляемое через незнание путем превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости. Хотя, как я сказал, подобает Ее познавать и во всем, ибо она, согласно Речениям, создательница всего,

постоянно всем управляющая, и причина несокрушимого соответствия и порядка, постоянно соединяющая завершения первых с началом вторых, прекрасно творящая из всего единую симфонию и гармонию²⁴³.

Иступление (ἔκστασις) человека из самого себя так же необходимо для встречи с Богом, как и исхождение (πρόοδος) Бога из Своей сущности. Сама мистическая встреча с Богом становится, таким образом, плодом синергии, совместного действия человека и Бога, соединяющихся друг с другом в гармоничном единстве. При этом, в отличие от неоплатонического экстаза, встреча человека с Богом происходит на личном уровне — это встреча «лицом к лицу», не предполагающая растворения личности человека в Боге. И человек приобщается не к частице Божества, а ко всему Богу целиком, поскольку Бог не разделяется на части.

В процессе мистического восхождения к Богу имена Божии имеют сугубо вспомогательное значение: они служат лишь трамплином для ума, который благодаря им должен разогнаться и выйти в свободный полет к вершинам богопознания. В процессе полета ум все более отрешается от всех земных понятий, будь то катафатических или апофатических. В конце концов, достигнув наивысшей доступной для него меры совлечения и незнания, он вступает туда, где имена Божии становятся не нужны, поскольку человек, выйдя за пределы имен, слов и понятий, соединяется с Тем, «Кто выше всякого имени, всякого слова и знания»²⁴⁴.

Трактат «О божественных именах» заканчивается торжественным утверждением полной неадекватности имен Божиих тому, что они призваны выразить:

<...> Все превышающая Божественность, воспеваемая как Единица и как Троица, и не является ни единицей, ни троицей в нашем или кого-нибудь другого из сущих понимании. Но мы называем и Троицей, и Единицей превышающую всякое имя и сверхсущественную по отношению к сущим Божественность, чтобы по-настоящему воспеть Ее сверхобъединенность и богородность. Ведь никакая единица, никакая троица, никакое число, никакое единство, ни способность рождать, ни что-либо другое из сущего, или кому-нибудь из сущих понятное не выводит из все превы-

шающей, — и слово, и ум, — сокровенности сверх всего сверхсущественно сверхсушую Сверхбожественность, и нет для Нее ни имени, ни слова, потому что Она — в недоступной запредельности <...> Собрав вместе эти умопостижаемые имена Божии, мы открыли, насколько было возможно, что они далеки не только от точности (воистину это могут сказать ведь и ангелы!), но и от песнопений как ангелов (а низшие из ангелов выше самых лучших наших богословов), так и самих богословов и их последователей <...>²⁴⁵

В этом тексте, так же как и в других, приведенных выше, Дионисий Ареопагит сохраняет терминологическую близость к Платону, доходящую до буквальных заимствований. Достаточно вспомнить рассуждения Парменида о Едином, которое «никак не причастно бытию» и потому «никоим образом не существует», а следовательно, «не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения»²⁴⁶, чтобы удостовериться в этой близости. В то же время нельзя не заметить, что, заимствуя из платонической традиции терминологию, Ареопагит вкладывает в нее принципиально иное содержание: Единое у него не абстрактная философская категория, но реальное живое существо — Бог, единый в трех Лицах, Источник всякого бытия и существования. Еще раз подчеркнем, что Дионисий не был «христианским платоником», он лишь использовал старые мехи платонизма, чтобы влить в них новое вино христианского благовестия.

Значение Дионисия Ареопагита в развитии учения об именах Божиих заключается, на наш взгляд, прежде всего в том, что он довел до логического совершенства традиционную для восточного христианства антиномию именуемости и неименуемости Бога. Кроме того, хотя тема имен Божиих достаточно подробно разрабатывалась предшествующими авторами, в частности, Великими Каппадокийцами, никто до Дионисия Ареопагита не сумел столь ярко показать ее значимость для мистической жизни христианина. Отметим, что и после Дионисия никто из восточных Отцов не сказал ничего принципиально нового на данную тему, и его трактат на протяжении многих столетий на Востоке, а затем и на Западе считался нормативным ее изложением. Отметим также, что учение Дионисия было воспринято восточнохристианской литургической традицией и стало неотъемлемой частью православного богослужения.

Иконопочитатели. Преподобный Феодор Студит

В поздневизантийском богословии тема божественных имен специально не рассматривалась. Говоря о божественных именах, авторы VIII—XIV веков в основном следовали учению, разработанному Великими Каппадокийцами и Ареопагитом. Так например, преподобный Иоанн Дамаскин (ок. 655—ок. 750), говоря об именах Божиих в «Точном изложении православной веры»²⁴⁷, воспроизводит учение о неименуемости Божества, о значении имени «Сущий», о божественном соединении и разделении, о различии между именами апофатическими (указывающими на то, чем Бог не является) и катафатическими (указывающими на Его деятельность, но не на Его сущность), об антропоморфических именах Божиих и т.д. Все эти темы нам уже хорошо знакомы по творениям Ареопагита, на которые Дамаскин прямо ссылается.

Однако для истории почитания имени Божия имеют большое значение два богословских спора поздневизантийской эпохи — по вопросу об иконопочитании (VIII—IX вв.) и по вопросу о сущности и энергиях Божиих (XIV в.). Оба спора затрагивают ключевые аспекты православной традиции и в той или иной степени соприкасаются с темой почитания имени Божия. Остановимся сначала на тех моментах византийского богословия иконы, которые связаны с интересующей нас темой.

В ходе борьбы за иконопочитание был поставлен вопрос о том, в какой степени невидимый, неизреченный, непостижимый и неизобразимый Бог может быть изобразим при помощи красок. Иконоборцы, ссылаясь на ветхозаветные запреты, утверждали, что Бога вообще нельзя изображать; коль скоро Иисус Христос является воплотившимся Богом, запрет на изображения автоматически распространяется и на Его изображения. Иконопочитатели соглашались с тем, что «бестелесный и не имеющий формы Бог никогда никоим образом не был изображаем», однако считали, что после того как Бог явился во плоти, «видимая сторона Бога» может быть изображаема²⁴⁸.

Отсюда вытекает вопрос о природе образа (изображения) и о соотношении между образом и его прототипом (первообразом). Иконопочитатели²⁴⁹ определяли образ как «подобие, выражающее первообраз и вместе с тем имеющее и некоторое в отношении к нему различие»²⁵⁰. Образ есть «подобие и образец и оттиск чего-либо, показывающий собою то, что изображается», однако образ «не во всех отношениях подобен первообразу»²⁵¹.

Связь между образом и первообразом, согласно Иоанну Дамаскину, обеспечивается тем, что образ *носит имя* первообраза: «Божественная благодать сообщается состоящим из вещества предметам, так как они носят имена тех, кто [на них] изображается»²⁵². Имя первообраза *освящает* образ, превращает его в икону: «Повинуясь церковному преданию, допусти поклонение иконам, освящаемым именем Бога и друзей Божиих и по причине этого осеяемым благодатью Божественного Духа»²⁵³.

Мы видим, что имя воспринимается иконопочитателями как некая скрепа, некое связующее звено между образом и первообразом. Имя есть «символ» в исконном значении этого греческого термина, указывающего на связь между образом и первообразом, знаком и обозначаемым, именем и именуемым. Не будучи тождественны по сущности, образ и первообраз, однако, тождественны по имени, утверждает преподобный Феодор Студит (759—826):

Тот крест, на котором был вознесен Христос, называется в точном смысле крестом — и по значению наименования, и по природе оживотворенного древа. Что же касается его изображения, то оно называется крестом только по значению наименования, а не по природе оживотворенного древа; ибо это изображение состоит или из какого-нибудь дерева, или из золота, или из серебра, или из камня, или из какого-нибудь другого материального состава. И оно получает участие в имени первообраза, а равно и в его почитании и поклонении; по природе же оно совершенно ему чуждо <...> Невозможно указать какого-либо такого обозначения первообраза, которым бы не называлось и подобие. Таково же учение относительно Христа и Его изображения <...> В отношении имени изображение сходно с первообразом, равно как и в отношении чести и поклонения, по природе же совершенно обособлено от него. Поэтому какими именами назван Иисус Христос, такими же называется и Его изображение. Если назовем Христа Господом славы, то и Его изображение равным образом называется Господом славы. Если назовем Христа Божиею силою и Божиею премудростью, то и Его изображение точно таким же образом называется Божиею силою и Божиею премудростью <...> И какими бы именами ни обозначался Спаситель в боговдохновен-

ном Писании, [каждым из них] может быть названо и Его изображение²⁵⁴.

Не только изображение можно называть именем первообраза, но и «первообраз можно называть по имени изображения»²⁵⁵. Однако употребление одного имени по отношению и к образу и к первообразу возможно именно потому, что образ и первообраз онтологически отличны один от другого: это две реальности, не имеющие природного тождества, а потому не сравнимые и не сопоставимые. Христом может быть назван и Сам Христос, и Его изображение, «и однако не два Христа, так как одно от другого отличается не общностью имен, но природой»²⁵⁶. Не ведет ли наличие разных реальностей, обозначаемых одним именем, например, именем Господа или именем Христа, к утрате веры в единого Бога и многобожию? Отнюдь нет, отвечает Феодор:

Разве не Господь [Бог] Отец? Разве не Господь Бог Сын? Разве не Господь Дух Святой? Разве не Бог, Бог и Бог? Да, конечно. Но разве, поэтому, — три Бога и Господа? Это нечестиво. Один Бог и Господь. Также, любезный, следует понимать и относительно икон: хотя изображений по числу и много, но один Христос, а не многие; также и Господь один и тот же, а не различные. Пойми же, — как там единое название «Бог» и «Господь» не препятствует природе разделяться на три лица, так и здесь призывание одного имени [возводит] многие образы к единому виду <...>²⁵⁷

В соответствии с таким подходом византийская иконописная практика предполагала наличие надписи на любом иконном изображении. В Византии не было специального чина освящения икон: моментом превращения изображения в икону считалось нанесение на нее соответствующей надписи. Это, разумеется, не означало, что всякое изображение, надписанное именем Божиим или именем святого, автоматически становилось иконой: необходимо было соблюсти и другие условия, из которых главным являлась верность художника иконописному канону. Но без надписи икона, изготовленная по всем правилам иконописного искусства, не воспринималась как икона.

Характерно, что византийские иконоборцы обращали особое внимание на отсутствие в церковной практике специального чина освящения икон, однако делали из этого неверный вывод. «Нечестивое учреждение лжеименных икон, — говорили они, —

не имеет для себя основания ни в Христовом, ни в апостольском, ни в отеческом предании; нет также и священной молитвы, освящающей их, чтобы сделать их из обыкновенных предметов святыми; но постоянно остаются они вещами обыкновенными». На это иконопочитатели отвечали:

Над многими из таких предметов, которые мы признаем святыми, не читается священная молитва, потому что они по самому имени своему полны святости и благодати <...> Таким образом, и самый образ животворящего креста, хотя на освящение его и не полагается особой молитвы, считается нами достойным почитания и служит достаточным для нас средством к получению освящения <...> То же самое и относительно иконы; обозначая ее известным именем, мы относим честь ее к первообразу; целуя ее и с почитанием поклоняясь ей, мы получаем освящение»²⁵⁸.

Если имя делает изображение святым, то чему следует поклоняться, спрашивали иконоборцы, — самому изображению или надписи? На этот вопрос преподобный Феодор Студит отвечал в том смысле, что в поклонении надпись неотделима от изображения, так же как имя не отделяется от предмета:

Этот вопрос подобен тому, как если бы кто спросил, следует ли поклоняться Евангелию или наименованию, [написанному] на нем, — образу креста или тому, что на нем написано? Я прибавил бы относительно людей, [следует ли почитать] известного человека или его имя, например, Павла и Петра, и каждого из отдельных предметов одного и того же рода. Разве это не неразумно, чтобы не сказать — смешно? И что из видимого глазами лишено имени? И каким образом может быть отделено то, что названо [известным именем], от своего собственного наименования, чтобы одному из них мы воздавали поклонение, а другое лишали [поклонения]? Эти вещи предполагают друг друга: имя есть имя того, что им называется, и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит это имя: в них единство поклонения нераздельно²⁵⁹.

В приведенном тексте имя названо «образом», что само по себе свидетельствует о значении, придаваемом имени иконопочитателями. Отождествление образа-иконы с именем встречает-

ся в текстах иконопочитателей неоднократно. Так, преподобный Иоанн Дамаскин приводит слова Стефана Вострийского: «Так как икона есть имя и подобие того, кто на ней нарисован, то посему с помощью как письменных знаков, так и изображений мы всегда вспоминаем о страданиях Господа и святых пророков, которые записаны в Законе и Евангелиях»²⁶⁰. Иконопочитатели ссылались также на слова святого Иоанна Златоуста об изображениях Мелетия Антиохийского, которые жители Антиохии начертывали на перстнях, печатях, камнях, чашах, стенах комнаты, везде, «чтобы не только слышать святое имя, но и везде видеть его»²⁶¹.

По учению иконопочитателей, существуют два вида изображений — «через вписываемое в книги слово» и «через чувственное созерцание»²⁶². К первому виду относятся словесные символы божественной реальности, ко второму — ее видимые изображения. Первые освящают зрение, вторые — уста и слух. В деяниях Константинопольского Собора 842 года говорится: «Вечная память верующим, возвещающим и благовествующим, что одинаковую приносит пользу как посредством слова возвещение, так и посредством икон истины утверждение. Как очи зрящих освящаются честными иконами, так и уста освящаются словами»²⁶³. Имена Божии как словесные символы Бога, согласно данной классификации, должны относиться к первому роду изображений.

Если имя, согласно преподобному Феодору Студиту, является образом своего носителя, если единое поклонение воздается имени и носителю имени, если имя при поклонении неотделимо от своего носителя, следовательно, имя Божие, будучи образом Бога, является достойным поклонения, как и Сам Бог. Имя Божие в данном случае приравнивается к образу, кресту и другим священным символам. Как пишет С. Троицкий, и имя Божие, и икона суть «одинаковые по своему значению звенья в созданной религиозной мыслью цепи символов, означающих Того, Кто выше и имени, и иконы, выше всех возможных символов»²⁶⁴. Но понятие «символа» многогранно и многозначно: символ не просто обозначает некую реальность, но являет ее, вводит в соприкосновение с нею.

Как мы видели, поклонение, воздаваемое имени Божию, восходит, согласно преподобному Феодору Студиту, к Самому Богу как Первообразу этого имени. Точно так же поклонение, воздаваемое образу Христа, восходит к Первообразу:

<...> Когда поклонение воздается Христу, то и Его изображению воздается поклонение, как находящемуся в Христе; и когда поклонение воздается его изображению, то поклонение воздается и Христу, ибо в нем [то есть в изображении] поклоняемый [есть именно Христос]. И если Христу, бесспорно, поклоняется всякое колено небесных, земных и преисподних, то ясно, что всякое колено небесных, земных и преисподних несомненно [поклоняется] и Его изображению, как находящемуся в Христе. Таким образом, сходство первообраза и изображения указывается только в отношении имени, равно [утверждается] тождество поклонения, а не вещества [изображения и природы первообраза], которое и не может получить участия в поклонении, хотя изображаемый и в нем [то есть в веществе] является поклоняемым»²⁶⁵.

В приведенном тексте содержится аллюзия на слова апостола Павла: «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних»²⁶⁶. Поскольку в словах апостола речь идет о поклонении имени Иисуса и эти слова приведены преподобным Феодором в доказательство того, что Христу и образу Христа воздается единое поклонение, у нас не остается сомнений в том, что Феодор считал имя Иисуса заслуживающим поклонения наряду с образом Иисуса и Самим Иисусом. Отметим, впрочем, что иконопочитатели делали различие между поклонением (προσκύνησις) и служением (λατρεία): первое может быть воздаваемо как Богу, так и Его священным символам (включая иконы и имена), второе воздается только Богу.

Говоря об имени «Иисус», преподобный Феодор подчеркивает, что, будучи употреблено применительно ко Христу, оно отнюдь не идентично тому же имени применительно к другим Иисусам. Будучи человеческим именем Христа, оно указывает на Его божественное естество:

<...> Данное новорожденному Младенцу, согласно предсказанию ангела, имя Иисус, имеющее значение Спасителя, есть показание Его божественной природы. И пусть никто из богоборцев не пустословит, говоря, будто оно, как сходное с именем Иисуса Навина, дано не Богу Слову, но человеку, имеющему сходство с тем [Навином]. Ибо хотя

многие называются господами, но они не по природе таковы, равно как и богами называются, но также не по природе: по природе только один Господь и один Бог истинный. Подобно сему, и многие носят имя Иисус, но один Спаситель всех — Иисус Христос²⁶⁷.

Если сопоставить данный текст со сказанным выше о том, что «вещество» (материя) иконы не участвует в поклонении, тогда как сама икона участвует, можно заключить, что в имени Иисуса Христа «вещество» имени, — т.е. буквы и звуки, составляющие его материальную основу, — само по себе не достойно поклонения: заслуживающим поклонения является имя, но не материя имени (вспомним различие между внешней оболочкой имени и его внутренним содержанием у Григория Нисского). Звуки и буквы имени «Иисус», в том случае, когда они используются для обозначения другого лица (Иисуса Навина), не являются образом Христовым, подобно тому как иконная доска не является иконой Христа, если используется для изображения кого-либо другого. Имя «Иисус» является образом Спасителя только в том случае, если употреблено применительно к Иисусу Христу.

Несколько в ином ключе тема имени «Иисус» развивается у Иоанна Дамаскина. На вопрос о том, когда Бог Слово был назван Иисусом Христом, он отвечает:

Ум соединился с Богом Словом, пишет он, не прежде воплощения от Девы, и не с того времени был назван Христом, как некоторые ложно говорят. Это нелепость пустых речей Оригена, который ввел догмат о предсуществовании душ²⁶⁸. Мы же утверждаем, что Сын и Слово сделалось Христом, с тех пор как вселилось во чреве Святой Приснодевы и, не изменившись, сделалось плотью, и плоть была помазана Божеством. Ибо это — помазание человечества, как говорит Григорий Богослов²⁶⁹. А также и святейший Кирилл Александрийский, писав к царю Феодосию сказал следующее: «Ибо я, с своей стороны утверждаю, что не должны быть называемы Христом Иисусом ни Слово, которое рождено от Бога без человечества, ни, в свою очередь, храм, рожденный от жены, если он не соединен со Словом. Ибо Слово, которое от Бога, таинственным образом возымевшее сообщение с человечеством согласно с обусловленным целям Домостроительства соединением, мыслится Христом»²⁷⁰. И к царицам он так [писал]: «Не-

которые говорят, что имя Христос приличествует даже взятому в отдельности и особо — Самому по Себе мыслимому и существующему, рожденному от Бога — Отца Слову. Мы же не так научены думать или говорить; ибо когда Слово сделалось плотию, тогда Оно — говорим, — было названо Христом Иисусом. Ибо, так как Оно было помазано от Бога и Отца елеем радости или Духом, то посему, конечно, и называется Христом. А что помазание было совершено в человечестве, никто из тех, которые привыкли правильно думать, не мог бы усомниться»²⁷¹. А также и всеславный Афанасий в слове о спасительном пришествии [Христа] говорит почти так: «Бог, который существовал прежде, до пришествия во плоти, не был человеком, но был Богом у Бога, будучи невидимым и бесстрастным; но когда же Он сделался человеком, то по причине плоти принял Себе имя Христос, так как этому имени сопутствует страсть, а также смерть»²⁷².

Таким образом, имя «Иисус» мыслится как имя Бога Слова в воплощении. Однако Иоанн Дамаскин отнюдь не отрицает того, что это имя относится равно и к божеству, и к человечеству Христа. Имя «Иисус Христос» принадлежит не человеку Иисусу, отличному от Бога Слова, но Самому Богу Слову, воплотившемуся ради спасения мира.

Изложенное учение иконопочитателей ведет к следующим выводам относительно значения имени Божия:

1. Имя Божие является связующим звеном между Богом воплотившимся и Его иконным изображением.
2. Имя Божие, начертанное на иконе, освящает икону.
3. Имя Божие есть образ Божий.
4. Имя Божие, наряду с образом Божиим, относится к числу священных символов, заслуживающих поклонения (но не служения).
5. В поклонении имя Божие не отделяется от Самого Бога.
6. Честь, воздаваемая имени Божию, восходит к Самому Богу.
7. Имя «Иисус» применительно к Иисусу Христу не равно этому же имени применительно к какому бы то ни было другому Иисусу.
8. Имя «Иисус» указывает и на божество, и на человечество Христа.

Исихастские споры. Святитель Григорий Палама

Остановимся теперь вкратце на спорах, развернувшихся в Византии XIV века в связи с учением афонских исихастов.

Под исихазмом (от греч. ἡσυχία — «покой», «безмолвие») обычно понимают движение, охватившее широкие круги византийского монашества в XIII—XIV веках и нашедшее свое выражение в деятельности святителя Григория Паламы (ок. 1296—1359). Однако нередко хронологические рамки этого понятия раздвигаются, и под исихазмом понимают определенное направление в грекоязычной аскетической письменности начиная — весьма условно — с преподобного Симеона Нового Богослова (XI в.) и кончая преподобным Никодимом Святогорцем (XVIII в.)²⁷³. Это направление характеризуется, в частности, интересом к мистическим темам, таким как созерцание божественного света, а также к детализации внешних аспектов молитвенного делания и разработке учения о психосоматическом методе молитвы Иисусовой. Учение исихастов о молитве Иисусовой выходит за рамки настоящей статьи. Здесь мы остановимся на одном из аспектов догматического учения исихастов, имеющем косвенное отношение к теме имени Божия, а именно, на их учении о сущности и энергиях Божиих.

Данное учение, изложенное святителем Григорием Паламой в его полемике против Акиндина и Варлаама и утвержденное Константинопольскими Соборами середины XIV века, ставило своей целью дать богословское обоснование христианского понимания Бога как одновременно непостижимого и постижимого, трансцендентного и имманентного, неименуемого и именуемого, неизреченного и изрекаемого, неприобщимого и приобщимого. Этот парадокс мы проследили выше на примере учения Дионисия Ареопагита о Боге как неименуемом и вместе с тем обладающим всяким именем. Другим примером того же парадокса может служить христианское учение о боговидении²⁷⁴: Бог по естеству невидим и вместе с тем открывает себя достойным; человек не может увидеть Бога и остаться в живых²⁷⁵, и вместе с тем отдельные избранники Божии созерцают Бога «лицем к лицу»²⁷⁶, видят Бога как Он есть²⁷⁷. Еще одним примером может служить учение о богопознании: Бог непостижим и в то же время в Нем есть нечто постижимое²⁷⁸.

Одним из путей объяснения данного парадокса в восточнохристианской традиции служило понятие о «действиях», или энер-

гиях (греч. ἐνέργειαι) Божиих, отличных от сущности Божией. Если сущность Божия незрима, энергии могут быть видимы; если сущность неименуема, энергии могут быть именуемы; если сущность Божия непостижима, то энергии могут быть постигаемы разумом. По словам святителя Василия Великого, «мы знаем Бога нашего по Его энергиям, но не претендуем на то, что можем приблизиться к Его сущности; ибо энергии Его нисходят к нам, сущность же Его остается недоступной»²⁷⁹. В учении о божественных именах, как мы помним, понятие энергий-действий имело ключевое значение: согласно Григорию Нисскому, Бог «получает наименование от действий, которые <...> касаются нашей жизни»²⁸⁰. Та же идея высказывалась Дионисием Ареопагитом, который называл действия Божии *ad extra* «исхождениями», «выступлениями» (πρόοδοι): имена Божии описывают не божественную сущность, но «исхождения» Бога вовне²⁸¹.

Заслуга святителя Григория Паламы заключается в том, что он сумел богословски обосновать отличие сущности Божией от энергий Божиих, выявить соотношение между сущностью и энергией, показать, что между ними общего и в чем различие, описать природу божественных энергий. Прежде всего он показал, что божественные энергии есть связующее звено между Богом и тварным миром:

<...> Если есть приобщающиеся Богу, а сверхсущая сущность Бога совершенно неприобщима, то значит, есть нечто между неприобщимой сущностью и приобщающимися, через что они приобщаются Богу. Уберешь то, что между неприобщаемым и приобщающимся, — о, какой ущерб! — ты отсекаешь нас от Бога, отбросив связующее звено и положив великую и непроходимую пропасть между тем Основанием и возникновением и устроением возникшего <...> Есть, таким образом, нечто между возникшим и неприобщаемой той Сверхсуществом, и не одно только, а многое <...> Но оно <...> не само по себе существует: это силы Сверхсущности, единственным и единящим образом предвосхитившей все неисчислимое множество приобщающегося, в котором она размноживается при исхождении и, всеми приобщаемая, неисходно держится своей неприобщимости и единства <...> Неприобщим, стало быть, и приобщим Сам Бог, неприобщим как сверхсущий, приобщим как имеющий сущетворную силу и всепреобразующую и всесовершающую энергию²⁸².

В то же время Палама постоянно подчеркивает, что наличие в Боге энергий никак не обусловлено существованием тварного мира — они совечны сущности Божией:

Предзнание, воля, промысел, самосозерцание и все подобные деяния (ἔργα) Бога безначальны и предвечны; но если созерцание, промысел и предзнание, то и предопределение и воля суть безначальные деяния Бога, а значит и добродетель, потому что во всем из перечисленного есть добродетель и существование, потому что существование предшествует не только сущности, но и всему существующему, будучи первичным. Потом, разве воля и предопределение не добродетель? Прекрасно многознающий в божественном Максим говорит, что «и существование и жизнь и святость и добродетель суть деяния Божии, не сделанные во времени»²⁸³; а чтобы никто не подумал, что они существуют в веке, хотя и не во времени²⁸⁴, продолжает: «Никогда не было, когда не было бы добродетели, благодати, святости и бессмертия»²⁸⁵ <...> Они допускают приобщение себе, а уже им как безначальным деяниям причастны причащающиеся существа и совершаемые во времени деяния²⁸⁶.

Божественные энергии, кроме того, не являются эманациями Божества в платиновском смысле: они — не какие-то частичные проявления Божества, но Сам Бог в Его действии и откровении миру. Каждая энергия Божия, будучи неотделима от сущности Божией, содержит в себе всего Бога:

Ни нетварная благодать, ни вечная слава, ни жизнь и тому подобное не являются сверхсущностной сущностью Бога, ибо Бог как Причина превосходит их. Жизнью же мы Его именуем, Благом и тому подобным лишь по обнаруживающим энергиям и силам Его сверхсущности <...> Но так как Бог присутствует всецело в каждой из боголепных энергий, по каждой из них мы именуем Его²⁸⁷.

<...> То, что является или умопостигается или становится причастным, не есть часть Бога <...> но каким-то образом Он весь и проявляется и не [проявляется], и уразумевается и не уразумевается, и бывает приобщим и остается неприобщим²⁸⁸.

Согласно Паламе, «каждая [божественная] сила или каждая энергия есть Сам Бог (ἐκάστη δύναμις ἢ ἐνέργεια αὐτός ἐστιν ὁ Θεός)»²⁸⁹. В этом смысле энергия Божия, будучи связующим звеном между Богом и тварным миром, не является «посредником» между тварным и нетварным, между человеческим и божественным: это не какая-то промежуточная природа, отличная от божественного и человеческого²⁹⁰. Все энергии Божии нетварны и божественны, все они являются Самим Богом, Самим Божеством в Его проявлении вовне: «Как бы их ни называли — благодатью, божественной жизнью, светом, озарением, — энергии или божественные действия принадлежат самому существованию Божию; они представляют *Его существование для нас*. Значит, не только оправданно, но и необходимо употреблять по отношению к ним собственные определения Божества: они суть θεός и θεότης»²⁹¹.

Последние два термина употребляются Паламой в качестве синонимов: оба обозначают божественную энергию. Как отмечает протопресвитер Иоанн Мейендорф, существует consensus восточных Отцов, утверждающих, что термин θεός этимологически обозначает божественную энергию, а не сущность: каково бы ни было словопроизводство этого термина (от θέειν, от ἔθειν, от θεῖσθαι и т.д.), всегда за основу берется какое-либо из действий Божиих в тварном мире²⁹². То же относится и к термину θεότης, употребление которого применительно к энергии Божией санкционировано Константинопольским Собором 1341 года, в своей 5-й анафеме против Варлаама провозгласившим:

<...> Мудрствующим и говорящим, что имя Божества относится только к божественной сущности и не исповедующим, согласно с богодухновенным богословием святых и благочестивым мудрствованием Церкви, что оно прилагается и к божественной энергии и таким образом всеми способами настаивающим на едином божестве Отца, Сына и Святого Духа, хотя бы кто из божественных тайноводцев назвал божеством либо сущность Их, либо энергию, и этому нас учащим, анафема трижды²⁹³.

Всякое имя, слово, всякий термин, включая термины θεός и θεότης, могут быть применимы по отношению к сущности Божией лишь условно: уже Дионисий Ареопагит называл Бога «сверхбожественным» (ὑπέρθεος)²⁹⁴, а Иоанн Дамаскин говорил о «сверхбожественном Божестве» (ὑπέρθεος θεότης)²⁹⁵, тем самым под-

черкивая относительность понятий «бог», «божество», «божественный» применительно к Тому, Кто превосходит всякое понятие, слово и имя. Вслед за Ареопagitом, Григорий Палама называет Бога «сверхбожественным»²⁹⁶, указывая на то, что, поскольку сущность Божия выше всякого имени, все имена Божии обозначают те или иные действия Божии, а не сущность Божию²⁹⁷. Для нас в Боге недоступно ничего, кроме энергии; говоря о Боге (θεός) и Божестве (θεότης), мы можем иметь в виду только энергию Божию, так как сущность Божия за пределами нашего понимания и восприятия.

Святитель Григорий Палама использовал терминологию сущности и энергии для описания того света, который ученики Христа увидели на Фаворе в момент Преображения. В восточно-христианской традиции созерцание божественного света — хорошо известный феномен, засвидетельствованный многочисленными аскетическими авторами, такими как Григорий Богослов, Еваргий Понтийский, Макарий Египетский, Диадок Фотикийский, Исихий Синайский, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов (в писаниях последнего тема божественного света занимает центральное место²⁹⁸).

Говоря о природе света, созерцаемого святыми, Григорий Палама подчеркивает, что этот свет, с одной стороны, является нетварным и божественным; с другой — отнюдь не есть сущность Божия. Божественный свет, согласно Паламе, есть энергия Божия, изменяющая и преображающая человека. Созерцая божественный свет, утверждает Палама, человек видит Самого Бога; при этом Бог продолжает оставаться невидимым:

Конечно, Бога не видел никто²⁹⁹ и не увидит, ни человек, ни ангел, — но постольку, поскольку ангел и человек видят чувственно или умственно. Став же Духом и в Духе видя, как не узрит он подобное в подобном, согласно выражению богословов?³⁰⁰ Впрочем, даже самому видению в духе всепревосходящий божественный свет является лишь в еще более совершенной мере сокровенным. Ибо кто из тварей сможет вместить всю безгранично-сильную силу Духа, чтобы благодаря ей рассмотреть все, [относящееся к] Богу? А что я называю здесь той сокровенностью? Самый блеск онго света, непостижимо пользующийся как веществом взором смотрящего, обостряющий через единение духовное око и делающий его все более способным вместить самого себя, никогда во всю вечность не перестанет

осиявать его все более яркими лучами, наполнять его все более сокровенным светом и озарять собою то, что вначале было темным. Еще и потому богословы называют беспредельным свет, через который после успокоения всякой познавательной силы, в силе Духа Бог становится видимым для святых, соединясь с ними как Бог с богами и видимый [ими], что, превратившись в нечто лучшее благодаря причастности Лучшему и, по пророческому слову, «изменившись в силе»³⁰¹, они прекращают всякое действие души и тела, так что и являют собою и созерцают лишь его [т.е. свет] <...>³⁰²

На человеческом языке нет имени для описания божественного света; все имена, сравнения и аналогии могут употребляться лишь в условном смысле, поскольку сам божественный свет неименуем:

<...> Бог выше не только знания, но и непознаваемого, как и Его проявление тоже сокровенно — оно божественнейшее и в то же время необычайнейшее. Божественные видения, даже если они символические, недостижимо непознаваемы: они открываются каким-то иным порядком, другим и по отношению к божественной, и по отношению к человеческой природе, — если можно так сказать, — в нас выше нас, — так что имени, способного их точно выразить, нет. Это показывают слова [ангела], на вопрос Маноя «Как тебе имя?» ответившего: «И оно чудно»³⁰³; то есть как бы и его видение тоже чудно, будучи не только непостижимым, но и безымянным. Впрочем, если видение выше отрицания, то слово, толкующее это видение, остается ниже отрицательного восхождения, двигаясь путем сравнения и аналогий, и не случайно имена и названия часто сопровождаются здесь частицей «как», передающей значение уподобления, поскольку видение невыразимо и сверх-именуемо³⁰⁴.

Будучи невыразимым, сверх-именуемым, безымянным и непостижимым, то есть обладая всеми свойствами Самого Бога, божественный свет в то же время не есть сущность Божия:

<...> Свет видится в свете, и в подобном же свете — видящее; если нет никакого другого действия, то видящее, отойдя от всего прочего, само становится всецело светом и

уподобляется видимому, вернее же, без смешения соединяется с ним, будучи светом и видя свет посредством света: взглянет ли на себя — видит свет; на то ли, что видит, — все тот же свет; на то ли, через что видит, — свет и здесь. В том-то и есть единение, чтобы всему этому быть одним, так что видящему уже не распознать ни чем он видит, ни на что смотрит, ни что это такое, кроме только того, что он стал светом и видит свет, отличный от всякой твари. Потому великий Павел и говорит, что в необычайном своем восхищении он не знал о самом себе, что он такое³⁰⁵ <...> Ведь он имел такое единение со светом, какого не могут улучшить даже ангелы, если не превзойдут сами себя благодаря единящей благодати. Итак, он стал тогда и светом и духом, с которыми соединялся и от которых принял единение, исступив из всего сущего и став светом по благодати и не-сущим по превосхождению, то есть выше тварного, как говорит божественный Максим: «Сущий в Боге оставил позади себя все, что после Бога»³⁰⁶; и еще: «Все дела, имена и достоинства, стоящие после Бога, будут ниже тех, кто будет в Боге действием благодати»³⁰⁷. Но, став таким, божественный Павел еще никоим образом не причастился божественной сущности: сущность Бога выше и не-сущего, превосходящего сущее, недаром Он есть и «сверхбожественный» и по превосхождению «не-сущее»³⁰⁸, духовно видимое умным чувством и, однако, являющееся ничуть не сущностью Бога, но славой и блеском, которые неотъемлемы от Его природы и через которые Он соединяется лишь с достойными, ангелами и людьми³⁰⁹.

Божественный свет не является чувственным или символическим, но есть Само Божество в Его откровении человеку:

Неужели солнце <...> и свет от него мы будем называть сущим и ипостасным, а свет, «в котором нет изменения и ни тени перемены»³¹⁰, отблеск богоравной Плоти — Плоти, изобильно дарящий славу своего божества, — итак, этот свет, красоту будущего и непреходящего века, назовем символом, призраком и не-ипостасным? Не бывать тому, пока мы влюблены в этот свет. Ибо и Григорий Богослов и Иоанн, златый языком, и Василий Великий ясно называют его божеством. «Божество, явившееся на горе ученикам, есть свет»³¹¹; и еще: «В небывалом блеске явился Господь,

когда Его божество явило свои лучи»³¹²; и опять же: «Просияв сквозь достойное Тело как сквозь кристальную лампаду, эта сила явилась тем, кто чист сердцем»³¹³. Стало быть, слава та была не просто славой тела, а славой Божией природы <...> Так неужели Божество, сияние и слава той сверхсущности, будет то существовать, то не существовать, то возникать, то гибнуть, то появляться, то исчезать, не утаенное от недостойных, но обреченное исчезнуть подобно призракам, символам, намекам и другим вещам, перечисляемым теми дерзкими [людьми], которые будто бы в подтверждение, на деле же в опровержение самим себе привели божественного Дионисия и Максима, не заметив, что аналогически (*ἀναλογικῶς*) и анагогически (*ἀναγωγικῶς*)³¹⁴ мудрый в божественном Максим назвал свет Преображения Господня «символом богословия»?³¹⁵ Поскольку в аналогическом и анагогическом³¹⁶ богословии выступают и именуются символами по одноименности любые ипостасные вещи, Максим тоже именует свет «символом» <...> Великий же Дионисий называет свет Преображения Господня простым, не имеющим образа, сверхприродным, сверхсущим, то есть сущим выше всего сущего. Как же такой [свет] может быть чувственным или символическим?³¹⁷

В этом тексте следует обратить особое внимание на использование Паламой многозначного термина «символ». Хотя всякий божественный символ (например, икона или крест) являет Бога и соединяет с Богом, божественный свет выше понятия символа, будучи Самим Божеством. Символ есть связующее звено между Богом и человеком, символ выше чувственного, но ниже божественного. А божественный свет есть энергия Божия, т.е. Сам Бог в Его явлении *ad extra*. Будучи энергией Божией, божественный свет может быть назван Богом:

<...> Когда созерцание приходит, по разливающейся в нем бесстрастной радости, умному покою и возжегшемуся пламени любви к Богу видящий точно знает, что это и есть божественный свет <...> Но он вовсе не считает то, чего удостоился видеть, прямо природой Бога <...> В богоносной душе рождается свет от вселившегося в нее Бога, хотя единение всемогущего Бога с достойными все-таки выше этого света, потому что в Своей сверхъестественной силе

Бог одновременно и целиком пребывает в Себе и целиком живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а Свою славу и сияние. Это божественный свет, и святые справедливо называют его Божеством (θεότης), ведь он обоготворяет; а если так, то он еще и не просто [Божество], а само-обожение³¹⁸, то есть богоначалие. «Это кажется разделением и усложнением единого Бога, но ведь Бог — с равным успехом и Первобог и Сверхбог и Сверхизначальный»³¹⁹; Он один в Своем едином Божестве, а Первобог и Сверхбог и Сверхизначальный Он потому, что в нем основание этой божественности обожения <...> Таким образом, отцы богословствуют о Божией благодати сверхчувственного света, но это не прямо Бог в Своей природе, Который может не только просвещать и обоживать ум, но и создавать из ничего всякую умную сущность <...> Поднявшиеся до этой высоты созерцания знают, что видят умным чувством свет и что свет этот есть Бог <...>³²⁰

В чем значение изложенного здесь богословия света для понимания темы божественных имен? И как с темой имен Божиих соотносится паламитское учение о сущности и энергиях Божиих?

Во-первых, это учение подводит итог многовековому развитию восточнохристианского понимания имен Божиих, окончательно формулируя мысль о неименуемости сущности Божией и именуемости энергий Божиих. Все имена Божии, включая имена «Бог» и «Божество», являются именами энергий, а не сущности Божией. Они могут применяться и в отношении сущности, однако лишь в условном смысле, так как сущность Божия неименуема, сверх-именуема, выше всякого именованя и постижения.

Во-вторых, паламитское учение устанавливает различие между энергией Божией и символом. Божественный свет есть энергия Божия, но не есть символ: он может быть назван символом только в аналогическом и анагогическом смысле. И символ, и энергия суть связующие звенья между человеком и Богом, но если символ принадлежит к числу тварных реальностей, то энергия Божия нетварна; если символ является посредником между человеческим и божественным, то энергия таковым не является, будучи Самим Богом и Божеством; если символ являет Бога во времени и пространстве, то энергия вневременна и внепространственна, будучи совечна сущности Божией. Все это имеет прямое отношение к вопросу о том, является ли имя Божие энер-

гией Божией (одному из ключевых вопросов имяславских споров).

В-третьих, паламитское учение на новом уровне поднимает вопрос об относительности человеческого языка. Всякое слово, имя, всякий термин, будучи частью человеческого языка, приспособлены для описания тварных реальностей, но не могут вместить в себя реальности нетварного божественного бытия. Хотя имена Божии являются именами энергий Божиих, но и применительно к энергиям они имеют лишь условное значение: обладая всеми свойствами сущности Божией, энергии Божии обладают и неизменностью. Мы именуем Бога только по Его энергиям и никак не по Его сущности, но и применительно к энергиям Божиим, таким как божественный свет, человеческие имена условны и неадекватны.

Понимание темы имен Божиих в восточнохристианской святоотеческой традиции может быть суммировано в следующих тезисах:

1. Лейтмотивом всей святоотеческой мысли является учение о неизменности Божества (Иустин, Каппадокийцы, Ареопагит, Палама). Будучи непостижимым, Бог превышает всякого человеческого имени; все имена условны, когда применяются по отношению к Богу (Каппадокийцы, Ареопагит и др.).

2. В отличие от Ветхого Завета, где имя Яхве воспринималось как собственное имя Бога, в святоотеческом богословии все имена Божии, в том числе и имя «Сущий», воспринимаются как относительные и не выражающие сущность Божию (Каппадокийцы, Ареопагит), хотя некоторыми авторами (Ефрем Сирийский, Исаак Сирийский) имя «Сущий» и воспринимается как наиболее значимое из имен Божиих.

3. В вопросе о природе имен некоторые авторы (Ориген, Евсевий) придерживаются представления о связи между именем и предметом, другие (Каппадокийцы) воспринимают имя как нечто внешнее, прибавленное к предмету, подчеркивая, что предметы не нуждаются в именах. Соответственно, первые усматривают магическую силу в самой внешней форме имени, в его буквах и слогах, вторые считают внешнюю форму лишь оболочкой, придавая основное значение внутреннему содержанию имени. Первое мнение следует считать частным и маргинальным, второе общецерковным.

4. Все имена Божии указывают на действия-энергии Божии, а не на неименуемую сущность Божию, остающуюся за пределом всякого имени (Иустин, Каппадокийцы, Ареопагит, Палама).

5. Всякая энергия Божия может быть названа «Богом», «Божеством», а также любым другим именем Божиим (Палама).

6. Имена Божии изобретены не Богом, а человеком (Григорий Нисский и др.). Даже когда Бог называет себя тем или иным именем, Он заимствует его из человеческого языка (Григорий Нисский, Ефрем Сирин).

7. Имена Божии не совечны Богу и не являются онтологической принадлежностью Бога (Каппадокийцы). Было, когда у Бога не было имени, и будет, когда у Него не будет никакого имени (Исаак Сирин).

8. Все имена Божии равны между собой и взаимозаменяемы (Каппадокийцы, Златоуст, Ареопагит).

9. Имена Божии суть таинственные «символы», возводящие ум человека к Богу (Ареопагит).

10. Имя Божие может быть названо «образом» Божиим — связующим звеном между человеком и Богом (Феодор Студит). Оно является также связующим звеном между образом и Первообразом (иконопочитатели).

11. В процессе восхождения ума к Богу имена Божии имеют вспомогательное значение; на вершинах богообщения ум человека общается с Богом без помощи имен (Ареопагит).

12. В молитве имя Божие воспринимается как неотделимое от Самого Бога (Ориген). В поклонении имя Божие не отделяется от Бога: единое поклонение воздается Богу и имени Божию (иконопочитатели).

13. Все имена Божии являются достойными (Григорий Нисский). Всякое имя Божие свято и страшно, обладает чудотворной и спасительной силой, однако сущность Божия выше имени Божия (Златоуст).

14. Сила Божия присутствовала в ветхозаветных предметах культа, потому что на них было начертано имя Божие (Исаак Сирин). Одной из причин действия Бога через иконы является то, что на них надписывается имя Божие (иконопочитатели).

15. Имя Божие, так же как и крест, действует не своей собственной силой, но силой Божией, являющей себя через него (Златоуст).

16. Имя «Иисус» относится и к человечеству, и к божеству Христа (Феодор Студит и др.).

17. Имя «Иисус», употребляемое в Ветхом Завете по отношению к другим Иисусам, в частности, к Иисусу Навину, имеет прообразовательное значение, предуказывая истинного Иисуса — Спасителя мира (Иустин, Ориген, Феодор Студит).

18. Имя Иисуса Христа обладает чудодейственной и спасительной силой (Иустин, Златоуст).

Примечания

¹ Подробнее о богословии имени у Игнатия и Ириния см. в: *Hausherr I. The Name of Jesus. The Names of Jesus Used by Early Christians. The Development of the «Jesus Prayer».* Cistercian Studies 44. Kalamazoo, Michigan, 1978. P. 12—20.

² Фил. 2:9—11.

³ *Ерм.* Пастырь. Книга 3: Подобия 9, 14 (Цит. по: Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 239—240).

⁴ Там же. Подобия 9, 28 (С. 246—247).

⁵ См.: *Andia Y. de. Jésus, Seigneur et Christ. Trinité et Christologie chez Irénée de Lyon et Basile de Césarée.* — Paper at the International Encounter of Patrologists of East and West on the Theme 'Christ according to Greek and Latin Fathers of the First Millenium in Europe' (Vienna, 7—10.06.2001).

⁶ *Иустин.* 2-я Апология 6 (Цит. по: Сочинения святого Иустина философа и мученика. Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892. С. 110—111).

⁷ Ис. 44:6.

⁸ *Иустин.* Увещание к эллинам 20—21 (Цит. по: Сочинения святого Иустина философа и мученика. С. 425—426).

⁹ См.: Числ. 3:17.

¹⁰ Об имени יהוה в составе собственных имен см.: *Лебедев Виталий, протоиерей.* Библейские собственные имена в их религиозно-историческом значении. Пг., 1916. С. 113—115.

¹¹ Греч. $\sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$ Κυρίου. См.: *Филон Александрийский.* О перемене имен 121 (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 18: De mutatione nominum. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez. Paris, 1964. P. 86). Трактат Филона «О перемене имен», представляющий собой развернутое мистико-аллегорическое толкование на Быт. 17:1—6 и 17:15—22, является первой попыткой перенесения библейского богословия имени на греческую почву. Интерпретация Филона оказала влияние на последующих христианских толкователей Библии, в частности, на Иустина и Оригена.

¹² Исх. 23:20—21.

¹³ *Иустин.* Диалог с Трифоном-иудеем 75 (Цит. по: Сочинения святого Иустина философа и мученика. С. 255—256).

- ¹⁴ Там же 113 (С. 313—314).
- ¹⁵ Исх. 17:9—13.
- ¹⁶ *Иустин*. Диалог с Трифоном-иудеем 90 (С. 282—283). Смысл этих слов Иустина, как кажется, следующий: амаликитяне были побеждаемы не молитвой Моисея или кого-либо из стоявших рядом с ним, а силой креста Христова, изображаемого простертыми руками Моисея, и имени Иисуса, бывшего «во главе битвы».
- ¹⁷ Аллюзия на Фил. 2:11.
- ¹⁸ *Иустин*. Диалог с Трифоном-иудеем 111 (С. 310). Ср.: Там же 91 (С. 284).
- ¹⁹ Там же 131 (С. 343—344).
- ²⁰ См.: 1 Цар. 6:7—14.
- ²¹ См.: Ис. Нав. 10:12—13.
- ²² В Синодальном переводе «на поле Иисуса Весфамитянина»; в Септуагинте «на поле Осии, которое было в Весфамифе».
- ²³ *Иустин*. Диалог с Трифоном-иудеем 132 (С. 344—345).
- ²⁴ См.: Агг. 1:1.
- ²⁵ *Иустин*. Диалог с Трифоном-иудеем 115 (С. 316—317).
- ²⁶ Там же 85 (С. 272).
- ²⁷ Ср.: Пс. 71:17.
- ²⁸ Ср. Втор. 4:19.
- ²⁹ Пс. 71:17.
- ³⁰ Зах. 6:12.
- ³¹ *Иустин*. Диалог с Трифоном-иудеем 121 (С. 327).
- ³² Там же 39 (С. 194). Ср.: 1 Кор. 12:7—9.
- ³³ Мал. 1:10—12.
- ³⁴ *Иустин*. Диалог с Трифоном-иудеем 116—117 (С. 319—320).
- ³⁵ *Иустин*. 1-я Апология 61 (Цит. по: Сочинения святого Иустина философа и мученика. С. 92).
- ³⁶ Там же 61 (С. 93).
- ³⁷ *Ориген*. Беседы на Книгу Иисуса Навина 1, 1 (PG 12, 825 A—827 A).
- ³⁸ Там же 1, 3 (PG 12, 828 A).
- ³⁹ Песн. 1:2.
- ⁴⁰ *Ориген*. Беседы на Песнь Песней 1, 4 (PG 13, 41 D—42 A).
- ⁴¹ *Иустин*. Диалог с Трифоном-иудеем 117 (С. 320—321).
- ⁴² *Ориген*. Увещание к мученичеству 46 (Цит. по: Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. II. М., 1996. С. 63).
- ⁴³ *Ориген*. Против Цельса 1, 24 (Цит. по: *Ориген*. Против Цельса. Книги 1—4. М., 1996. Пер. Л. Писарева. С. 48—49); 5, 12 (Цит. по: *Ориген*. Против Цельса. Книга 5. Пер. А. Фокина. — Богословский сборник Свято-Тихоновского православного богословского института. Вып. VII. М., 2001).
- ⁴⁴ *Ориген*. Увещание к мученичеству 46 (С. 63). Возможно, здесь аллюзия на Деян. 18:15.

⁴⁵ Рассмотрение и систематизация взглядов античных философов на природу имен выходят за рамки нашей работы.

⁴⁶ Мы пользуемся классификацией Лосева в его примечаниях к диалогам Платона. См.: *Платон. Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 1. М., 1990. С. 827.

⁴⁷ *Платон. Кратил* 384d.

⁴⁸ *Платон. Кратил* 435d.

⁴⁹ *Платон. Кратил* 438c.

⁵⁰ *Платон. Кратил* 390d-e.

⁵¹ *Платон. Кратил* 389a-e; 390e—391e.

⁵² *Платон. Кратил* 397 b-c.

⁵³ Ориген ссылается также на мнение стоиков о зависимости имен от природы вещей и мнение Эпикура о соответствии имен природе вещей: *Против Цельса* 1, 24 (Пер. Л. Писарева. С. 49).

⁵⁴ *Платон. Кратил* 437 a-d.

⁵⁵ *Платон. Кратил* 439b. Подробнее о платоновской теории имен см. в: *Bietenhard H. ὄνομα* — Theological Dictionary of the New Testament. Ed. by G. Kittel. Transl. by G. W. Bromiley. Vol. III. Michigan, 1968. P. 246—247; *Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1926. S. 256ff.; *Wilamowitz-Moellendorf U. von. Platon*. Berlin, 1920. S. 287—295. Суммарное изложение платоновской теории имен содержится в «Учебнике платоновской философии» Альбина: «Платон исследует, от природы имени или по установлению. По его мнению, правильные имена устанавливаются, но не как попало, а в соответствии с природою вещи, поскольку правильно наименовать — значит дать имя, согласное с природою вещи. Одного какого попало наложения имен для правильности недостаточно, равно как одной природы и простого возгласа; необходимо сочетание того и другого, при котором любое имя налагается в силу его соответствия природе вещи. При случайном наложении у имени, конечно, не будет правильного значения, например, если назвать человека лошадью <...> Дать правильное или неправильное имя нельзя путем случайного наложения, но только благодаря природному соответствию между именем и вещью. Поэтому тот именедатель лучше других, кто в имени выражает природу вещи: имя не случайный придаток вещи, оно — инструмент, согласованный с ее природой. С его помощью мы объясняем друг другу предметы и различаем их. Поэтому имя есть инструмент обучения и различения сущности каждой вещи» (цит. по: *Платон. Диалоги*. М., 1986. С. 444—445).

⁵⁶ *Аристотель. Об истолковании* 16a 20—30. Отметим, что Аммоний в толковании на данное место аристотелевского трактата (*Ammonius. In Aristotelis De Interpretatione commentarius* 34, 10 —36, 21. Ed. A. Bousse. Berlin, 1897 = *Ammonius. On Aristotle On Interpretation* 1—8. Translated by D. Blank. Towbridge, 1996. P. 43—45) сближает учение Аристотеля с учением Сократа в платоновском «Кратиле» путем установления двойного смысла терминов φύσει и θέσει. Согласно Ам-

монию, термин $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ употребляется Кратилом в том смысле, что имена являются продуктами природы, тогда как по другому толкованию этот же термин означает, что имена соответствуют природе именуемых предметов. Точно так же термин $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ интерпретировался Гермогеном в том смысле, что любой человек может назвать любую вещь любым именем, тогда как другие понимают этот термин в том смысле, что значение имени известно только тому, кто дает имя предмету. Ср. также: *Прокл*. Толкование на «Кратил» Платона 7, 18 (четыре значения термина $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$).

⁵⁷ *Ориген*. Против Цельса 5, 12 (Пер. А. Фокина. С. 119—120).

⁵⁸ *Ориген*. Против Цельса 1, 25 (Пер. Л. Писарева. С. 51); 5, 12 (Пер. А. Фокина. С. 120). Ср.: Увещание к мученичеству 46 (С. 63).

⁵⁹ *Ориген*. Против Цельса 1, 25 (С. 51).

⁶⁰ См.: *Троицкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. 110.

⁶¹ *Ориген*. Против Цельса 1, 25 (Пер. Л. Писарева. С. 51).

⁶² *Ориген*. Против Цельса 5, 12 (Пер. А. Фокина. С. 121—122).

⁶³ *Ориген*. Увещание к мученичеству 46 (С. 63).

⁶⁴ *Ориген*. Против Цельса 1, 24 (Пер. Л. Писарева. С. 49—50).

⁶⁵ Там же (С. 50).

⁶⁶ Быт. 17:5.

⁶⁷ Мр. 3:16; Ин. 1:42.

⁶⁸ Деян. 3:19.

⁶⁹ Исх. 3:14.

⁷⁰ *Ориген*. О молитве 24 (Цит. по: Отцы и учителя Церкви III века. Т. II. С. 89).

⁷¹ Там же (С. 89).

⁷² Там же (С. 90).

⁷³ Там же (С. 90).

⁷⁴ Ср.: *Платон*. Кратил 390 d1-e4.

⁷⁵ *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приготовление 11, 6, 1—5 (Цит. по: *Евсевий Памфил*. Евангельское приготовление. Книга XI. Пер. А. Ястребова. — Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского богословского института. Вып. VII. М., 2001. С. 152—154).

⁷⁶ Там же 11, 6, 9 (С. 154—155).

⁷⁷ Там же 11, 6, 27 (С. 158).

⁷⁸ *Евномий*. Апология 18 (Цит. по: *Basile de Césarée. Contre Eunome*. SC 305, 270).

⁷⁹ См. его труд «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожниках», впервые напечатанный в «Прибавлениях к Церковным ведомостям» за 1913 год и затем вошедший в книгу «Об именах Божиих и имябожниках» (СПб., 1914). Далее мы ссылаемся на этот труд по изданию 1914 года.

⁸⁰ *Троицкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. С. 1.

⁸¹ Там же. С. 1—2.

- ⁸² Цит. по: *Сократ*. Церковная история 4, 7.
- ⁸³ Цит. по: *Григорий Нисский*. Против Евномия 11 (PG 45, 877 D—880 A = Творения св. Григория Нисского. М., 1864. Ч. 6. С. 231).
- ⁸⁴ *Василий Великий*. Против Евномия 2, 4 (Цит. по: *Basile de Césarée*. Contre Eunome. SC 305, 18—20).
- ⁸⁵ Там же 2, 26 (SC 305, 110).
- ⁸⁶ *Hausherr I*. The Name of Jesus. P. 29—30 (при составлении тезисов Озерром учитывалась также 4-я книга «Против Евномия», принадлежащая предположительно не Василию Великому, а Дидиму Александрийскому).
- ⁸⁷ *Григорий Богослов*. Слово 30, 17, 1—10 (SC 250, 260—262 = Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., б.г. Т. 1. С. 440).
- ⁸⁸ Словопроизводство $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ от $\theta\acute{\epsilon}\epsilon\iota\nu$ весьма распространено. См.: *Платон*. Кратил 397d; *Феофил Александрийский*. К Автолику 1, 4; *Климент Александрийский*. Строматы 4, 23 и др.
- ⁸⁹ *Григорий Богослов*. Слово 30, 18, 1—18 (SC 250, 262—264 = Творения. Т. 1. С. 440).
- ⁹⁰ *Григорий Богослов*. Слово 6, 12, 18—20 (SC 405, 152 = Творения. Т. 1. С. 153).
- ⁹¹ *Григорий Богослов*. Слово 28, 13, 1—34 (SC 250, 126—128 = Творения. Т. 1. С. 399—400).
- ⁹² Более подробно учение св. Григория Богослова об именах Божиих рассмотрено нами в книге: Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998 (второе издание: СПб., 2001). С. 247—255.
- ⁹³ Здесь и далее этот трактат цитируется по греческому тексту, изданному в PG 45, и по русскому переводу в: Творения св. Григория Нисского. Ч. 5 (Против Евномия. Книги 1—4). М., 1863; Ч. 6 (Против Евномия. Книги 5—12). М., 1864.
- ⁹⁴ *Григорий Нисский*. Против Евномия 12 (PG 45, 964 B = Ч. 6. С. 328).
- ⁹⁵ Там же (PG 45, 1001 CD = Ч. 6. С. 373).
- ⁹⁶ Там же (PG 45, 1108 D = Ч. 6. С. 495).
- ⁹⁷ Там же (PG 45, 1041 CD = Ч. 6. С. 419).
- ⁹⁸ Там же (PG 45, 1005 C = Ч. 6. С. 377).
- ⁹⁹ Там же (PG 45, 1045 C = Ч. 6. С. 423).
- ¹⁰⁰ Там же (PG 45, 992 C = Ч. 6. С. 361—362).
- ¹⁰¹ Там же (PG 45, 1008D—1009 B = Ч. 6. С. 380—381).
- ¹⁰² Там же (PG 45, 1005 BC = Ч. 6. С. 377).
- ¹⁰³ Пс. 146:4.
- ¹⁰⁴ *Григорий Нисский*. Против Евномия 12 (PG 1053 D = Ч. 6. С. 432).
- ¹⁰⁵ *Троицкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. С. 2.
- ¹⁰⁶ *Григорий Нисский*. Против Евномия 12 (PG 45, 969 C = Ч. 6. С. 337).

- ¹⁰⁷ *Троицкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. С. 2.
- ¹⁰⁸ *Григорий Нисский.* Против Евномия 12 (PG 45, 969 D = Ч. 6. С. 336—337).
- ¹⁰⁹ Там же (PG 45, 965 C = Ч. 6. С. 332).
- ¹¹⁰ Цит. по: Там же (PG 45, 964 C = Ч. 6. С. 329).
- ¹¹¹ Евномий.
- ¹¹² *Григорий Нисский.* Против Евномия 12 (PG 45, 964 CD = Ч. 6. С. 329—330).
- ¹¹³ Там же 2 (PG 45, 461 B = Ч. 5. С. 257).
- ¹¹⁴ Там же 3 (PG 45, 601 BC = Ч. 5. С. 415—416).
- ¹¹⁵ Суд. 13:18.
- ¹¹⁶ *Григорий Нисский.* Против Евномия 8 (PG 45, 769 B = Ч. 6. С. 103).
- ¹¹⁷ Евр. 11:6.
- ¹¹⁸ *Григорий Нисский.* Против Евномия 12 (PG 45, 1108 BC = Ч. 6. С. 494).
- ¹¹⁹ *Василий Великий.* Толкование на Псалом 32, 21 (PG 29, 249).
- ¹²⁰ *Григорий Нисский.* Против Евномия 2 (PG 45, 473 A = Ч. 5. С. 271).
- ¹²¹ Там же 12 (PG 45, 1049 C—1052 B = Ч. 6. С. 427—429).
- ¹²² Пс. 60:4 (по LXX).
- ¹²³ *Григорий Нисский.* Против Евномия 10 (PG 45, 832 A = Ч. 6. С. 175).
- ¹²⁴ Там же 12 (PG 45, 960 BC = Ч. 6. С. 324).
- ¹²⁵ Там же 12 (PG 45, 1108 A = Ч. 6. С. 494; ср. также: 888 D = Ч. 6. С. 241; 960 C = Ч. 6. С. 324).
- ¹²⁶ Там же 8 (PG 45, 772 A = Ч. 6. С. 104).
- ¹²⁷ Там же 7 (PG 45, 764 A = Ч. 6. С. 94). Ср.: Исх. 3:14.
- ¹²⁸ *Григорий Нисский.* Точное изъяснение Песни Песней Соломона. Беседа 1 (PG 44, 781 C—784 A = Творения. Ч. 3. М., 1862. С. 32—33). О толковании Песн. 1:2 в патристической традиции см. в: *Фаст Геннадий, протонерей.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 217—222.
- ¹²⁹ *Григорий Нисский.* Против Евномия 7 (PG 45, 760 D—761 A = С. 6. С. 91—92).
- ¹³⁰ Там же 11 (PG 45, 877 D—880 A = Ч. 6. С. 231).
- ¹³¹ Там же (PG 45, 880 B—881 B = Ч. 6. С. 232—234).
- ¹³² Там же 12 (PG 45, 1045 D = Ч. 6. С. 424).
- ¹³³ Сочинения Златоуста цитируются нами по переводу, выполненному Санкт-Петербургской духовной академией в конце XIX века.
- ¹³⁴ *Joannes Chrysostomus.* De mutatione nominum (PG 51, 113—156) = Творения святого отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 3. СПб., 1897. С. 101—148.
- ¹³⁵ Подробнее об этом сочинении Златоуста см. в: *Hausherr I.* The Name of Jesus. P. 34—40.
- ¹³⁶ Пс. 110:9.

- ¹³⁷ *Иоанн Златоуст.* Беседа на Псалом 110, гл. 7 (Цит. по: Творения. Т. 5. СПб., 1899. С. 309).
- ¹³⁸ Ин. 1:12.
- ¹³⁹ Деян. 3:6.
- ¹⁴⁰ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Послание к Римлянам 1, 3 (Творения. Т. 9. СПб., 1903. С. 492—493).
- ¹⁴¹ Пс. 112:1.
- ¹⁴² Пс. 112:2.
- ¹⁴³ *Иоанн Златоуст.* Беседа на Псалом 112, гл. 1 (Творения. Т. 5. С. 322—323).
- ¹⁴⁴ Пс. 113:9.
- ¹⁴⁵ *Иоанн Златоуст.* Беседа на Псалом 113, гл. 3 (Творения. Т. 5. С. 331—332).
- ¹⁴⁶ Пс. 51:10 (в Синодальном переводе: «Буду <...> уповать на имя Твое, ибо оно славно перед святыми Твоими»).
- ¹⁴⁷ *Иоанн Златоуст.* Беседа на Псалом 51, гл. 4 (Творения. Т. 5. С. 672).
- ¹⁴⁸ Пс. 98:3 (в Синодальном переводе: «Да славят великое и страшное имя Твое: свято оно!»).
- ¹⁴⁹ Исх. 3:13—14.
- ¹⁵⁰ *Иоанн Златоуст.* Беседа на Псалом 98, гл. 1 (Цит. по: Творения. Т. 5. С. 939).
- ¹⁵¹ Пс. 8:1 (в Синодальном переводе: «Господи, Боже наш! Как величественно имя Твое по всей земле!»).
- ¹⁵² Ис. 52:5 (в Синодальном переводе: «всякий день имя Мое бесславится»).
- ¹⁵³ Мал. 1:11.
- ¹⁵⁴ Мал. 1:11—12.
- ¹⁵⁵ Ис. 11:9.
- ¹⁵⁶ *Иоанн Златоуст.* Беседа на Псалом 8, гл. 1—2 (Творения. Т. 5. С. 92—93).
- ¹⁵⁷ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Матфея-Евангелиста 4, 7 (Творения. Т. 7. СПб., 1901. С. 43).
- ¹⁵⁸ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна 63, 3 (Творения. Т. 8. СПб., 1914. С. 425).
- ¹⁵⁹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на пророка Исаию 62, 4 (Творения. Т. 6. СПб., 1900. С. 246).
- ¹⁶⁰ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна 64, 2 (Творения. Т. 8. С. 431).
- ¹⁶¹ Ин. 16:23.
- ¹⁶² Ин. 16:23.
- ¹⁶³ Деян. 4:29—31.
- ¹⁶⁴ Ин. 16:24.
- ¹⁶⁵ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна 79, 1 (Творения. Т. 8. С. 529).

- ¹⁶⁶ Кол. 3:17.
- ¹⁶⁷ Песн. 1:2.
- ¹⁶⁸ 1 Кор. 12:3.
- ¹⁶⁹ Иоанн Златоуст. Толкование на Послание к Колоссянам 9, 2 (Творения. Т. 11. СПб., 1905. С. 435—436).
- ¹⁷⁰ Иоанн Златоуст. Беседа на Псалом 95, гл. 1 (Творения. Т. 5. С. 926).
- ¹⁷¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна 81, 2 (Творения. Т. 8. С. 544).
- ¹⁷² Иоанн Златоуст. Беседа на Псалом 88, гл. 4 (Творения. Т. 5. С. 893).
- ¹⁷³ Иоанн Златоуст. Беседа на Псалом 78, гл. 3 (Творения. Т. 5. С. 851). Ср.: Евр. 1:3.
- ¹⁷⁴ Иоанн Златоуст. Письмо 225, к монаху Кесарию (Творения. Т. 3. СПб., 1897. С. 814).
- ¹⁷⁵ Иоанн Златоуст. Слово о страдании Господа нашего Иисуса Христа (Творения. Т. 2. СПб., 1896. С. 876).
- ¹⁷⁶ Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам 8, 6 (Творения. Т. 9. С. 578—579).
- ¹⁷⁷ 1 Кор. 1:25.
- ¹⁷⁸ Иоанн Златоуст. Беседы на 1-е Послание к Коринфянам 4, 3 (Творения. Т. 10. СПб., 1904. С. 34—35).
- ¹⁷⁹ Об этом тексте см., в частности: *Hausherr I. The Name of Jesus*. P. 214—220.
- ¹⁸⁰ Иоанн Златоуст. Послание к монахам (PG 60, 753).
- ¹⁸¹ Подробнее об этом см. в: *Louth A. Denys the Areopagite*. London, 1989. P. 79—81.
- ¹⁸² Более подробное изложение темы имен Божиих у Ефрема см. в: *Brock S. The Luminous Eye*. Kalamazoo, Michigan, 1985. P. 60—66; *Hausherr I. The Name of Jesus*. P. 42—52.
- ¹⁸³ Сир. ܬܠܡܕܬܐ буквально означает «бытие». В богословском языке употребляется в качестве эквивалента греч. οὐσία (сущность), а также — иногда — для перевода греч. ὑπόστασις (ипостась, напр. в Евр. 1:3).
- ¹⁸⁴ Гимн против ересей 53, 12 (*Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen Contra Haereses*. Herausgaben von E. Beck. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 169. Scriptores syri 76. Louvain, 1957. S. 204).
- ¹⁸⁵ Гимн о вере 44, 2—4 (*Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Fide*. Herausgaben von E. Beck. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 154. Scriptores syri 73. Louvain, 1955. S. 141).
- ¹⁸⁶ *Brock S. The Luminous Eye*. P. 63.
- ¹⁸⁷ Противопоставление «имени» (ܡܝܢܐ) и «ипостаси» (ܡܝܬܐ — бытия, личности, реальности) — один из лейтмотивов богословия Ефрема.

- ¹⁸⁸ Мемра о вере 4, 129—140 (*Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones De Fide*. Herausgaben von E. Beck. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 212. Scriptores syri 88. Louvain, 1961. S. 35).
- ¹⁸⁹ Гимн о вере 44, 2—3 (*Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Fide*. S. 141).
- ¹⁹⁰ Там же.
- ¹⁹¹ См.: Brock S. Introduction. — *St Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise*. New York, 1990. P. 45.
- ¹⁹² Гимн о вере 31, 1—2 (*Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Fide*. S. 105—106).
- ¹⁹³ Гимн о вере 31, 6—7 (S. 106—107).
- ¹⁹⁴ Brock S. The Luminous Eye. P. 66.
- ¹⁹⁵ Гимн о вере 5, 17 (*Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Fide*. S. 22).
- ¹⁹⁶ Там же 5, 7 (S. 18—19).
- ¹⁹⁷ Главы о знании III, 1 (неопубликованные; цит. по рукописи Bodleian sug. e.7).
- ¹⁹⁸ Исх. 6:3.
- ¹⁹⁹ Сирийское ܐܠܗܐ является транскрипцией еврейского אלהים («Господь всемогущий»), а сир. ܡܠܟܐ ܝܚܝܐ ܡܠܟܐ является транскрипцией евр. אֲנִי הוּא אֲנִי («Я есмь Тот, Кто Я есмь»). Оба выражения в Пешитте (сирийском переводе Библии) оставлены без перевода.
- ²⁰⁰ Главы о знании IV, 3 (неопубликованные; цит. по рукописи Bodleian sug. e.7).
- ²⁰¹ Исаак Сирин. Том 2. Беседа 11, 2 (Цит. по: Исаак Сирин, преподобный. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты. Пер. с сирийского. М., 1998. С. 92).
- ²⁰² Там же. Беседа 11, 4 (С. 92—94).
- ²⁰³ Там же. Беседа 11, 11 (С. 94—95).
- ²⁰⁴ Там же. Беседа 5, 5 (С. 53).
- ²⁰⁵ Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии 2 (Пер. под ред. Г. М. Прохорова = Святые Отцы и учителя Церкви V века. Антология. М., 2000, С. 257).
- ²⁰⁶ Моисею.
- ²⁰⁷ Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии 1, 3 (С. 257).
- ²⁰⁸ Там же 5 (С. 260).
- ²⁰⁹ См.: Louth A. Denys the Areopagite. P. 81—84. Не случайно сочинение Иерофея, на которое ссылается Дионисий Ареопагит, называется «Первоосновами богословия».
- ²¹⁰ Louth A. Denys the Areopagite. P. 84—85.
- ²¹¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах 1, 1 (Пер. под ред. Г. Прохорова = Отцы и учителя Церкви V века. Антология. С. 261).
- ²¹² Там же 1, 1—2 (С. 261—262).
- ²¹³ Там же 1, 4 (С. 264).

- ²¹⁴ Там же 1, 5 (С. 264—265).
- ²¹⁵ Там же 1, 6 (С. 265).
- ²¹⁶ Быт. 32:29.
- ²¹⁷ Фил. 2:9.
- ²¹⁸ Еф. 1:21.
- ²¹⁹ Исх. 3:14.
- ²²⁰ Ин. 14:6.
- ²²¹ Ин. 8:12.
- ²²² Быт. 28:13.
- ²²³ Ин. 14:6.
- ²²⁴ Мф. 19:17.
- ²²⁵ Пс. 26:4.
- ²²⁶ Ис. 5:1.
- ²²⁷ Пс. 49:1.
- ²²⁸ Пс. 135:3.
- ²²⁹ *Дионисий Ареопагит. О божественных именах 1, 7—8* (С. 265—266).
- ²³⁰ Там же 1, 8 (С. 266).
- ²³¹ Там же 2, 1—3 (С. 267—268).
- ²³² Там же 2, 8—9 (С. 271—272).
- ²³³ Там же 2, 10 (С. 273).
- ²³⁴ Разница между неоплатонической идеей божественных эманаций и ареопагитской концепцией «исхождения» Бога вовне заключается, в частности, в том, что у неоплатоников (в частности, у Плотина) Единое представлялось как чаша, переливающаяся через край, так что человеку достаются лишь некие капли божественного бытия, тогда как в понимании Ареопагита Бог, общаясь с человеком, отдает ему всего Себя во всей полноте.
- ²³⁵ *Дионисий Ареопагит. О божественных именах 2, 11* (С. 273—274).
- ²³⁶ Там же 3, 1 (С. 274).
- ²³⁷ Там же 4, 11 (С. 283).
- ²³⁸ 1 Тим. 1:17.
- ²³⁹ *Дионисий Ареопагит. О божественных именах 5, 1—5.*
- ²⁴⁰ Там же 5, 5 (С. 298).
- ²⁴¹ *Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 34.*
- ²⁴² *Флоровский Георгий, протонерей. Восточные Отцы V—VIII веков. Париж, 1937. С. 103.*
- ²⁴³ *Дионисий Ареопагит. О божественных именах 7, 3* (С. 304—305).
- ²⁴⁴ Там же 12, 3 (С. 321).
- ²⁴⁵ Там же 12, 3—4 (С. 320—321).
- ²⁴⁶ *Платон. Парменид 142а.*
- ²⁴⁷ См. книгу 1, главы 9—12.
- ²⁴⁸ *Иоанн Дамаскин. Против порицающих святые иконы 1, 16* (Цит. по: *Св. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицаю-*

щих святые иконы или изображения. С греческого перевел А. Бронзов. СПб., 1893. С. 11—12).

²⁴⁹ Учение иконопочитателей изложено нами на основании творений преподобных Иоанна Дамаскина и Феодора Студита, а также деяний VII Вселенского Собора. При подготовке настоящего раздела мы использовали, наряду с прочими источниками, материал, содержащийся в: Павленко Е. Имяславие и византийская теория образа. — Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского богословского института. Вып. VIII. М., 2001. С. 56—70. Богословский анализ учения иконопочитателей см. в: Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. Милан—М., 1999. С. 162—222.

²⁵⁰ *Иоанн Дамаскин*. Против порицающих святые иконы 1, 9 (С. 7).

²⁵¹ Там же 3, 16 (С. 100).

²⁵² Там же 1, свидетельство 6 (С. 26).

²⁵³ Там же 1, 16 (С. 12).

²⁵⁴ *Феодор Студит*. Опровержение иконоборцев 2, 17 (Цит. по: Творения преподобного отца нашего и исповедника Феодора Студита в русском переводе. Т. 1. СПб., 1907. С. 139—140).

²⁵⁵ Там же 1, 11 (С. 127).

²⁵⁶ Там же 1, 8 (С. 125).

²⁵⁷ Там же 1, 9 (С. 125).

²⁵⁸ Седьмой Вселенский Собор. Деяние шестое. Том четвертый (Цит. по: Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. Изд. 5-е. СПб., 1996. С. 540—541).

²⁵⁹ *Феодор Студит*. Опровержение иконоборцев 1, 14 (С. 129).

²⁶⁰ *Иоанн Дамаскин*. Против порицающих святые иконы 3, свидетельство 27 (С. 132).

²⁶¹ *Иоанн Златоуст*. Похвальная беседа о святом отце нашем Мелетии (Творения. Т. 2. СПб., 1896. С. 558—559).

²⁶² *Иоанн Дамаскин*. Против порицающих святые иконы 1, 13 (С. 9—10).

²⁶³ Цит. по: *Успенский Ф.* Синодик в Неделю православия. Одесса, 1893. С. 6—7.

²⁶⁴ *Троицкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. С. 98.

²⁶⁵ *Феодор Студит*. Опровержение иконоборцев 2, 18 (С. 141).

²⁶⁶ Фил. 2:9—10.

²⁶⁷ *Феодор Студит*. В Навечерие светов (Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. Т. 2. СПб., 1908. С. 99—100).

²⁶⁸ *Ориген*. О началах 2, 6.

²⁶⁹ *Григорий Богослов*. Слово 30, 21, 13—14 (SC 250, 272 = Творения. Т. 1. С. 443).

²⁷⁰ *Кирилл Александрийский*. О правой вере, к Феодосию 28 (PG 76, 1173 BC).

²⁷¹ *Кирилл Александрийский*. О правой вере, к царицам 13 (PG 76, 1220 CD).

²⁷² *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 6 (С. 203—205). Ср.: *Афанасий Александрийский*. Против Аполлинария. Книга вторая. О спасительном пришествии Христовом 1—2 (PG 26, 1133 В = Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 3. Троице-Сергиева Лавра, 1903. С. 341).

²⁷³ О различных смыслах понятия «исихазм» см. в: *Мейендорф Иоанн, протоиерей*. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке. В кн.: *Мейендорф Иоанн, протоиерей*. История Церкви и восточно-христианская мистика. С. 562—565.

²⁷⁴ Подробнее об этом учении мы говорили в другом месте. См.: *Иларион (Алфеев), игумен*. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 351—355.

²⁷⁵ Исх. 33:20.

²⁷⁶ Быт. 32:30; Исх. 33:11; Втор. 34:10.

²⁷⁷ 1 Ин. 3:2.

²⁷⁸ См., напр.: *Григорий Богослов*. Слово 38, 7 (SC 358, 114—116). Подробнее об этом см. в: *Иларион (Алфеев), игумен*. Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 239—247.

²⁷⁹ *Василий Великий*. Письмо 234.

²⁸⁰ *Григорий Нисский*. Против Евномия 12 (PG 45, 960 BC).

²⁸¹ *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах 2, 11.

²⁸² *Григорий Палама*. Триады III, 2, 24—25 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκδ. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Α΄. Σελ. 675—677 = *Святитель Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 325—327).

²⁸³ *Максим Исповедник*. Главы умозрительные 1, 48 (PG 90, 1100 D).

²⁸⁴ Здесь Григорий Палама воспроизводит традиционное для восточно-христианской патристики различие между веком и временем: термин «век» (αἰών) на патристическом языке всегда указывает на некий род (вид, уровень) тварного бытия, но вовсе не обязательно на некий временной промежуток.

²⁸⁵ *Максим Исповедник*. Главы умозрительные 1, 50 (PG 90, 1101 B).

²⁸⁶ *Григорий Палама*. Триады III, 2, 7 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκδ. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Α΄. Σελ. 662—663 = *Святитель Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 312—313; *Мейендорф Иоанн, протопресвитер*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1998. С. 269).

²⁸⁷ *Григорий Палама*. Триады III, 2, 7 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκδ. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Α΄. Σελ. 662—663 = *Святитель Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 312—313; *Мейендорф Иоанн, протопресвитер*. Жизнь и

труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1998. С. 269).

²⁸⁸ Григорий Палама. О боготворящем причастии (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκδ. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Β'. Σελ. 142 = Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 269).

²⁸⁹ Григорий Палама. Письмо к Иоанну Гавре (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκд. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Β'. Σελ. 340 = Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 269).

²⁹⁰ Ср.: Григорий Палама. Против Акиндина VI, 3 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκд. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Γ'. Σελ. 385).

²⁹¹ Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 295.

²⁹² Там же.

²⁹³ Греч. текст напечатан в: Троицкий С. В. Афонская смута. — Прибавления к Церковным ведомостям № 20, 1913. С. 893 (там же и несколько вариантов перевода).

²⁹⁴ Дионисий Ареопагит. О божественных именах 2, 3 (PG 3, 646 B); О таинственном богословии 1, 1 (3, 997 A) и др.

²⁹⁵ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры 1, 12 (PG 94, 848 B).

²⁹⁶ На этот термин указывает Григорий Палама. Триады II, 3, 37 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκд. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Α'. Σελ. 570 = Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 224).

²⁹⁷ Григорий Палама. Против Акиндина 5, 17, 13—21 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκд. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Γ'. Σελ. 337); 5, 26, 3—27 (Ibid. Σελ. 370).

²⁹⁸ См.: Василий (Кривошеин), архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов (949—1022). Париж, 1980. С. 197—218; Иларион (Алфеев), игумен. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. С. 378—391.

²⁹⁹ Ин. 1:18.

³⁰⁰ Ср.: Климент Александрийский. Строматы 5, 1; Григорий Нисский. Похвальное слово Стефану 1 (PG 46, 717 B); Василий Великий. Беседа на Псалом 48, 8 (PG 29, 449 C).

³⁰¹ Ис. 40:31.

³⁰² Григорий Палама. Триады 2, 3, 31 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκд. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Α'. Σελ. 565—566 = Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 218—219).

³⁰³ Суд. 13:13—18.

³⁰⁴ Григорий Палама. Триады 1, 3, 4 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκд. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Α'. Σελ. 413 = Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 62—63).

- ³⁰⁵ 2 Кор. 12:2.
- ³⁰⁶ Максим Исповедник. Главы богословские и домостроительные 1, 54 (PG 90, 1104 A); Книга недоуменных вопросов (PG 91, 1200 B).
- ³⁰⁷ Максим Исповедник. Книга недоуменных вопросов (PG 91, 1241 AC).
- ³⁰⁸ Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии 1, 1 (PG 3, 997 A) и др.
- ³⁰⁹ Григорий Палама. Триады 2, 3, 36—37 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκδ. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Α'. Σελ. 570—571 = Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 62—63).
- ³¹⁰ Иак. 1:17.
- ³¹¹ Григорий Богослов. Слово 40, 6, 18—19 (SC 358, 208).
- ³¹² Иоанн Златоуст. Письмо 1-е к Феодору (PG 47, 292).
- ³¹³ Источник цитаты неизвестен.
- ³¹⁴ Аналогически — в смысле сравнения, по аналогии, в переносном смысле (от греч. ἀναλογία — аналогия, сравнение); аналогически — в возводящем смысле (от ἀναγωγή — возведение, поднятие).
- ³¹⁵ Максим Исповедник. Книга недоуменных вопросов (PG 91, 1165 C).
- ³¹⁶ Духовно возводящем.
- ³¹⁷ Григорий Палама. Триады 2, 3, 20—23 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκδ. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Α'. Σελ. 557—558 = Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 209—211).
- ³¹⁸ Дионисий Ареопагит. О божественных именах 11, 6 (PG 3, 956 A).
- ³¹⁹ Там же 2, 11 (PG 3, 649 C).
- ³²⁰ Григорий Палама. Триады 1, 3, 22—24 (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐκδ. ἀπὸ Π. Χρήστου. Τόμος Α'. Σελ. 433—435 = Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 83—85).

Диакон ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ БОГОСЛОВИЯ

Не хотелось, чтобы в названии работы было усмотрено желание автора подстроить современные философские теории под живую традицию православного богословия или, более того, синтезировать новые концепции богословствования. Хотя уже существуют довольно яркие попытки (о них будет сказано далее) синтеза феноменологических идей с греческой патристической мыслью. Тем не менее, здесь имеет место лишь скромное желание присоединить свой голос к уже звучащим голосам в пользу того, что главной отличительной чертой святоотеческого богословия является, по выражению отца Георгия Флоровского, «его “экзистенциальный” характер <...> корни которого в твердом исповедании веры»¹. Это исповедание подразумевает готовность дать ответ «с кротостью и благоговением» (1 Пет. 3:15) любому вопрошающему здесь и сейчас. Такой ответ не имеет в виду использование отдельных утверждений Святых Отцов, вырванных из контекста той атмосферы, где они впервые прозвучали, или манипулирование цитатами из Священного Писания, а выявляет следование духу (φρόνησις) отцов. Флоровский пишет: «Не должны ли мы в нашей богословской мысли вновь обрести “дух отцов”? Для этого не надо говорить архаическим слогом, не надо принимать величавую позу: дух отцов следует обрести не в качестве почитаемой реликвии, но как экзистенциальный взгляд на мир, как особую духовную ориентацию»². Об аспектах этой особой ориентации, вербальном методе ее выражения и об упомянутых голосах современных богословов, использующих его, поговорим в настоящей работе, не претендуя, однако, на полноту изложения.

Объясняя прихожанам смысл такого жанра как притчи, митрополит Сурожский Антоний говорит, что Господь, поучая притчами, не старается навязать умственное понимание, а дает образ, чтобы люди восприняли из него то, что способны воспринять. И именно это, принятое «всем своим нутром, всем своим опытом жизни, всей чуткостью своего сердца, всей своей способностью

понимать и себя, и всех и вся»³ впоследствии естественным образом открывается при исповедании личной веры. Нельзя научиться жизни, не прожив ее. Так и вера человека проходит множество испытаний и искушений (ср. Иак. 1:2—4, 12), чтобы исповедание стало бытийным актом, исходящим из самых глубин личности человека и отражающим его подлинное рождение свыше (Ин. 3:3).

Термин *ὁμολογία* («исповедание, признание») имеет смысл единодушного, согласного утверждения. О каком согласии идет речь, кто с кем соглашается, и в чем предмет согласного утверждения? Не со всем можно соглашаться и не всякому духу верить, но нужно испытывать духов, как пишет апостол Иоанн в своем Первом послании (4:1). Человек, исповедуя свою веру во Христа, соглашается с Духом Божиим, Который открывает человеку божество Христа, пришедшего во плоти (ср. 1 Ин. 4:2—3). Этому критерию и должно следовать во всяком исповедании. Однако прежде всего Сам Господь готовит человека к исповеданию, научая его подобно тому, как Он учил апостолов, прежде чем Петр, отвечая за них, сказал: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16). Христово учение имеет бытийный характер и не опирается на отвлеченные, книжные понятия, не являясь учением в собственном смысле. То, что говорит Господь, поучая народ и учеников, есть призыв покаяться и измениться персонально в отношении к самому себе, своему ближнему, окружающему миру и, что самое важное, в отношении к Богу. Такое изменение не может быть внешним, но должно охватить все существо человеческой личности. Для научения этому Господь часто использует приточные образы и являет чудеса, чтобы Его призыв мог быть, говоря современным языком, *экзистенциально* понят и принят всяким человеком, желающим этого. Опыт проникновения в самую суть учения Господа не сравним ни с каким внешним знанием или мудростью и не может быть достигнут обычными, доступными человеку средствами, так как эта суть или средоточие Его учения есть Он Сам, хотящий быть узанным и принятым человеком. Вера во Христа, согласие с Ним и Его исповедание есть результат действия Пресвятой Троицы, когда Бог Отец открывает человеку божество Сына в Духе Святом, являя тем самым единство в любви Лиц Троицы и Их взаимопроникновение (*περιχώρησις*). Богооткровение актуализируется в человеке только при полном его согласии и желании принять Божию волю и приуготовить себя к этому через покаяние.

Когда мы говорим об учении Христа, о троичном богословии, об обожении человека или христианской антропологии, нельзя не обратить внимание на потребность в понятиях; описывающих ипостасное или персональное бытие. Специфика здесь заключается в том, что такие понятия не поддаются абстрактному определению. Как только мы попытаемся его дать, самая суть немедленно ускользает, и мы сколько угодно можем рассуждать или спорить о терминах, определениях и словах, не замечая, что отстоим от сути безнадежно далеко. С другой стороны, иногда одно сказанное слово, полунамек или просто молчание о непостижимых разумом предметах дают большее представление о реальности *присутствия* другой личности, которое может быть невидимо или неявно⁴. Говоря об опыте божественного *присутствия*, нужно осознавать, что именно здесь прежде всего не обойтись без особых понятий и представлений, в которых, может быть, не нуждаются те, кто уже удостоился опытно познать это *присутствие*, но для многих это необходимо⁵. И Церковь дает возможность и право узнать это через особую атмосферу богослужения, где все направлено на то, чтобы указать человеку на сущность происходящего. А сущность богослужения раскрывается именно в «глубоком ощущении реального *присутствия* Бога в человеке и человека в Боге»⁶.

Возможно ли вербальное описание феномена *присутствия* и его исследование? Первые внутренние подходы к этому вопросу мы находим в произведениях датского философа Серена Кьеркегора: «Есть вещь, не поддающаяся мышлению, и это — существование, — пишет Кьеркегор. — Любовь означает открытую экзистенцию или то, что составляет целое жизни, саму жизнь как синтез бесконечного и конечного... Но что такое экзистенция? То самое дитя, плод бесконечного и конечного, вечного и временного, и потому постоянно к чему-то устремленный»⁷. Одна из основных мыслей Кьеркегора прозвучала в его словах о том, что «у Иова <...> который, сидя на пепле и скребя черепками струпья на своем теле, бросает беглые замечания и намеки <...> истина выразится убедительней, чем в греческом симпозионе»⁸. Противопоставление Иова Гегелю и Платону, то есть всей древней и новой философии, являясь заветной мыслью Кьеркегора, породило то, что он назвал экзистенциальной философией. Эта новая философия, по его мысли, должна придти на смену философии умозрительной или спекулятивной, оторвавшей человеческую мысль от корней бытия⁹.

Не следует, однако, считать экзистенциальную философию, оформившуюся в XIX веке, абсолютно лишенной античных кор-

ней. Хайдеггер, говоря, что учение Гераклита о Логосе является предтечей иоанновского Пролога, находит во фрагментах *Περὶ φύσεως* у Гераклита вполне созвучные самому себе мысли: «Λόγος есть постоянное собрание, стоящая в себе собранность сущего, то есть бытие. Поэтому в 1-м фрагменте *κατὰ τὸν λόγον* значит то же самое, что и *κατὰ φύσιν*. Φύσις и λόγος суть одно и то же»¹⁰. Подобную же мысль Хайдеггер фиксирует в 3-м фрагменте *Περὶ φύσεως* у Парменида: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι* (ибо мышление и бытие — одно и то же). «*Νοεῖν* понимают как мышление, — пишет Хайдеггер, — и именно в смысле деятельности субъекта. Мышление субъекта определяет, чем является бытие. Бытие есть не что иное, как мыслимое в мышлении. И так как мышление остается субъективной деятельностью, а мышление и бытие, согласно Пармениду, суть одно и то же, то все становится субъективным. Не существует ничего в себе сущего»¹¹. Говоря о Логосе как собрании, Хайдеггер имеет в виду, что люди, хотя и имеют дело с бытием, но оно остается чужим для них, поскольку каждый имеет что-то свое, самое близкое ему и доступное. Кто-то привязан к одному, кто-то к другому, у каждого свой собственный смысл (*eigen-sinn*). «Для своемыслящих жизнь есть только жизнь, смерть для них есть смерть и только. Но ведь бытие жизни есть одновременно и смерть. Все, что вступает в жизнь, вместе с нею начинает тут же умирать, продвигаться к своей смерти <...> Λόγος есть то, в чем люди продолжены и от чего они все же отошли, став в *присутствии* (Курсив мой. — Г. З.) отсутствующими и тем самым — ὁξύνετοι, не-собирающими (*nicht-be-greifenden*)»¹². Во «Введении в метафизику» можно проследить, как Хайдеггер, глубочайшим образом вживаясь в тексты и терминологию греческих философов, дает им новое звучание, часто переосмысливая давно устоявшиеся переводы, из которых трудно понять истину исходных греческих положений¹³.

Для современности экзистенциализм стал важнейшим понятием, повернувшим учение о человеке и все, связанное с этим учением, вглубь самого человека, его фундаментальной онтологии или «свойственной природе человека» метафизики¹⁴. В «Критике чистого разума» Кант решительно отличал в процессе познания познаваемое существо (*essentia*) или природу объективного мира, полагаемую нашим умом и потому субъективную, от его независимого существования (*existentia*). *Познаваемый* предмет есть только наше представление и полностью определяется познающим умом, не имея ничего, что не принадлежало бы субъекту;

но в предмете как *существующем* есть независимый элемент или некоторый показатель его, факт чувственного восприятия (причем не в смысле содержания ощущений, которое субъективно, а в смысле их происхождения), которое определяется чем-то для нас совершенно неизвестным и умственно непознаваемым¹⁵. Необходимо также отличать традиционный термин *existentia*, равносильный *наличности*, от его определения как *присутствия*, выражающего не *что* сущего, как стол, стул, но его бытие¹⁶. Для характеристики бытия, осознающего себя, в отличие от бытия в широком смысле (*sein*), Хайдеггер использует понятие здесь-бытия (*dasein*)¹⁷. Чертами *присутствия* (*dasein*) являются, во-первых, приоритет *existentia*, которое предшествует разделению мысли от ее предмета, перед *essentia* (*что-бытием* по Хайдеггеру), а, во-вторых, свойство *всегда-моего*, то есть личностность¹⁸. Таким образом, сущее связано с личностным бытием человека, или потоком его бытия, не сводимым ни к каким внешним формам, возникающим в уме по разделению мысли от ее предмета.

Богословское осмысление экзистенциального подхода возможно¹⁹, во-первых, как мы уже говорили потому, что *присутствие* — это наиболее адекватное выражение для обозначения божественной реальности, а во-вторых, поскольку Бог обнаруживает Себя в энергиях, восприятие которых возможно человеку в его истинном онтологическом бытии, свободном от искажений падшего естества, поставивших мысль человека вне своего главного Предмета — Творца. Поэтому аскетическое хранение от помыслов, разделяющих тварь от Творца, и восхождение к чистой молитве как бытийному со-пребыванию с Богом, и есть те экзистенциальные факторы обожения, о чем преподобный Силуан написал: «Господь дает душе разум познавать Его пришествие... Опытом это познается; а кто не имеет опыта, того враги легко обманывают»²⁰. Предпосылки обожения заложены в самой природе человека сообщением ему от Духа Божия божественного дыхания, а осуществляются они личными усилиями человека, ибо «подобие Божие в человеке есть свободное осуществление человеком своего образа»²¹. При этом истинным опытом обожения является опыт, превосходящий всякие чувственные привязанности, «изгоняющий ум из тварного бытия сущих, укрепляющий и как бы побуждающий к непреложности <...> ведение нашего естества»²².

Конечно, этот опыт дается великим подвигом самоотречения, молитвы и стяжания Духа. Но о возможности такого опыта во всякое время, а не только когда-то в прошлом, говорит преподоб-

ный Симеон Новый Богослов. Он обличает своего оппонента, противившегося такой возможности в его время, словами: «Пусть, впрочем, ты не таков; но Богу хотящу, есть другие многие, которых ты не знаешь»²³. О самом преподобном свидетельствует его ученик Никита Стифат: «Пока блаженный старец был еще жив, он день и ночь описывал, вопреки своему желанию, то таинственное, что божественный Дух доставлял его уму, ибо совершенно не было ему покоя от дышащего в нем и возбуждающего его Духа до тех пор, пока не изложит *письменно* (Курсив мой. — Г. З.) Его слова и свои внутренние переживания»²⁴. Отметим, что письменного отображения требовали именно Дух и переживания преподобного Симеона, то есть потребность богословского творчества определяется самим бытием и внутренним опытом человека. Конечно, прежде всего подлинное богословие иницируется Самим животворящим Духом²⁵, и плодом его не может стать нечто, привязанное к букве или чему-либо внешнему, не происходящему от Духа (ср.: 2 Кор. 3:6, 7; Рим. 2:29; 7:6). Отметим еще одну важную для нас мысль преподобного Симеона, говорившего об опыте единения с Богом. «Слепой по отношению к Единому совершенно слеп ко всем, а <...> видящий во Едином видит и самого себя, и всех, и все вообще, и, будучи скрытым в себе, ничего из всего не видит»²⁶. В нашем контексте можно сказать, что здесь прямо сказано об экзистенциальном образе познания Бога, и только через это — себя и всего мира. Экзистенция Божества — это Его бытие, предшествующее всякому рассуждению или помышлению о Нем и, потому независящее от наших представлений, это — Его *присутствие*, самость и личностность. Познание же себя и окружающей действительности актуально и реально настолько, насколько бытие человека открыто экзистенции Божества и соучаствует в ней собственной экзистенцией. Возможность такого участия открывается человеку в церковных таинствах и опыте обожения, не только возможным, но и необходимым. Об этом свидетельствует учение святителя Григория Паламы, догматически закрепленное Церковью на Константинопольских соборах XIV века.

Не занимаясь специально разработкой богословского экзистенциального подхода, отец Иоанн Мейендорф в историческом контексте видит, что триумф философии Варлаама Калабрийца мог бы повести Восточную Церковь по тому же пути, по которому номинализм Оккама повел Запад, если бы Палама не противопоставил этой философии христианский экзистенциализм, утверждая бытийное откровение непознаваемого Бога в Его

свободных действиях²⁷. Святитель Григорий, многократно предупреждая братию и своих духовных чад о естественных границах внешнего знания и человеческой мудрости, основывается на различении божественной сущности и нетварных энергий и возводит нас к свидетельству опыта обожения и ипостасного Света. Он утверждает, что видение святыми Бога — совершенная реальность, а познание Бога не означает, что познающий субъект является внешним по отношению к познаваемому объекту, но это познание и есть экзистенциальное соединение в Нетварном свете. Палама исходит из того, что божественная экзистенция стала достижима в христианском опыте²⁸ и церковных таинствах²⁹. Говоря строго, адекватное понятие экзистенции, как таковое, становится возможным сугубо в богословском контексте и именно для паламитской триады *сущность—ипостась—энергия*. Конечно, спекуляции внутри философских структур могут опираться на совершенно иной понятийный аппарат, которым нельзя пользоваться в богословии без критического анализа. Но будет неразумно отвергнуть и то, что может оказаться полезным для осмысления опыта богопознания (ср.: 1 Фес. 5:21).

Можно продолжить раскрытие экзистенциальных аспектов святоотеческого богословия, обращаясь к трудам преподобных Максима Исповедника³⁰, Иоанна Лествичника³¹, Ефрема Сирина³², Исаака Сирина, а также Великих Каппадокийцев, священномученика Ириния Лионского и корпусу Ареопагитиков³³, и привести другие многочисленные подтверждения опытного, бытийного характера богословия отцов. Можно увидеть подобный характер Евангелия, благовестие которого состоит не из букв, слов и идей³⁴, но несет опыт Царствия Божия, которое, по словам Спасителя, «внутри вас есть» (Лк. 17:21). Деяния апостолов и послания апостола Павла проникнуты горением опытной веры, зажженной в нем особым образом при личной встрече с Воскресшим Христом и впоследствии сопровождаемой многими откровениями. Однако, ограничившись уже сказанным, перейдем к краткому вербальному рассмотрению аспектов экзистенциального метода, важных для богословия.

В продолжение истории богословие и философия в отношении друг к другу переходили от любви к ненависти и обратно. И если во внутрицерковном общении богослов выражает себя, основываясь на вере и откровении, на Священном Писании и Предании Церкви, то когда он хочет выразить свои взгляды и дать свидетельство для внешнего мира, необходимо уметь объясниться на языке современной культуры. Тогда он не обойдется

без философии, отражающей тенденции общественной мысли его времени. По мнению современного теолога и священника епископальной церкви Джона Маккуори, в наше время экзистенциализм де-факто стал наиболее влиятельным философским методом у богословов. Прежде всего, конечно, он имеет в виду протестантских теологов, таких как Барт, Бультман, Тиллих, Отт и Эбелинг и других³⁵. Конечно, как считают многие из них, на тезисах экзистенциальной философии нельзя строить богословскую систему, но некоторые ее положения обращают наше внимание на важные аспекты бытия. Главным образом это то, что вера не учит нас, нельзя ее и выучить, так как она — за пределами всякой логики. В акте веры человек познает существование Бога и бытие самого себя. Только в вере я познаю, что существую реально, а не пребываю запутанным в паутине понятий. Вера стоит на границе познания, и понятие экзистенции помогает осознать это, перешагнув гегелевские категории. Экзистенция выявляется в акте веры, находящейся в пересечении вертикальной линии божественной экзистенции и горизонтальной линии нашей жизни³⁶. Один из классиков современной протестантской теологии Карл Барт, развивавший идеи Кьеркегора, пишет: «Когда мы произносим имя Иисуса Христа, то говорим не о какой-то идее. Имя Иисуса Христа — это не прозрачная оболочка, сквозь которую мы созерцаем нечто более возвышенное. Платонизму здесь нет места! Дело в самом этом имени и в этом звании, дело в этой личности. Речь не идет о какой-то <...> “случайной исторической действительности” <...> Имя Иисус Христос не служит обозначением какого-либо *результата человеческой истории* <...> Здесь история обрела свое *исполнение*. Но в истине, которая с точки зрения всех результатов истории является совершенно новой <...>»³⁷. С этими и некоторыми другими высказываниями современной протестантской теологии нельзя не согласиться, конечно, отдавая отчет в глубоком различии наших традиций. Впрочем, сама протестантская теология является столь пестрой изнутри, что можно найти сколь угодно сильно различающиеся точки зрения по любому вопросу, в том числе и по поводу экзистенциализма³⁸.

Первым очевидным местом соприкосновения богословия и экзистенциализма является учение о человеке. Здесь богословы могут найти как модели бытия (экзистенции), так и языковые ресурсы для выражения структур экзистенции. Конечно, кардинальная замена библейских и святоотеческих понятий и отношений на «улучшенные» экзистенциальные, предлагаемая Маккуо-

ри³⁹, для православного богословия неприемлема. Он пишет, что в Библии и традиционном христианском богословии учение о человеке замутнено устаревшей квазимифологической терминологией: в Ветхом Завете, например, мы читаем, что человек сотворен из праха земного, а апостол Павел использует такие невразумительные термины, как «плоть», «дух», «сердце» и тому подобное. Экзистенциализм, по мнению Маккуори, для библейского понимания концепции человека обеспечивает не только подходящую терминологию, но и более широкие принципы интерпретации и систематизации. Он приводит примеры «демифологизации» Бульмана и «новой герменевтики» Эбелинга как систематического применения экзистенциальной интерпретации для многих новозаветных тем и первохристианских образов. Однако сама постановка задачи Бульманом возникает из-за реальной утраты *новозаветной экзистенции*, поскольку заявленные им противоречия Нового Завета и непонятность терминологии не являются преткновением для святоотеческой традиции, которая в Православии никогда не прерывалась, и согласно которой нет никаких противоречий ни между кенозисом Христа и Его чудесами, ни между Его девственным зачатием и предвечным рождением, ни между представлением Его как Мессии и как Второго Адама и т.д.⁴⁰ Однако не нужно пренебрегать возможностями метода из-за некорректности подобных постановок, вытекающих из экзистенциального различия христианских традиций, не укорененных в Священном Предании, что, впрочем, не мешает, выявлению экзистенциального же единства, если это возможно.

Несмотря на явно эссенциальный характер томизма, в римокатолической традиции также имеются попытки (Маритен, Жильсон, Масколл⁴¹, Ранер⁴²) изложения томистского экзистенциализма. Жак Маритен, будучи во всем последовательным эссенциалистом и приверженцем томистской схоластики, яростно противился зарождающейся философии экзистенциализма и ее влиянию на богословие. Однако и он не избежал попытки использования экзистенциальной методики, если ее можно так назвать, для неотомистского учения о бытии. Воспевая Фому Аквинского как апостола современности, он пишет: «Именно святой Фома — и в этом его самое непосредственное благодеяние — возвращает разум к его объекту, ориентирует его на цель, возвращает его в лоно собственной природы. Он говорит ему, что он создан для бытия <...> Мышление находит себя, находя свой объект; оно все приводит к бытию»⁴³. Однако для нашего исследования наиболее

интересной является оригинальная версия томизма Этьена Жильсона, предназначенная для восприятия широкой аудиторией начала века.

В томистском учении *субстанция* — это конкретная онтологическая единица, взятая в трех аспектах: сама по себе, в способности быть определенной и в определенности. Сущностью является субстанция, взятая в аспекте своей определенности, поэтому субстанцию иногда определяют как «сущее через себя»⁴⁴, что, впрочем, не означает ее беспричинность. Всякая субстанция имеет причину, а Бог, существующий беспричинно, не является субстанцией. У субстанции могут быть дополнительные определения — *акциденции*, которые не имеют особого существования помимо субстанций, поэтому не принимаются во внимание при рассмотрении сути бытия вещей. *Формой* в томизме называется тот элемент реальности, благодаря которому она доступна познанию в понятиях, а *материя* — отличный от формы элемент, благодаря которому имеется видовое различие субстанций. *Форма* представляет собой то, благодаря чему субстанция такова, как она есть, а *материя* вне субстанции просто не существует. В области конечных вещей существуют только субстанции, каждая из которых, будучи соединением материи и формы, представляет собой нечто *сущее* (*ens*), обладающее видовой определенностью. Жильсон, отталкиваясь от традиционного вопроса томизма: «Почему *сущее* таково, как оно есть?», — идет дальше по пути экзистенциального подхода и задается вопросом: «В силу чего *сущее* вообще есть?» Если *форма* и *материя*, не имея самостоятельного существования, существуют только как соединение — *сущее*, то неясно, каким образом это соединение порождает актуальное существование, как возникает бытие из небытия⁴⁵.

Жильсон называет онтологию *эссенциальной*, если понятие субстанции тождественно понятию сущего, и *экзистенциальной*, когда сущее определяется как функция существования, а сам акт существования (*esse*) ставится над *формой*⁴⁶. Следовательно, именно *esse* делает субстанцию *сущим* (*ens*). Таким образом, в конкретной субстанции как объекте чувственного опыта присутствуют два метафизических единства: формы и материи, с одной стороны, субстанции и акта существования, которое определяет субстанцию как *сущее*, с другой. Именно этот аспект Жильсон выделяет особо и считает, что он занимает центральное место в томизме. И далее он развивает представление об онтологии Фомы Аквинского, сконцентрированное вокруг второго единства — сущности и акта существования (*esse*) или просто существова-

ния (existence), реальность которого приводит нас к проблеме *причины* конечных существований, то есть Бога⁴⁷.

Рассматривая некоторые попытки вписать экзистенциальный подход в неотомистские схемы, нельзя не заметить, во-первых, изрядную рассогласованность разных авторов по близким вопросам (ср. подходы Маритена и Жильсона), а во-вторых, что самое главное, отсутствие указания на личностный характер как главную характеристику *экзистенции* (существования)⁴⁸. Напротив, это совершенно не свойственно для Православия, где с наибольшей ясностью раскрывается бытийный, персональный характер богословия, и где также есть систематические экзистенциально-богословские труды. К таким трудам, например, относится книга Христоса Яннараса «Личность и Эрос» (1982), представляющая переработанное издание его докторской диссертации «Онтологическое содержание богословского понятия личности», защищенной в Салоницком университете в 1970 году. По характеру и подходу, несомненно, можно считать экзистенциальным богословие митрополита Антония Сурожского, архимандрита Софрония (Сахарова)⁴⁹, митрополита Амфилохия (Радовича) многих других современных православных богословов. Изучение патристических текстов исихазма, в том числе многолетнее изучение трудов святителя Григория Паламы, общение с монахами Святой горы, обширный пастырский опыт — все это привело митрополита Иерофея (Влахоса) к мысли о том, что православное богословие может помочь в исцелении современного беспокойного человека, взволнованного множеством внутренних экзистенциальных проблем. Так, им была написана книга под названием «Православная психотерапия», раскрывающая святоотеческий опыт исихазма, в том числе по свидетельствам архимандрита Софрония (Сахарова) и опыт современного неопаламизма⁵⁰.

Важно видеть, что экзистенциализм — это не гуманизм, вопреки утверждению Сартра, и его применение в богословии не ведет к сужению христианства до гуманистической этики. Хотя этот метод богословствования действительно основан на человеческой стороне веры и описывает бытие христианина в мире. Однако богослов-экзистенциалист верит, что при онтологическом анализе экзистенции человека открывается опыт описания Богообщения. По-настоящему, экзистенциализм не занимается томистскими «доказательствами» бытия Бога, но рассматривает человеческое бытие до его истинных пределов, достигаемых верой. Позитивный пример православного экзистенциального подхода мы находим у Христоса Яннараса в его богословии личности.

Приведем изложение основной идеи упомянутой выше работы профессора Яннараса, ссылаясь с известными оговорками на рецензию Роана Уильямса, англиканского епископа и авторитетного богослова⁵¹, который находит здесь синтез Хайдеггера и Паламы⁵². Прежде всего Яннарас отмечает такой смысл греческого термина *πρόσωπον* («личность»), как существование личности в отношении к кому-то (или, точнее, *πρός* — «в соответствии с кем-либо»). «Мы знаем бытие как присутствие (*παρουσία*), а не как сущность (*οὐσία*)», — пишет он. И поскольку мы не можем знать *бытие-в-себе* непосредственно, как таковое, то познавательный процесс есть ориентация личности в отношении других, которые, в свою очередь, могут быть обращены навстречу. Такая открытость, эк-статичность (по Хайдеггеру) личностей, их соотношенность или несоотношенность друг ко другу и в отношении прочих вещей, определяет личностность, или *горизонт* (от греч. глагола *ὀρίζω* — определять, обуславливать), в котором все сущее выявляет себя, и который носит универсальный характер. Личность не есть часть человеческой природы; она проявляет природу, она — «онтологический отправной пункт» для понимания природы, при этом не являющийся *источником* существования (в смысле Сартра). Следовательно, Бог для нас неотделим от Его творческих энергий, через которые устанавливается пространство общения между Ним Самим и Его творением. И мы не можем понимать Его как Первопричину, отличную от Его действий.

Другим следствием такого представления о личности будет то, что должно быть отвергнуто любое представление об образе Божиим, связывающее его с какой либо частью человека, так как личность — это единство, а не синтез компонент, и тело человека — это способ (*τρόπος*) его бытия, манифестация энергий его природы во внешнем мире. Человек может знать о Боге в *отсутствии* через Его творение (ср. Рим. 1:20) (как можно знать об отсутствующем художнике через его работы); либо, веруя, он может знать Христа через Его личное присутствие в Церкви. Вне Церкви личностное знание о Боге всегда болезненно и трагично, потому что переживается Его *отсутствие*, хотя многое вокруг свидетельствует об Отсутствующем. Постоянная неудача в стремлении достичь подлинного личного отношения с Богом выявляет ограниченный характер чисто индивидуального, «атомарного» существования. И тогда смерть как финальное восстание личности против этого является (по Хайдеггеру) феноменом жизни и апофатическим определением личности.

Яннарас говорит о Личности Логоса как Того, для Кого все присутствует, и Кто Сам присутствует во всем (как художник в своем произведении), причем Его подлинное *присутствие* свершается по ту сторону ограниченности, тления и смерти. Реальность этого переживается в церковных таинствах, когда можно говорить о *литургическом времени*, соединяющем прошлое, настоящее и будущее и прообразующем вечность как меру совершенного личностного общения Пресвятой Троицы. Таким образом, посредством Логоса утверждается реальность всех вещей в их отношении к Личности Бога, подобно и для всякой личности вещи проявляются, будучи поставленными в отношение к ней. «Выразительная энергия» человеческого слова указывает на Логоса как на партнера «диа-логического» отношения, встречи двух личностей через их взаимное со-участие (*κοινωνία*) друг в друге.

Однако способность такого отношения не реализуется по необходимости, так как падший человек пребывает в состоянии «атомарного» самосознания и с другим подобным самосознанием связан только через объективную реальность мира, не зависящую от них. Здесь возможность универсального бытия-как-отношения отрицается, а вместо этого то, что существует, противопоставляется возможному Ничто (по Сартру). А существуют только индивидуумы, пребывающие на расстоянии (*ἀπόστασις*) от целого и во взаимном *отсутствии*. Однако начало падения коренится в свободном решении личности отрицать саму свободу, подчиняя себя природе. И здесь, предполагая наличие у личности сознания неудачи и собственного бессилия, можно считать Ничто как личный опыт отсутствия отношения. Тогда возникает онтологическая необходимость в универсальной Личности — человек начинает слышать божественный призыв, приглашение вступить в отношение. В этом призыве, в исхождении личной энергии Бога осуществляется общение с Ним как способ Его бытия. Ибо Бог не погружен в личное бытие, но осуществляет полноту личного бытия-в-общении вне замкнутых единичности или дуальности, но как Троица. А в нашем отношении к Богу, в ответе на Его призыв мы познаем троичность и кенотичность Его энергии, так как каждое Лицо Троицы свидетельствует о Других через взаимоприсутствие (*πериχώρησις*)⁵³. И, таким образом, опыт Ничто оказывается утверждением не только человеческой свободы, но и реальности личного Бога. Сошествие Христа во ад, по словам Яннараса, это «преображение Ничто, бездны человеческого падения, — в торжество любви и благоволения»⁵⁴.

Как можно оценить личностность или полноту личностного бытия? Бог не становится личностным, как мы, Он есть Сама полнота личностного существования, поэтому о Нем нельзя говорить в этических категориях, поскольку это предполагает падение. А мораль, самым тесным образом связанная с бытием, имеет онтологический характер и, понятая в собственном смысле, является мерой полноты личностного существования⁵⁵. Причем, как отмечает Яннарас, то, что мы обычно называем «личностью» или «личностным», скорее соответствует индивидууму. А понятие индивидуума показывает скорее отказ от особенностей личности, так как это — попытка описать человеческое бытие с помощью объективных особенностей, вообще свойственных природе человека, и их количественных сравнений и аналогий. Когда же нужно определить личность, то обыкновенно мы составляем набор индивидуальных свойств и естественных характеристик, которые ни в коем случае не являются «личностными» в смысле уникальности и неповторимости бытия. Персональные особенности открываются и становятся известными только в непосредственном общении личностей и только через участие в Первопричине персонального бытия, любовь и животворящая сила Которой выделяет личность из общей природы. И знание этих особенностей становится неизменно более полным, поскольку общение достигает своей полноты в любви. Любовь — единственный и величайший путь к познанию личности, потому что она заключается в принятии другой личности в целом, как она есть, во всей полноте ее уникальности⁵⁶.

Персональные особенности составляют образ Божий в человеке. Именно персональное бытие является способом бытия, который разделяют Бог и человек. Однако, как пишет отец Софроний (Сахаров), «персона-ипостась в божественном бытии не может быть лимитативным принципом»⁵⁷. Ипостасность Бога не поддается какому-либо определению, потому что находится за пределами всего, что имеет дефиницию. Непознаваемая рационально, ипостасность Бога раскрывается человеку Самим Богом (см., напр., Мф. 11:27, Лк. 10:22, Ин. 17:26). Однако и тварная персона не поддается определению, она неуловима для научной формы познания, «она, подобно Богу, непознаваема до конца извне, если не открывается сама другой персоне»⁵⁸.

«Откровение — *“Аз есмь сущий”* (“Бытие — это Я”) показывает, — пишет отец Софроний, — что ипостасное измерение в Божестве имеет основоположное значение. Принцип персоны в Боге не есть отвлеченное понятие, но сущностная реальность,

обладающая Своей природой и энергией жизни <...> В божественном бытии нет ничего, что было бы внеипостасным принципом. Неисследима глубина тайны Божественных Персон. Их самоопределение в вечности является безначальным фактом: не было такого момента, когда Отец не имел бы Сына и не изводил бы Святого Духа. Начало всему — Отец, Который в предвечном рождении Сына сообщает Ему всю полноту Своей природы, сущности. То же и в исхождении Святого Духа. Откуда утверждение, что Сын и Святой Дух совершенно равны Отцу»⁵⁹.

Характер троичного бытия впечатлевается и на бытии человека. В православном богословии мы рассматриваем человека как образ Божий, а не Бога как образ человека, возведенный в абсолют. Откровение личного Бога в истории открывает нам правду о человеке, его характере и степени его падения. Ни в одной философской или богословской системе так ярко не открывается персональный, экзистенциальный характер христианского богословия, как в Православии, нигде более так ясно не просматривается личностный характер отношений человека с Богом и человека с человеком. Поэтому призыв отца Георгия Флоровского следовать «духу отцов» непосредственно означает то, что нужно вновь и вновь осознавать ту личную ответственность, которую определяет наше бытие, не обусловленное никакими внешними факторами, но восходящее к *экзистенции* Бога.

В заключение следует сказать, что если принять две параллельные модели «персоналистской онтологии», направленные против статического эссенциализма и характерные для богословия Владимира Николаевича Лосского: халкидонскую схему *природа-личность* и паламитское различение *сущность-энергии*, то наиболее удачный синтез, когда безличная *сущность* не противопоставляется личностным *энергиям*, осуществил Христос Яннарас. В его экзистенциальной богословской модели ясно различаются *природа, личность* и *действие*, но при этом сохранена и их тесная взаимосвязь. Однако не вполне четко различимы виды отношений: внутритроичные, ипостасные и энергийные, подобно тому, как это сделано у Лосского в его блестящей теории искупления, где природа восстанавливается во Христе с личностной реализацией этого в Духе Святом, и для будущего исследования представляет интерес разработка пневматологии подобной экзистенциальной богословской системы.

Примечания

- ¹ Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 380—381.
- ² Там же. С. 385.
- ³ Митрополит Антоний Сурожский. О слышании и делании. М., 1999. С. 166.
- ⁴ Например присутствие личности автора в его творении.
- ⁵ Преподобный Силуан Афонский, избегая делить людей на врагов веры и ее друзей, говорил лишь о познавших Бога и не познавших Его. См.: *Архимандрит Софроний (Сахаров)*. Старец Силуан. Жизнь и поучения. М., 1991. С. 106.
- ⁶ Митрополит Амфилохий (Радович). Литургия и подвижничество. В сб.: «Отцы, матери, дети. Православное воспитание и современный мир». М., 2001. С. 97.
- ⁷ С. Керкегор. Повторение. М., 1997. С. 149.
- ⁸ Цит. по: Лев Шестов. Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 29.
- ⁹ Образно этот разрыв выражен в блестящем афоризме Керкегора: «Философские учения о жизни зачастую так же обманывают, как вывески с надписью «Стирка белья» на толкучке. Вздумай кто явиться сюда с бельем, он будет сильно разочарован — вывеска выставлена для продажи». (Цит. по: С. Керкегор. Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону, 1998. С. 30.)
- ¹⁰ М. Хайдеггер. Введение в метафизику. СПб, 1998. С. 208.
- ¹¹ Там же. С. 214.
- ¹² Там же. С. 208—209.
- ¹³ Там же. С. 214—216.
- ¹⁴ М. Хайдеггер. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 1.
- ¹⁵ См. предисловие В. С. Соловьева к кн.: *И. Кант*. Критика чистого разума. Минск, 1998. С. 23—25.
- ¹⁶ М. Хайдеггер. Бытие и время. М., 1997. С. 42.
- ¹⁷ Об этом см., напр.: J. Macquarrie. Heidegger and Christianity. NY, 1994. P. 18 ff.
- ¹⁸ Там же. С. 42—43.
- ¹⁹ Здесь уместно привести слова архимандрита Софрония (Сахарова): «Если возможно говорить, как говорят многие современные философы, что наше чувственное восприятие какой-либо вещи (объекта) не есть только субъективный психический акт, отдельный от объективного бытия самой вещи, но есть сама та вещь, своим реальным действием входящая в наше сознание, чем устанавливается общение в бытии, то тем более должно сказать об общности бытия там, где действует единая, всепроницающая Божественная благодать Святого Духа — Всезиждителя». Цит. по кн.: *Архимандрит Софроний*. Старец Силуан. С. 113.

²⁰ Там же. С. 183.

²¹ *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология святителя Григория Паламы. М., 1996. С. 289.

²² *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. II. М., 1993. С. 107.

²³ *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Творения. Т. II. М., 1993. С. 476.

²⁴ Цит. по: *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Прииди, Свет истинный. Избранные гимны. СПб, 2000. С. 40.

²⁵ «Преподобный Симеон, — пишет о. Иоанн Мейендорф, — настаивает на «внезапности» или «нечаянности» такого опыта. <...> Вспоминая собственное обращение, он не упускает случая лишний раз подчеркнуть, что не создавал, Кто вытаскивал его из «грязи» мира сего, дабы показать ему, наконец, красоту Царства». Цит. по кн.: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 135.

²⁶ Цит. по: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов (949—1022). Н. Новгород, 1996. С. 219.

²⁷ *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб, 1997. С. 284, 323.

²⁸ *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 312—314.

²⁹ Вопреки сектантскому «опыту» мессалиан, которым «опытные переживания» были нужны для противопоставлению сакраментальному устройству Церкви и церковным таинствам. См.: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Византийское богословие. С. 135.

³⁰ Ларс Тунберг, один из наиболее значительных современных исследователей прп. Максима, пишет об этом в своей книге: *Lars Thunberg. Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*. NY, 1985. P. 106—108.

³¹ Высшая степень чистоты есть начало богословия — говорит преп. Иоанн (*Scala Paradisi*, ступень 30).

³² См., напр., недавно переведенный гимн 36 из *Нисибийских песнопений* прп. Ефрема Сирина, где звучит рефрен: «Благословен победивший меня и воскресивший мертвых во славу Свою», произносимый от лица смерти, благословляющей Христа за победу над ней. Этот удивительный святоотеческий образ раскрывает «бытие» смерти, побеждавшей все, пока Христос не сошел во ад, когда и сама смерть, раскаявшись, была научена исповедовать, что Он — Бог и Человек. См.: *Игумен Иларион (Алфеев)*. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб, 2001. С. 395—404.

³³ Подробнее об этом см.: *Диакон Георгий Завершинский*. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова). Альфа и Омега, №3 (21), 1999. С. 167—180.

³⁴ Ср.: *Протоиерей Михаил Дронов*. Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века. Альфа и Омега, №4 (18), 1998.

³⁵ John Macquarrie. Existentialism. An introduction, guide and assessment. NY, 1972. С. 270.

³⁶ Й. Л. Громадка. Перелом в протестантской теологии. М., 1993. С. 84—86.

³⁷ К. Барт. Очерк догматики. СПб, 1997. С. 113—114.

³⁸ Например, теология Барта и историческая демифологизация Бульмана. Ср.: Р. Бульман. Иисус. — Путь, №2, 1992.

³⁹ Об этом см.: John Macquarrie. Existentialism. In: An introduction, guide and assessment. NY, 1972. С. 272.

⁴⁰ Об этих и других бульмановских «противоречиях» см. текст его работы «Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия». Вопросы философии, №11, 1992. С. 92—95.

⁴¹ Р. Уильямс. Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса. В сб. «Соборность». М., 1998.

⁴² Например, о. Иоанн Мейендорф находит интересные параллели постхалкидонского византийского богословия с современными христологическими концепциями в лице Карла Ранера, писавшего, что человеческое бытие — это реальность, абсолютно открытая к тому, что свыше, реальность, достигающая своего высочайшего совершенства, реализации величайшей возможности жизни человека, когда через нее Логос делается реально существующим в мире. См.: John Meyendorff. Christ in Eastern Christian Thought. NY, 1987. С. 211.

⁴³ Ж. Маритен. Знание и мудрость. М., 1999. С. 225.

⁴⁴ Э. Жильсон. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 1999. С. 150.

⁴⁵ Там же. С. 153.

⁴⁶ Здесь Жильсон, подтверждая свою мысль, приводит цитату Фомы Аквинского из «Суммы против язычников» (Cont. Gent., II, 54), где, однако, совершенно не говорится о том, что бытие стоит над формой. — Там же. С. 153.

⁴⁷ Там же. С. 156. Здесь, как видим, Жильсон рассуждает вполне в духе традиционного томизма, озадаченного поисками доказательств существования Бога.

⁴⁸ Лосский считает, что именно «догмат филиокве вводит бога философов и ученых в лоно Бога Живого и замещает им «Бога сокрытого, который мрак соделал покровом Своим» (Deus absconditus, qui posuit tenebras latibulum suum). Непостижимая сущность Отца, Сына и Духа Святого получает положительные определения. Она становится объектом «естественного богословия»<...>. Учебники богословия будут начинать с доказательств существования Бога, чтобы затем, исходя из сущностной Его простоты, найти способ наделить эту наиабсолютно простую сущность разного рода совершенствами, позаимствованными из тварного мира». Цит. по: В. Н. Лосский. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 367.

⁴⁹ См.: Диакон Георгий Завершинский. Указ. соч.

⁵⁰ Hierotheos, Metropolitan of Nafpaktos. Saint Gregory Palamas as a

Hagiorite. Trans. by Esther Williams, 1997.

⁵¹ Р. Уильямс. Указ. соч. С.172—177.

⁵² Об этом см. также наш перевод статьи Роана Уильямса «Философские основы паламизма». Церковь и время, №2 (15), 2001.

⁵³ Ср. Диакон Георгий Завершинский. Указ. соч. С. 176—179.

⁵⁴ Цит. по: Р. Уильямс. Указ. соч. С. 176.

⁵⁵ Персональный, экклезиологический, литургический, исторический, мистический и другие аспекты морали как измерения полноты персонального бытия подробно раскрываются в книге: *Yannaras Christos. The Freedom of Morality*. Trans. from the Greek by Elizabeth Briere with a foreword by bishop Kallistos of Diokleia. NY, 1984.

⁵⁶ Там же. Р. 22—24.

⁵⁷ Архимандрит Софроний (Сахаров). Видеть Бога, как Он есть. Essex: Stavropegic monastery of St. John the Baptist, 1985. С. 180.

⁵⁸ Там же. С. 182.

⁵⁹ Там же. С. 183—184.

Иеродиакон НИКОЛАЙ (САХАРОВ)

ОСНОВНЫЕ ВЕХИ БОГОСЛОВСКОГО СТАНОВЛЕНИЯ АРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ (САХАРОВА)

Вступление

Архимандрит Софроний (1896—1993), — несомненно, выдающееся духовное явление нашей эпохи. Будучи преемником преподобного Силуана Афонского, он сумел не только донести миру слово своего великого наставника, но и во многом увидеть в нем знаменательное откровение, данное Богом современному человечеству. По словам отца Софрония, богооткровенное слово «держи ум твой во аде, и не отчаивайся» «дано чрез Старца Силуана нашей эпохе, отмеченной исключительно тяжким всеобщим отчаянием»¹.

Христианский мир еще не усвоил богословское наследие самого отца Софрония в той мере, которая позволила бы судить о его историческом значении как богослова. Из-за исторической близости его подлинное измерение пока остается сокрытым от нашего сознания. Но уже сейчас с уверенностью можно сказать, что такие книги архимандрита Софрония, как «Старец Силуан», стали неотъемлемым преданием Церкви. Богословская «керигма» этого подвижника стала долгожданным благовестием современному человечеству в тяжких духовных скитаниях. На всех его писаниях, по словам одного испанского богослова, «лежит печать неоспоримой подлинности»². Чуждые всякой схоластической мертвости, они исполнены живым дыханием православного предания, для которого *Иисус Христос вчера и днесь тойже, и во веки* (Евр. 13:8). Прочитав книгу отца Софрония «Видеть Бога как Он есть», известный каталанский богослов Адалберт Франкеза написал о ее авторе: «Он нам приоткрывает такие христианские и евангельские измерения, о которых мы слишком основательно забыли»³. Благодаря этому «евангельскому измерению» писания отца Софрония стали для всего мира ярким свидетельством того, что христианское благовестие Православной Церкви

было и остается Абсолютной Истиной, которую искали и ищут все народы и которая есть *жизнь с избытком*, данная Христом человечеству (Ин. 10:10).

Всеобъемлющий характер слова этого замечательного подвижника во многом определяется богатством его опыта, как духовного, так и вообще жизненного. Однако, при всем разнообразии опыта его богословие никогда не выходит за пределы, установленные православной традицией. *Святоотеческое предание* служило для него высшим авторитетом. Отец Софроний в совершенстве усвоил наследие Отцов Церкви, притом не только интеллектуально, но и в процессе *личного аскетического подвига*, в атмосфере живого афонского предания. При глубочайшей верности традиции разносторонность его жизненных интересов обуславливает в то же время и *универсальную открытость* его богословия. Чтобы донести святоотеческое предание до сознания современного человека, отец Софроний обогащает свой богословский язык широким спектром идей, выходящих за пределы сугубо «классического» богословия. Он вбирает в себя богатейшее наследие мировой и особенно русской философии, литературы, поэзии, искусства. Через призму его личного аскетического опыта различные слои человеческой мысли преломляются в единое видение (θεωρία), которое и составляет то, что можно назвать «учением архимандрита Софрония».

Мы не ставим целью дать здесь биографический очерк. Сам отец Софроний не любил заострять внимание на «внешних» фактах своей биографии: «В большинстве случаев люди смотрят на внешнее, но судьбы каждого — и народов, и отдельных людей — зависят от самого расположения человека...»⁴ Нам предстоит осветить поворотные моменты во внутреннем духовном богословском становлении отца Софрония.

Россия (1896—1922)

Детские годы

Сергей Семенович Сахаров (так звали отца Софрония в миру) родился 22 сентября 1896 года в Москве, в семье предпринимателя. Его родители были глубоко верующими людьми⁵. Православное воспитание, частое хождение в церковь с няней, регулярное чтение молитв сформировали в детской душе Сергея прочную основу для духовного развития. У него выработался навык к молитве. «Когда я был совсем мальчиком, — вспоминает

отец Софроний, — промолиться полчаса, сорок пять минут для меня не составляло никакого труда. Это была как бы *потребность*⁶. Атмосфера православного быта углубила в ребенке «мистическую чувствительность», которой в дальнейшем был отмечен весь путь духовного развития отца Софрония. Не случайно, что опыт созерцания Нетварного Света был дан ему уже в детские годы⁷.

С детских лет отец Софроний впитал в себя богатейшее наследие русской культуры, которая, по своей сути, глубоко православна. Уже тогда он с увлечением читал произведения Тургенева, Толстого, Достоевского и др. До глубокой старости отец Софроний мог цитировать наизусть стихи русских поэтов. Ему было близко кенотическое восприятие христианства, свойственное русской культуре⁸.

*Студенческие годы: карьера живописца в Москве
(1910—1921)*

Интенсивная внутренняя жизнь была свойственна Сергею в годы студенчества. Духовный облик юного Сергея был обусловлен, с одной стороны, его увлечением живописью, и с другой — философско-религиозным поиском, приведшим его к восточной мистике.

Большие способности к рисованию проявились у Сергея с детства. По достижении совершеннолетия он учился в Академии художеств (1915—1917) и затем — в Московской школе живописи, скульптуры и архитектуры (1920—1921) — так называемом ВХУТЕМАСе⁹. В истории русской культуры это была эпоха коренных перемен. Новые идеи требовали новых форм их претворения в жизнь. Интенсивный поиск свежих художественных средств выражения шел во всех, без исключения, областях искусства. Ж.-Л. Даваль, оценивая состояние русской культуры начала XX века, отмечает: «Все системы казались изжившими себя; для художника не существовало иной истины, кроме как подлинность его видимого или духовного опыта, верность своей интуиции <...> Осознавая в глубине самих себя новую реальность, художники должны были отказаться от привычных средств выражения <...> В то время, как они стремились к новому [способу] выражения, им предстояло создать новый язык. Артист отныне являлся как бы пророком, он уже не «изображал», а открывал»¹⁰.

В живописи Сергей стремился раскрыть вечную красоту, тайну всякого видимого предмета¹¹. Для него искусство было

могучим средством к преодолению границ видимой реальности и времени, к достижению новых горизонтов бытия. Всецелое погружение в искусство носило некий мистический характер. Несколько раз он упоминает о чувстве «выпадения» из времени¹² и созерцания «света» артистического вдохновения. Позднее этот опыт позволил ему богословски обосновать различие между естественным светом человеческого интеллекта и Нетварным Божественным Светом¹³.

Отец Софроний и Россия начала XX века

Философское и духовное формирование Сергея в годы его юности определялось интенсивным внутренним поиском Абсолютного Начала существующего мира¹⁴. Сергей был всецело посвящен творчеству, и оно во многом оградило его от внешнего вовлечения в политическую и философскую жизнь современного ему общества. Несмотря на «творческое отшельничество», атмосфера пред- и послереволюционной России, охваченной смутами и беспорядками¹⁵, несомненно, отразилась и на Сергее Сахарове. Идеологический анархизм среди русской интеллигенции открыл путь к более смелому переосмыслению привычных и доселе незыблемых истин. Возникновение религиозно-философских обществ в 1901—1903 годах лишь отчасти отражает напряженность идеологических исканий тех лет¹⁶. В целом русская интеллигенция постепенно отходила от радикализма, позитивизма и нигилизма предшествующей эпохи. В своем стремлении к идеализму русская мысль того времени искала сближения с христианством и церковной традицией¹⁷. При этом, обращаясь к христианству, мыслители России по-разному относились к православной традиции. Как отзвук толстовского евангелического радикализма, граничившего с нигилизмом¹⁸, в России образовалось движение людей «нового религиозного сознания», среди которых были Д. Мережковский (1865—1941), Н. Бердяев (1874—1948) и В. Розанов (1856—1919). Они стремились к обновлению христианства путем высвобождения религиозной мысли от оков Церкви и ее Предания¹⁹. С другой стороны, такие мыслители, как С. Булгаков (1871—1944) и С. Франк (1877—1950), всячески защищали церковную традицию как адекватное и подлинное выражение сущности христианства²⁰.

Несмотря на то, что Сергей Сахаров интеллектуально соприкасался с различными кругами московской интеллигенции, он остался чуждым строю ее мыслей. «Московский этос» отличал-

ся неким романтическим увлечением славянофильством, поэтому судьба и призвание России являлись одним из ключевых вопросов, занимавшим московских философов²¹.

Сергею в то время были ближе представители «нового религиозного сознания», которым рамки церковной традиции казались слишком тесными для свободного полета их философской мысли. Свобода религиозного мышления в дореволюционной России помогла Сергею объективно переосмыслить христианство и сопоставить его с другими религиями.

Восточная мистика

В порыве творческого вдохновения Сергей Сахаров искал выхода из тисков видимой реальности, ограниченной земными измерениями: его целью было достичь Абсолютное, то есть все-превосходящее, Божественное Бытие. В своем стремлении воплотить в красках нечто Непреходящее, он постоянно был погружен в мысль о том, как человек может достичь вечности. Подавленный сознанием бренности и «временности» нашего земного бытия, Сергей переживал то, что в святоотеческой аскетической литературе называется благодатью *смертной памяти*²². Все его существо было сосредоточено на искании «исхода» из рамок времени и пространства, на том, как возможен для человека «прорыв в вечность»²³. Движущей силой его исканий вечного было сознание, что «дух человека не принимает идею смерти»²⁴. Христианство провозглашает, что вечность достигается чрез личную любовь к Личному Богу, Который воплотился и стал конкретным человеком, жившим в определенный момент истории. Эта «конкретность» наводила его на мысль об ограниченности христианства. Она сводила Христово учение до уровня *морали, психологии*²⁵, которые по самой своей природе не способны донести откровение об *онтологии*. Как таковое, христианство не есть откровение об Абсолютном, все-превосходящем Боге. В христианстве, как тогда думал Сергей, невозможно достичь Абсолюта, поскольку понятия о Христе и о Троице суть понятия о Боге Личном, а Лицо-личность само по себе есть нечто «конкретное» и потому *ограниченное*. А ведь в его понятии Абсолют — превыше всего, в том числе и категории Личности-Лица. Он ощутил некую ограниченность христианства и стал искать нехристианский, все превосходящий Абсолют. В тот момент догматы древнейших индийских религий показались ему созвучными его идее об Абсолюте. Согласно им, Бог и

бессмертие растворялись в бесконечном океане сверхличностного Абсолютного Бытия²⁶.

Подобный ход мысли был присущ русской философии начала XX века, когда русская интеллигенция постепенно отходила от материализма и вновь открывала для себя идеализм. Так, Н. Бердяев столкнулся с тем же вопросом, что и С. Сахаров: ему показались несовместимыми понятие Абсолюта и Того Бога, о Котором говорилось в Священном Писании²⁷. «Такой» Бог, как Его представляет Библия, в философском смысле не может быть всемогущим и всеведущим²⁸. «Божественное “ничто” Абсолюта, как его представляет апофатика библейского языка, не может быть Творцом мира»²⁹. Христианство, согласно Бердяеву, для человеческого рассудка представляется неприемлемым из-за так называемого «соблазна конкретности». Это конкретность во Христе и вообще в библейском откровении несовместима с идеей Абсолюта. Бердяев видел частичное разрешение этой философской проблемы в учении о реальном символизме³⁰: историческая конкретность во Христе и Библии является лишь символом, «знаком», *частично* отражающим абсолютную и всеохватывающую вечную истину, которая не укладывается ни в какие «конкретные» категории. Таким образом, в поиске Абсолютного бытия, Бердяев переосмысливает христианскую веру, приспособляя ее к постулатам логики, тогда как для С. Сахарова единственным решением казался только выход за пределы христианства вообще. Катастрофические события Первой мировой войны и смута послереволюционных лет в России лишь усугубили его стремление вырваться из оков видимого мира и вознестись мыслью и всем существом к надмирному бытию³¹. Путь к своему Богу — все превосходящему Абсолюту — для него лежал только чрез совлечение всей видимой реальности и порожденных ею умных понятий³². Таким образом, творческое горение, умное видение и внутреннее состояние — все влекло его с непреодолимой силой к чему-то абстрактному, все превосходящему.

Париж (1922—1925)

В 1921 году Сергей Сахаров выехал из России с намерением продолжить карьеру живописца уже на Западе³³. Он провел несколько месяцев в Италии и затем в Берлине³⁴. В 1922 году он приехал в Париж. Взлет его парижской карьеры был столь стремительным, что, когда он начал работать в мировой столице искусства, в считанные месяцы о нем заговорили газеты. Он

выставлял свои картины в известном французском салоне живописи — *Salon d'Automne*, и даже был приглашен в элиту живописного искусства Европы — *Salon des Tuileries*³⁵. Одновременно с творческим расцветом у молодого художника усугублялся и внутренний поиск. Его особенно остро волновали в то время вопросы *онтологии*: «Что есть бытие?» и «Как познается бытие?» Во многом искусство служило средством к разрешению философских проблем. С одной стороны, он чувствовал недостаточность и даже неспособность художественных средств выразить идею надмирного бытия, выходящего за пределы видимой действительности. С другой стороны, он старался как можно глубже проникнуть в тайну познания — как человек может действительно познать реальность³⁶. Для него как художника было очевидным, что интеллектуальное познание как аналитическое овладение информацией весьма ограничено в своих возможностях. Такое познание свойственно науке. При всех своих положительных качествах, научное познание неспособно дать ответ на вопрос, как человек может преодолеть грань смерти? Наука применима только там, где бытие детерминировано. Однако как художник Сергей осознал, что даже в сфере искусства наблюдаются явления, выходящие за рамки бытия детерминированного, не поддающиеся никакому научному анализу³⁷.

Возвращение к христианству

Для Сергея Сахарова вопрос о познании нашел свое разрешение в Евангельском благовестии. Через чудесное внутреннее озарение он осознал до очевидности, что искомое им — принцип познания — заключено в словах Христа: *Возлюби Бога всем сердцем, всем помышлением, всею крепостию твоею*. Он по-новому ощутил глубину заповеди Христа о любви: насколько далеко она превосходит простые морально-психологические категории. В сущности своей эти слова принадлежат к области *онтологии*. «Вдруг мне стало ясно, что познание есть *общение в бытии*. А общение в бытии — прежде всего в акте любви»³⁸, вспоминал впоследствии отец Софроний. С этим открылся и путь к Абсолюту. Если Бог есть любовь, значит Он персонален, ибо вне лица-персоны любовь не существует. Она — не внеличная энергия, но само выражение личности-персоны. Поэтому Абсолютный Бог как Персона познается в любви³⁹. Эта «персональность» Бога подразумевается в Синайском откровении, в Его Святом Имени, открытом Моисею (Исх. 3:22): *Яхве* (יהוה) — «Аз есмь Сущий».

На Пасху 1924 года Сергей пережил наиболее важное в своей жизни божественное посещение: «Знаю одного человека, в Париже, — писал он о себе впоследствии, — который с Великой Субботы до третьего дня Пасхи, в течение трех дней был в состоянии видения, которое в образах нашего земного бытия он находил возможным выразить только словами, что он *видел утро не вечернего дня. Утро* — потому что свет был необычайно нежный, тонкий, *“тихий”*, как бы голубой. Невечерний же день — вечность»⁴⁰.

В дальнейшем богоощущение уже не повторялось с такой силой⁴¹. Этот опыт был столь ошеломительным и драматичным, что Сергей покинул мир искусства, который до того момента был его жизнью⁴².

Православие в Париже 1920-х годов

Жизнь русской общины в Париже 1920-х годов отличалась особым творческим подъемом в самых разных областях культурной жизни⁴³. 1917—1925 годы были отмечены массовым обращением интеллигенции к Православной Церкви как внутри России, так и за ее пределами⁴⁴. П. Андерсон пишет: «Основной отличительной чертой Русской общины эмигрантов была Церковь»⁴⁵. Так, в 1922 году было учреждено Русское молодежное христианское движение. С его возникновением встал вопрос и о богословском образовании православной молодежи⁴⁶. В 1924 году был основан Православный богословский институт при Свято-Сергиевском подворье в Париже⁴⁷. Сергей Сахаров был одним из первых его студентов⁴⁸. Там собралась вся элита русской философии и богословия того времени⁴⁹. По воспоминаниям Н. Зернова, «институт стал главным интеллектуальным очагом Русской Церкви и важной точкой духовного контакта между христианами востока и запада»⁵⁰. В 1924 году преподавательский состав института включал в себя таких богословов, как епископ Вениамин (Федченков), А. Карташов, К. Безобразов, Е. Ковалевский и др. Их ряды в 1925 году пополнили протоиерей Сергей Булгаков, В. Зеньковский, С. Франк, С. Троицкий, В. Ильин и Г. Флоровский⁵¹.

Протоиерей Сергей Булгаков

Несомненно, наиболее выдающимся богословским явлением той эпохи был отец Сергей Булгаков. Гениальный мыслитель, — он обладал отточенным богословским видением⁵². В институте

Булгаков преподавал догматику⁵³. Отец Софроний был не только студентом-учеником отца Сергия Булгакова, но и его духовным чадом. Отец Софроний многое взял у своего первого духовного наставника, хотя со временем их богословские пути разошлись. Учение Булгакова не было принято Церковью из-за некоторых неправославных положений в его богословии. Отец Софроний, при всем уважении к своему учителю, всегда был на стороне Церкви и не разделял тех его воззрений, которые стали причиной соблазна для Церкви. Однако отец Сергий Булгаков, несомненно, оставил глубокий след в религиозном сознании отца Софрония. Круг затрагиваемых вопросов, терминология, стиль богословствования отца Сергия во многом определили облик отца Софрония как богослова. Булгаков в совершенстве знал святоотеческое наследие, так же как и труды философов прошлого и современности. Среди наиболее почитаемых им мыслителей были Кант, Фихте, Фейербах, Гегель, Шеллинг⁵⁴, а также русские религиозные философы В. Соловьев и священник Павел Флоренский⁵⁵. Булгаков стал продолжателем русской церковной традиции — учения святителей Тихона Задонского, Филарета Московского, Феофана Затворника и др.

В богословии отца Сергия отразилось идеалистическое мировосприятие, которое развивалось в контексте критического переосмысления марксизма⁵⁶. Булгаковский идеализм глубокого церковен: в его работах мы видим органичный синтез святоотеческой мысли и современной философии. Церковь не однозначно оценивает его подход к традиции. С одной стороны, необходимо признать, что в тех положениях, где философское начало в его богословии преобладает, Булгаков выходит за рамки святоотеческой традиции, как например, в своем учении о Софии Премудрости Божией⁵⁷. С другой стороны, Церковь сознает, что отцу Сергию принадлежит заслуга в воспитании целого поколения русских богословов, которые определили лицо русской богословской науки последующей эпохи. Философский фундамент позволил ему творчески подойти к истолкованию патристической мысли, наполняя ее новым, живым дыханием. Так например, тема Богочеловечества у В. Соловьева позволила Булгакову обратить внимание на антропологические положения, которые заключены в халкидонской христологии, в учении преподобного Максима Исповедника и в триадологии каппадокийских отцов⁵⁸. Среди различных идей Булгакова, оказавших наибольшее влияние на отца Софрония, можно выделить три основных сферы: 1) тринитарное богословие, 2) кенотическую теорию и 3) антропологию.

1. Триадология

Булгаков, а вслед за ним и отец Софроний, творчески развивают святоотеческое учение о Божественных Ипостасях во Святой Троице и об Их внутритроичных взаимоотношениях⁵⁹. В основе тринитарной диалектики Булгакова лежит антиномия полного тождества и полного различия между Божественными Персонами⁶⁰. Абсолютное единство Троицы Ипостасей определяется Их образом Бытия, которое есть Любовь. Поэтому сие единство Божества не статично, а до предела динамично⁶¹. Любовь троическая есть любовь жертвенная, само-отверженная⁶². Так Булгаков приходит к выводу о динамической природе ипостасного бытия.

2. Кенотическая теория

Отчасти под влиянием философии Шеллинга (как считает А. Никольс), отчасти — русской кенотической христологии XIX века (согласно мнению Н. Городецкой)⁶³ Булгаков особое внимание уделяет кенотическому моменту во внутритроичном бытии Божества⁶⁴. Позже особо важной в богословии отца Софрония станет идея Булгакова об истощании Христа⁶⁵. Булгаков завершает развитие идеи истощания Христова в русском богословии, доводя ее до богословского совершенства. По его учению, истощание Христа как выявление любви Бога к миру не завершается в момент воскресения Христа, но отражается во Христе и после Его воскресения⁶⁶, особенно в таинстве Евхаристии⁶⁷. Подобный кенотический элемент будет присущ и евхаристическому богословию отца Софрония. Важной богословской «разработкой» Булгакова стало понятие о истощании Святого Духа в Его действенности⁶⁸. Учение Булгакова о различных уровнях действенности Духа и уровнях восприятия Его человеком позже помогло отцу Софронию объяснить богословски аскетическое понятие «богооставленности»: почему подвижник переживает умаление благодати вплоть до ощущения «полного оставления Богом»⁶⁹.

3. Антропология

Антропология у Булгакова и у отца Софрония на первый взгляд отмечены взаимоподобным максимализмом. Максимализм в антропологии имеет исходной точкой христологию: Булгаков во многом предвосхищает отца Софрония в своем понимании выражения «одесную Отца», в евангельском описании вознесения Христа⁷⁰. В нем для Булгакова, как и для отца Софрония, заключен ключевой догмат о спасении человечества — Своим вознесением Христос вознес-обожил человеческое естество до степени тождества с Божеством⁷¹. Булгаков, и затем отец Софро-

ний, видят в этом равнодостоинстве исходное родство человеческой и Божественной природ⁷², как это было задумано Творцом до сотворения человека. Для Булгакова и отца Софрония, человек как ипостась есть образ Божий и, более того, ипостасное «повторение» Бога⁷³, человек есть микро-абсолют, образ Божественного Абсолюта⁷⁴. Человек есть божественная «криптограмма», в своей ипостасности он — тайна⁷⁵. Как таковой человек и его ипостась не поддаются никакому определению⁷⁶. Наличие этих общих моментов в бытии человека и Бога позволяют Булгакову и отцу Софронию провести аналогию до степени «тождества» между Богом и человеком: *humana natura capax divini*⁷⁷. Человеческая натура способна вместить в себя Бога.

Несмотря на общность богословской терминологии, отец Софроний с большой осторожностью относился к учению Булгакова, которое подверглось суровой критике со стороны официальных кругов Русской Православной Церкви, — критике, которую, отец Софроний разделял⁷⁸. Так при всех максималистических воззрениях, отец Софроний никогда не смешивал два начала — тварное и нетварное.

Н. А. Бердяев

Личный контакт с Николаем Александровичем Бердяевым также не прошел бесследно для отца Софрония. Бердяевский персонализм является вершиной в развитии максималистического течения в русской философской мысли о персоне-личности⁷⁹. Так, Бердяев вводит в русскую философскую мысль понятие о человеке как «микротеосе». Для отца Софрония это понятие во многом обобщает его собственную антропологию⁸⁰, хотя он наполняет его иным содержанием. Если бердяевское понятие «микротеос» родилось большей частью в контексте его социальной диалектики, то для отца Софрония «микротеос» выражает святоотеческую мысль о человеке, где центральную роль играет учение святителя Григория Паламы: человек становится Богом через причащение нетварных энергий Божества.

Итак, влияние Бердяева, опять же, было лишь частичным. Отец Софроний осознавал, что бердяевское понятие о личности противоречит православной аскетической традиции: богоподобие в человеке для Бердяева заключалось в факте человеческой свободы и человеческой способности к творчеству. В различии видения Истины он видел богатство, тогда как аскетическая традиция с ее средоточием на идее послушания каза-

лась Бердяеву идущей вразрез со здоровым философским рассудком: «Человек, вступивший на путь христианского подвижничества, навсегда потерян для творческой деятельности»⁸¹. Для отца Софрония послушание было принципом, благодаря которому Истина хранится в Церкви, передаваясь из поколения в поколение. Если же наличествует разница во взглядах, то это показывает, что только кто-то один приближается к Истине, потому что бытийная истина — жизнь Самого Бога в Троице есть единая жизнь⁸². И богатство, и совершенство — в этом единстве.

Разница между отцом Софронием и Бердяевым в подходе к традиции выявилась уже в Париже. Когда отец Софроний объявил Бердяеву о своем намерении стать монахом, Бердяев встретил это с явным неодобрением⁸³.

Несмотря на необыкновенное богатство мысли у отца Сергия Булгакова и Н. А. Бердяева, контакты отца Софрония с этими выдающимися мыслителями той эпохи не смог утолить его внутренней жажды к богопознанию. Его влекло не интеллектуальное богословие, а богословие самой жизни: как он — реально, не абстрактно — может жить в Боге; как он может достигнуть вечности. Тогда он ощутил острую потребность в монашеской жизни и решил уйти в монастырь, где люди отдают день и ночь только этой мысли. Так в 1925 году он оказался на Афоне⁸⁴.

Афон (1925—1947)

На Святой Горе отец Софроний поступил в братию Русского православного монастыря Святого великомученика Пантелеимона. Это было время глубокого плача над самим собой. Всем своим существом он был погружен в покаянную молитву, глубоко переживая факт своего отступления от Христа в юношеские годы. Помимо этого он терзался сознанием ничтожности всех человеческих усилий перед лицом того, что требует от человека дух Евангелия. Евангелие казалось некоей утопией⁸⁵. Таким образом, его личные переживания в тот период были основным фактором, определявшим рост его как богослова. Впоследствии, подобное покаяние представлялось отцу Софронию необходимым основанием «экзистенциального», то есть бытийного измерения богословия, без которого все богословские измышления превращались в пустую абстракцию.

Старец Силуан

Встреча с преподобным Силуаном Афонским (1938) стала важнейшим событием в жизни отца Софрония, всецело определившим его дальнейшее богословское становление⁸⁶. Родство духовных переживаний сблизило их естественным образом⁸⁷. Преподобный Силуан увидел в словах отца Софрония «стой на грани отчаяния, а когда это становится невмоготу, отступи (и выпей чашку чая)»⁸⁸ отражение собственного опыта. По духу они были глубоко сродни богооткровенным словам преподобного Силуана — «Держи ум твой во аде и не отчаивайся»⁸⁹. Для отца Софрония преподобный Силуан олицетворял собою живой пример «бытийного богословия». Познание Бога было для преподобного Силуана не просто знанием о Боге, а живым общением с Ним: «Иное дело — веровать в Бога, и иное — знать Бога»⁹⁰. Несомненно для отца Софрония это было богословием в его высшей форме — то есть «как состояние». «Богообщение в Духе Святом» является лейтмотивом писаний старца Силуана, отражающим *онтологическое измерение* в его богословствовании. Б. Гузкенс подчеркивает, что эта «пневматология» — познание Бога в Святом Духе — стала основой гносеологии преподобного Силуана⁹¹, последователем которой сделался и отец Софроний.

Хотя у святого Силуана не было богословской системы, его простые слова и выражения послужили основой аскетического учения отца Софрония⁹². У преподобного Силуана можно выделить три ключевые темы, оказавшие решающее влияние на отца Софрония, — молитва за весь мир⁹³, Христово смирение и любовь к врагам.

1. Молитва за весь мир

В понимании цели монашеского подвига преподобный Силуан особое значение придавал молитве за весь мир⁹⁴: «Господи... дай всему миру познать Тебя»⁹⁵. Она выражала всю сущность духовного подвига аскета, его цель и совершенную меру. У святого старца часто встречается понятие «весь Адам», которое легло в основу антропологии отца Софрония. В главе «Плач Адама» Адам выступает не только как первый сотворенный человек-индивид, но как вселенский собирательный образ: Адам — «отец вселенной»⁹⁶. Являясь отражением живого опыта молитвы, выражение «весь Адам» и его синонимы — Все-человек, Человек-человечество — для отца Софрония имеют глубокое богословское значение: они выражают идею единосущия человеческого рода, его онтологического единства. Это единство осуществляет-

ся через взаимную любовь всех людей и находит выражение в молитве за весь мир. Любовь единящая — бытийная по своей природе: она далеко превосходит в своей глубине морально-этические категории.

Старец Силуан подчеркивает абсолютный, божественный характер этой любви, называя ее «Христовой любовью». Эта любовь вселенская, всеохватывающая. Она объемлет собой всех без исключения, даже врагов. Любовь к врагам — это центральный момент его догматического видения, возведенный до степени последнего критерия истины⁹⁷. Традиция не знает подобных случаев. Архимандрит Софроний развивает и объясняет, почему понятие «любви к врагам» имеет догматически первостепенное значение: поскольку заповедь Христа (Мф. 5:44) являет собой подлинное отражение Божественного бытия на уровне человеческих взаимоотношений — она, подобно любви Божественной, абсолютна в своем всеохватном измерении⁹⁸.

2. Христово смирение

Другим примером отражения Божественной жизни в человеческом бытии является понятие Христова смирения, которое занимает в учении преподобного Силуана не менее важное место⁹⁹. Силуан различает два вида смирения: тварное-аскетическое и нетварное-божественное. На опыте ему было дано познать слова Христа «Научитесь от Меня, ибо Я кроток сердцем»¹⁰⁰. Отец Софроний развивает понятие Христова смирения: по его словам, смирение Христа не есть «черта характера», а божественный атрибут, выявляющий Его ипостасное бытийное самоопределение по отношению к другим Ипостасям Святой Троицы. Каждая Ипостась Троицы в жертвенной любви смиряет-умалает Себя ради других Ипостасей до абсолютных пределов. Подобный принцип имеет свое отражение во взаимоотношениях между Богом и человеком, когда человек умалает себя Бога ради: «Когда душа предалась в волю Божию, то в уме уже ничего нет, кроме Бога»¹⁰¹. Смирение это есть благодатный дар свыше, когда человеческая ипостась по дару благодати переживает состояние самоотвержения и самоумаления по отношению к другим ипостасям, подобное состоянию само-истощания Божественных Ипостасей, которое присутствует в Троице во взаимной самоотверженной любви. Полное само-истощание явлено нам во Христе¹⁰². Пример Христа является для преподобного Силуана основой учения о послушании: он сравнивает послушного монаха со Христом в Его преданности Отцу¹⁰³. Отец Софроний вслед за преподобным Силуаном развивает догматичес-

кую основу послушания, рассматривая эту аскетическую практику с точки зрения триадологии.

Учение преподобного Силуана с его ярко выраженным сознанием Богоподобия человека послужило для отца Софрония отправной точкой в развитии идеи соизмеримости между Божественным и человеческим бытием. Учение старца Силуана опирается на твердую, хотя и не выраженную явно, догматическую основу: человеческое бытие является отражением Божественного тринного бытия. Хотя сам преподобный Силуан не углублял эту догматическую связь в своих писаниях, он подготовил необходимую почву для дальнейшей догматической разработки взаимоотношения Божественного Первообраза и Его человеческого подобия, Триипостанного единого Божества и многоипостасного Адама-человека.

3. Святоотеческое наследие

На Афоне отец Софроний обстоятельно изучал святоотеческое наследие. По благословению игумена монастыря он выучил в совершенстве греческий язык, что позволило ему читать творения восточных Отцов в подлинниках. Так, в письмах того периода отчетливо можно проследить, насколько основательно отец Софроний был знаком с творениями Святых Отцов. Он часто цитирует святителя Василия Великого¹⁰⁴, преподобных Макария Египетского¹⁰⁵, Исихия Иерусалимского¹⁰⁶, блаженного Диодоха Фотикийского¹⁰⁷, Дионисия Ареопагита¹⁰⁸, преподобных Варсонофия и Иоанна¹⁰⁹, Иоанна Лествичника¹¹⁰, Исаака Сирина¹¹¹, Симеона Нового Богослова¹¹², Филофея Синайского¹¹³, Григория Синаита¹¹⁴, а также отечественных святых — святителя Игнатия Брянчанинова¹¹⁵, преподобных Серафима Саровского¹¹⁶, Паисия Величковского¹¹⁷, святителя Феофана Затворника¹¹⁸ и святого праведного Иоанна Кронштадтского¹¹⁹. Позднее он читал на греческом языке писания святителя Григория Паламы¹²⁰. Несомненно основной круг чтения составляли для него творения Отцов, включенные в «Добротолюбие»¹²¹. Среди других книг, упоминаемых отцом Софронием, были «Древний патерик»¹²² и «Откровенные рассказы странника»¹²³.

Переписка с Д. Бальфуром

Переписка с Давидом Бальфуром, католиком, принявшим Православие, проливает свет на стадии духовного становления отца Софрония, начиная с 1932 года. Это был период опытного усвоения святоотеческого предания: переписка изобилует много-

численными цитатами из творений Отцов Церкви. Уже тогда в отце Софронии обнаруживается глубокое догматическое сознание, позволяющее ему адекватно раскрыть богословские несоответствия между православным Востоком и неправославным Западом — как в аскетике, так и в философско-богословской мысли¹²⁴. Письма к Д. Бальфуру показывают, что отец Софроний был хорошо знаком с философией Шлейермахера, Спинозы, Канта. По настоянию Д. Бальфура он был вынужден также ознакомиться с аскетическими писаниями Иоанна Креста («Мистическая ночь души»)¹²⁵. Немало страниц переписки посвящено вопросам умного делания, молитвы, понятию «сердца». Отец Софроний доказывает, что в Православии «духовное сердце» не есть абстрактное понятие: оно реально связано с плотским сердцем и имеет конкретное физическое местонахождение¹²⁶. Критикуя западную мистику с ее чувственными переживаниями, отец Софроний настаивает на первостепенной важности покаянной молитвы, которую он считает основой духовной жизни¹²⁷.

Письма к Д. Бальфуру несут ценное и живое свидетельство, проливающее свет на истоки богословия отца Софрония. Рожденное в недрах Афонского предания, учение, в них изложенное, во многом предвосхищает его книги «Старец Силуан» и «Видеть Бога». По существу письма содержат все основные положения, которые определяют дальнейшее становление отца Софрония как богослова. В них развиваются такие темы, как богооставленность, богоподобие человека, нерасторжимая связь между догматическим видением и аскезой.

1. Богооставленность

Отец Софроний проводит различие между двумя видами богооставленности. С одной стороны, человек может сставить Бога: «поскольку мы “живем” в мире сем, постольку “мертвы” в Боге». С другой стороны, «есть еще ужасное состояние богооставленности. Человек уже “не имеет жизни” в этом мире, то есть не может жить этим миром, память об ином Божественном мире влечет его “туда”, но, несмотря на это, мрак окружает душу»¹²⁸. У самого отца Софрония периоды «отчаяния» сменялись периодами чувства Божией любви. «Чередование волн мрака и света — удел, как ты знаешь, монаха, — пишет он. — Душа иногда болезненно ищет Бога, иногда сильно и сладко влечется ко Христу, любит Христа, чувствует Его в себе, а потом снова отступает этот свет и остается во мраке»¹²⁹. Афонский опыт богооставленности был первым шагом к раскрытию отцом Софронием величайшей тайны человеческих страданий: христи-

анин никогда не сможет достигнуть ни любви к Богу, ни истинной любви к человеку, если не переживет весьма многих и тяжких скорбей. Благодать приходит только в душу, которая *исстрадалась*¹³⁰.

Бальфур ошибочно сравнил это чувство богооставленности у отца Софрония с мраком «мистической ночи» Иоанна Креста, тогда как учение о богооставленности есть неотъемлемая часть аскетического предания православного Востока. О богооставленности писали величайшие подвижники — преподобные Антоний Великий, Исаак Сирий, Макарий Великий, Максим Исповедник, Силуан Афонский¹³¹ и др., — духовным преемником которых был и отец Софроний. Однако он отмечает, что «по методу и терминологии отличаясь значительно от восточных Отцов, Иоанн Креста в своих главных *нравственных* положениях находится в согласии с ними»¹³². В этом смысле отец Софроний выделяет 1) его решимость идти «*жестоким*» путем, по линии наибольшего сопротивления; 2) его заботу о хранении ума *безвидным* с единым устремлением к Богу; 3) понимание им совершенной жизни как любви¹³³.

Однако отец Софроний не закрывает глаза на важнейшие догматические расхождения между православным Востоком и католическим Западом, представителем которого является Иоанн Креста¹³⁴. Во-первых, отец Софроний в духовности Иоанна Креста видит не более, чем метод, а самому отцу Софронию были чужды увлечения какими бы то ни было искусственными духовными упражнениями¹³⁵. Во-вторых, мрак богооставленности, который описывает Иоанн Креста, для отца Софрония является не положительным познанием и общением с Богом, а негативной стадией на пути к общению с Богом, Который есть Свет¹³⁶: «Путь механического отвлечения ума от вещества, от помышлений, погружение во мрак безмыслия, без направляющего начала... считая несвойственным православной аскетике»¹³⁷. В-третьих, молитва Иоанна Креста не имеет под собой покаяния как основы, а устремлена к видениям, в чем проявляется ее несогласие с аскезой православного Востока¹³⁸.

2. Богоподобие человека

В переписке с Д. Бальфуром впервые вырисовываются основные черты антропологии отца Софрония. Письма проливают свет на подлинные истоки его идеи о равнобожественном достоинстве человека, которая корнями уходит в многовековое предание Святых Отцов: «Мы чаем приобщения вечной жизни. Но, по смыслу вещей, становясь вечным, человек становится не

только бессмертным, но и *безначальным*. Святитель Григорий Палама так мыслил, ссылаясь на Святых Отцов... Когда же «Бог будет всяческая во всех»¹³⁹, тогда и мы явимся обладателями вечности и уже не отчасти, а в полноте»¹⁴⁰. Согласно антропологии Святых Отцов, будучи причастником и носителем Божественной благодати, человек и сам весь становится богом¹⁴¹.

3. Взаимосвязь между догматическим видением и аскетической жизнью

В богословском диалоге с Бальфуром отец Софроний развивает учение о единстве догматического сознания и образа духовного бытия. Он разъясняет принцип единства между экклезиологией, догматикой и аскетикой: «Трех вещей я не понимаю, — пишет отец Софроний, — 1) адогматической веры, 2) бесцерковного христианства, 3) безаскетического христианства. И сии три: Церковь, догмат и аскетика (то есть христианский подвиг) — для меня единая жизнь»¹⁴². Для отца Софрония аскеза является практическим отражением в жизни человека его догматического видения: «В основе всякой аскетики по необходимости лежит та или иная идеология (догмат). Всякая религия... имеет свою аскетическую культуру, отличную от других, и это различие обусловлено различием догматических представлений»¹⁴³.

Важной богословской темой является теория о различной последовательности духовного возрастания, восхождения от низшего и меньшего к высшему и большему, чтобы обеспечить непреткновенное преуспеяние. Отец Софроний приводит пример превращения «иерархии» духовных ценностей — Огюста Конта¹⁴⁴ и Шлейермахера. Так Шлейермахер попытался «догматизировать» начальную форму религии — «сентиментальный мистицизм», который есть неясное, неконкретное «томление духа», искание и устремление к Богу, к подлинному бытию, без положительного осознания, в чем оно состоит. Для христианина это есть лишь *начало* подлинной духовной жизни. «Это начальное переживание (знакомое и пантеистам) Шлейермахер (подобно теософам и вообще всякого рода пантеистам) счел конечным искомым и потому отверг не познанную им как должно ту последнюю конкретность, в которой и с которой Церковь предала нам откровение о Божественном вечном бытии»¹⁴⁵. Вера совершенная, согласно отцу Софронию, включает в себя конкретное догматическое видение: «...если отвергнуть православный Символ веры и веками жизни во Христе приобретенный аскетический опыт, то от православной культуры останется только греческий минор и русская тетрафония»¹⁴⁶.

В письмах зарождаются основные принципы богословствования. В частности, архимандрит Софроний подчеркивает опасность сугубо интеллектуально-логического подхода богословию и предупреждает о его последствиях: «Опыт истории показал, что естественный разум, предоставленный самому себе, роковым образом приходит к пантеистическому мироощущению и мистике. Если же это происходит в душе христианина, не желающего все же отказаться от Христа подобно Льву Толстому, то он приходит к протестантскому рационализму или спиритуализму, — мистически приближающемуся к пантеизму. — Я как-то внутренне убедился, что отказ от Церкви приведет к отказу от проповеди Апостолов. «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами... что осязали руки наши, о слове жизни. Ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем и возвещаем вам сию вечную жизнь» (1 Ин. 1:1—2; курс. наш. — Н. С.)»¹⁴⁷.

Итак, переписка с Д. Бальфуrom является первой важной ступенью в богословском самовыражении отца Софрония, продиктованным духовными нуждами и запросами его собеседника — Д. Бальфура.

Пустыня (1939—1947). Духовничество

После смерти преподобного Силуана (24 сентября 1938 года), следуя его совету, отец Софроний удалился в Афонскую пустыню: сначала на Каруле, и затем в пещере около монастыря Святого Павла¹⁴⁸.

В 1941 году отец Софроний был рукоположен во священника и поставлен духовником. Благодаря духовническому служению отец Софроний стал свидетелем внутренней жизни многих аскетов-пустынников и общежительных монахов. Этот ценный опыт помог ему проследить закономерности в духовном развитии христианских аскетов. Позднее эти наблюдения позволили ему изложить принципы православного подвижничества в систематической форме.

Годы Второй мировой войны были временем самоотверженного подвига молитвы за весь мир. Через молитву за мир он реально ощутил онтологическое единство всего человечества, которое каждый из людей призван носить в себе как собственную жизнь. Эта молитва определила дальнейшее формирование антропологии отца Софрония, где главенствующее значение имеет идея единства человеческого рода по образу единства Святой Троицы¹⁴⁹. Молитва за весь мир способствовала уяснению отцом

Софронием принципа ипостаси. Всеобъемлющий, всеобъединяющий характер ипостасного бытия свидетельствует о том, что персона-ипостась не есть «индивидуум». Принцип бытия индивидуума — эгоцентричное обособление своего «я», тогда как персона в жертвенной самоотверженной любви объемлет собою все сущее, являясь объединяющим центром¹⁵⁰.

Возвращение в Париж (1947—1959)

В послевоенные годы отец Софроний возобновил прерванную переписку с Д. Бальфуром. Будучи майором Британской Армии, Д. Бальфур помог ему получить визу на въезд во Францию¹⁵¹. Трудно установить причину, которая заставила отца Софрония покинуть Святую гору в 1947 году¹⁵². С одной стороны, отцу Софронию предстояло познакомить мир с писаниями старца Силуана — задача невыполнимая в условиях Афона. Париж как духовное сердце русской эмиграции был идеальным местом для воплощения этого замысла. Чтобы представить миру писания старца Силуана с наибольшей богословской компетентностью, отец Софроний решил завершить свое богословское образование в Свято-Сергиевском институте. Ему было предложено сдать экзамены за четырехлетний курс, и как студенту ему предоставлялись все необходимые условия для жизни¹⁵³. С другой стороны, ухудшающееся здоровье, не позволявшее ему более вести отшельнический образ жизни, и послевоенная смута в Греции¹⁵⁴ также стали побудительными причинами для отъезда отца Софрония с Афона.

Отец Софроний и Свято-Сергиевский Институт

По прибытии в Париж, отцу Софронию предстояло дать отчет институту о своем отношении к Московской Патриархии. Еще до его приезда в письме институт потребовал подтверждения, что отец Софроний не будет «вести своей юрисдикционной пропаганды»¹⁵⁵. Отец Софроний никогда не скрывал своих симпатий к Московской Патриархии в послереволюционные годы. Для него это была Церковь мучеников, гонимых за веру, всю тяжесть которых разделял ее архипастырь — митрополит Сергий. Отец Софроний разделял экклезиологические воззрения митрополита Сергия, которые шли вразрез с мнением русских эмигрантов-славянофилов, согласно которому «Советская», или «Красная», Церковь (как ее называли) канонически не является

истинной Церковью. Как считал митрополит Сергей, подобные взгляды свидетельствовали об искаженной концепции Церкви. Для славянофилов Церковь превращалась в культурный довод к более широкому (для них) понятию — нации, тогда как для митрополита Сергея Церковь, как Тело Христово, олицетворяет собою единство двух начал (природ) — Божественного и человеческого. Как таковая, Церковь не может быть обусловлена в полноте исторической реальностью, какие бы формы в измерениях земли она, реальность, не принимала. Несомненно, подобный космический размах видения митрополита Сергея был глубоко близок отцу Софронию, для которого Православие, как вселенская истина, далеко выходило за рамки культурно-национальных категорий.

Митрополит Евлогий, по отлучении от Русской Патриаршей Церкви в 1930 году¹⁵⁶, год спустя был принят под омофор Вселенского Патриархата. Последующие годы были отмечены острой полемикой между приверженцами митрополита Евлогия (особенно в Свято-Сергиевском институте) и теми, кто поддерживал Московскую Патриархию. К последним принадлежали члены «Братства святителя Фотия», среди которых был и Владимир Лосский. Спор принял особенно накаленный характер в 1935—1936 годах, когда Московская Патриархия подвергла осуждению протоиерея Сергея Булгакова и его учение о Софии-Пермудрости Божией¹⁵⁷. В 1945 году митрополит Евлогий предпринял попытку воссоединения с Москвой¹⁵⁸, но в 1946 году, когда Москва поставила епископа Серафима преемником митрополита Евлогия, ситуация осложнилась до предела, поскольку во время войны епископ Серафим был замешан в сотрудничестве с немецкими оккупантами¹⁵⁹. В этой обстановке отец Софроний не только поддерживал Московскую Патриархию, но и не скрывал своего почитания ее мученического и исповеднического подвига¹⁶⁰. Ему была чужда ностальгия славянофилов и в своих писаниях он никогда не идеализировал дореволюционную Россию¹⁶¹: национализм во всяком его проявлении, в том числе и славянофильство, был глубоко чужд его универсальному видению Православия как вселенской истины. Как православный, он предпочитал универсальную истину святоотеческого предания, тогда как для эмигрантов, разделявших настроение славянофильства, Православие было представлено в незначительной мере Достоевским и русской религиозной философией¹⁶².

Естественно, из-за приверженности Московской Патриархии отец Софроний не был принят в институт¹⁶³. Владимир Лосский

и протоиерей Борис Старк оказали отцу Софронию полную поддержку как своему единомышленнику. Два года спустя отец Софроний начал сотрудничество с Лосским в журнале «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата». В подтверждение своей приверженности Русской Церкви в 1951 году отец Софроний опубликовал статью о Патриархе Сергии. Зная, какой репутацией Патриарх пользовался в антисоветски настроенных кругах, отец Софроний всячески восхваляет его как «выдающегося пастыря» и сравнивает его с вселенскими учителями Церкви, столпами православной веры — святителями Василием Великим, Афанасием Великим, Фотием Константинопольским¹⁶⁴. В ответ на выпады против «Красной Церкви» и ее «Красного Пастыря», отец Софроний защищает богословские воззрения патриарха Сергия и разделяет его взгляды о двухприродной сущности Церкви, сопрягающей в себе два начала — Божественное и земное¹⁶⁵.

Отвергнутый институтом, отец Софроний остался без официального богословского образования. Он нашел приют в Русском Доме на окраине селения St. Geneviève-des-Bois, где находилось русское кладбище и церковь¹⁶⁶. Там он продолжил свое священническое и духовническое служение¹⁶⁷. Его здоровье продолжало ухудшаться, и в 1951 году он перенес тяжелейшую операцию по поводу язвы желудка¹⁶⁸.

Богословское развитие

Несмотря на неблагоприятные обстоятельства послевоенных лет, для отца Софония это было время плодотворной богословской работы. В Париже он вновь погрузился в мир русской богословской мысли. Однако теперь это был уже сложившийся богослов, который, в отличие от парижан-интеллектуалов, имел за спиной редчайший опыт пустынножизни, а также годы духовничества на Афоне и тесное духовное общение с преподобным Силуаном. Принцип «бытийного богопознания» стал основным в его богословствовании. Однако он продолжал расширять свой кругозор, читая современных религиозных писателей. В то время он более глубоко ознакомился с опубликованными сочинениями С. Булгакова, К. Керна¹⁶⁹, Г. Флоровского¹⁷⁰, Н. Бердяева¹⁷¹, В. Лосского¹⁷², Н. Глубоковского¹⁷³. Читая работы этих авторов, отец Софроний смог глубже оценить свой личный аскетический опыт. На основании реального опыта монашеской жизни, отец Софроний смог выявить некоторые заблуждения в понятиях о

монашестве, которые к тому времени были весьма нередким явлением среди русских мыслителей Парижа¹⁷⁴. Послевоенные годы были следующим ключевым периодом его формирования как богослова, когда он переосмыслил наследие русской религиозной философии чрез призму своего аскетического опыта.

Не случайно эти годы оказались наиболее плодотворными в писательской карьере отца Софрония. Так, в 1948 году вышла в свет его первая фундаментальная работа — книга «Старец Силуан», которую он распечатал вручную¹⁷⁵. Как профессиональное издание книга была опубликована в 1952 году и вскоре завоевала популярность, будучи переведена более чем на 22 языка мира. Почитание старца Силуана повсеместно росло, и в 1987 году Вселенский Патриархат причислил его к лику святых¹⁷⁶. В книге о старце Силуане отец Софроний излагает основы своих богословских принципов¹⁷⁷. В ней получают развитие основные темы его богословия: бытийное богопознание, богословие нетварного света, богооставленность, ипостасная соизмеримость человека и Бога, когда человек усваивает в своей ипостаси атрибуты Божественного бытия: Христово смирение, любовь к врагам и т.д. В книге богословски раскрываются понятия молитвы за весь мир и принципа ипостасного бытия, столь значимые для дальнейшего становления аскетической мысли отца Софрония: «Любовь Христова как Божественная сила, как дар Духа Святого, Единого, действующего во всех, онтологически связует воедино; любовь усваивает жизнь любимого. Любящий Бога включается в жизнь Божества; любящий брата включает в свое ипостасное бытие жизнь брата; любящий весь мир духом объемлет весь мир»¹⁷⁸.

Отец Софроний и В. Лосский

Особое значение для отца Софрония имел контакт с Владимиром Лосским. У них были общие точки зрения по многим вопросам (отношение к Московской Патриархии, к святоотеческому и церковному преданию). Однако, когда отец Софроний предложил В. Лосскому прочитать записки преподобного Силуана, Лосский отнесся к ним с некоторым равнодушием. Признавая в старце Силуане глубоко благочестивого монаха, Лосский не разделял точку зрения отца Софрония о том, что писания старца отражают глубокое богословское видение¹⁷⁹. Такое недопонимание со стороны Лосского и других парижских богословов вынудило отца Софрония написать развернутое предисловие к писаниям старца. Это предисловие — пример замечательного синтеза двух

мировидений — аскетической традиции Афона и интеллектуально-догматического богословия русской парижской школы, — стало неким связующим звеном между Афоном и Парижем.

В книге «Старец Силуан» отмечены и богословские расхождения с учением В. Лосского. В. Лосский представляет учение святителя Дионисия Ареопагита о «Божественном мраке» и об апофатическом подходе к богопознанию как характерное для всей православной духовности. Отец Софроний, напротив, не считает понятие «Божественного мрака» выражающим сущность исихастской традиции¹⁸⁰, согласно которой Бог преимущественно является как Свет: «Когда мы наше рациональное познание и рефлексивное сознание именуем светом, то с этой точки зрения, в каком-то смысле, возможно говорить о “мраке боговидения”, потому что оно неизъяснимо в рациональных понятиях, потому что для нашего ума Бог пребывает непостижимым, недостижимым. Но этот образ выражения, т.е. “мрак боговидения”, совсем условен, ибо Бог есть Свет, в котором нет ни единой тьмы, и является всегда, как свет, и Своим явлением вводит человека во свет вечного Божественного бытия»¹⁸¹.

Отец Софроний определяет духовное «место» мрака совлечения: он стоит на грани явления несозданного света. Когда душа обнажена от всех представлений, это не является богосозерцанием, ибо во мраке, самом по себе, Бога еще нет¹⁸². Этот мрак означает отсутствие Бога, тогда как Свет есть присутствие Бога. Терминология «мрака» используется у святителя Григория Нисского и у Дионисия Ареопагита с целью опровергнуть притязания еретиков, которые претендовали на познание самой сущности Бога. В борьбе с еретиками эти отцы, пытаясь предохранить логическую стройность своих аргументов относительно непостижимости Божественной Сущности, наименовали Ее «божественным мраком»¹⁸³. Однако для описания действительного мистического опыта Дионисий Ареопагит и Григорий Нисский, как и отец Софроний, предпочитали терминологию «света», так как и божественный «мрак» по сути есть «ослепительный свет»¹⁸⁴. В. Лосский, как и некоторые другие русские богословы Парижа, ошибочно приписали «экзистенциальное», то есть «бытийное» измерение понятию «мрака», тогда как Святые Отцы упоминали его лишь как речевой оборот для выражения их философской мысли. В результате буквального понимания понятия «мрака» Божества, у В. Лосского осталось неразработанным богословски различие между «мистическим мраком» у католиков-кармелитов и «мраком богоявления» у Святых Отцов¹⁸⁵.

Отец Софроний проводит четкое различие между светом как богосприсутствием, и «мраком» как богоотсутствием, что позволяет ему обосновать богословское понятие богооставленности как нормативное явление в аскетической практике. В. Лосский считал, что богооставленность (*derelictio*) — исключительно западный феномен. Потеря благодати (богооставленность) и Гефсиманская ночь у западных аскетов обусловлена искаженным догматическим видением (и особенно, филиокве), как например, у Иоанна Креста в его «мистической ночи». Отец Софроний, опираясь на святоотеческую аскетическую традицию и живой опыт Афонских монахов, утверждает что понятие богооставленности является неотъемлемой частью православной аскетики. Периоды потери благодати способствуют духовному росту аскета и как таковые являются знаменем богоизбрания и божественной любви¹⁸⁶. В скорби богооставленности, как пишет отец Софроний, заключена животворящая сила Божия¹⁸⁷.

В более поздний период у отца Софрония окончательно формируется антропологическое учение, которое расходится со взглядами В. Лосского. В отличие от последнего отец Софроний глубже усваивает святоотеческое учение о равнобожественном достоинстве человека. Так, ссылаясь на святителей Григория Богослова, Григория Нисского, Григория Паламу и преподобного Маскима Исповедника, отец Софроний развивает их учение. Превечный замысел Творца — наделить человека Божественными свойствами бытия, даровать ему всю полноту Божественной жизни до степени тождества¹⁸⁸. В. Лосский не был расположен исследовать в глубине онтологическое родство между Божественной и человеческой природами.

В 1950—1957 годах отец Софроний в качестве главного редактора сотрудничал с В. Лосским в журнале «Вестник Западно-Европейского Патриаршего Экзархата». Естественным образом затронутые богословские темы представляют их общий интерес. Наравне с другими статьями¹⁸⁹ отец Софроний опубликовал в «Вестнике» свои наиболее известные статьи «Единство Церкви» (1950) и «Об основах православного подвижничества» (1952).

«Единство Церкви»¹⁹⁰, как никакая другая статья, отражает влияние богословской полемики того времени: многие темы развиваются параллельно или в ответ на мнения В. Лосского. Впервые отец Софроний систематически излагает основные положения своего троического богословия, в ответ на учение Лосского о Церкви как образе Святой Троицы. С этого момента

Троица как Первообраз и модель для подражания в человеческой жизни прочно утверждается в богословском сознании отца Софрония и присутствует во всех его последующих книгах. В окончательном варианте статьи Троиединство Божественного первообраза представляется как принцип бытия не только Церкви (по Лосскому), но всего многоипостасного человечества — всего Адама, — призванного к единству для реализации своего единосущия¹⁹¹.

Великобритания (1959—1993)

Когда отец Софроний жил в поместье St.Geneviève-des-Bois (Франция), начиная с середины 50-х годов, многие люди приходили к нему за духовными наставлениями. К 1958 году вокруг отца Софрония образовалась община из людей, желающих вести монашеский образ жизни¹⁹². Однако французское законодательство не предоставляло монашествующим общинам свободу в той мере, как это было в соседней Великобритании. К тому времени отец Софроний уже был известен в христианских кругах Англии. Его книга «Старец Силуан» была частично переведена на английский язык и вышла в свет в 1958 году под названием «The Undistorted Image: Staretz Silouan, 1866—1938» («Неискаженный Образ. Старец Силуан, 1866—1938»)¹⁹³. Британская церковная пресса приняла книгу с одобрением и даже восторгом¹⁹⁴. В послевоенные годы отец Софроний совершил несколько поездок в Англию по приглашениям на различные конференции и собрания¹⁹⁵. Особо значительным выступлением был его доклад в день памяти В. Лосского «Подвиг богословской защиты Церкви»¹⁹⁶.

Монашеская община

Благодаря поддержке своих английских друзей¹⁹⁷, в 1958 году отцу Софронию удалось найти имение в графстве Эссекс (Tolleshunt Knights, Maldon) для переезда общины из Франции в Англию. Переезд состоялся в 1959 году¹⁹⁸. Так образовался широко известный ныне Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Московская Патриархия приняла отца Софрония под омофор митрополита Антония Сурожского¹⁹⁹. В 1965 году по благословению Патриарха Алексия I²⁰⁰, монастырь перешел в юрисдикцию Вселенского Патриархата, получив при этом статус «ставропигии».

Этой обители отец Софроний посвятил всю оставшуюся жизнь до самой своей кончины в 1993 году. Монастырь и его уклад

стал реальным воплощением аскетического богословия отца Софрония. Он старался построить жизнь монастыря не столько на внешних учредительных принципах, сколько на единстве духовного сознания. Потому Свято-Иоанно-Предтеченская обитель не имеет определенного устава, который регулировал бы детали внешнего образа жизни общины. Утверждая первостепенность внутреннего делания как выражение сущности монашеского подвига, отец Софроний сумел разрушить неверные представления о монашестве, сложившиеся в русских религиозных кругах на Западе. Внутренняя аскеза, согласно отцу Софронию, приводит к внутреннему совершенству, которое ценнее, чем слепое исполнение внешних обрядов. Учение отца Софрония берет за основу не внешнее благочестие, а аскетическое «возделывание» ума и сердца²⁰¹. В этой перспективе все обычные монашеские послушания исполняются глубоким осознанием конечной цели и высоты монашеского призвания. Также и дневной круг богослужений в монастыре имеет целью сосредоточить внимание на сердечной Иисусовой молитве: так общепринятый типикон частично заменен Иисусовой молитвой по четкам. Правило, включающее совместную Иисусову молитву в храме, отец Софроний унаследовал из традиции афонских монахов, живущих в скитах. Это правило использовали еще преподобные Никодим Святогорец и Паисий Величковский²⁰². Сам отец Софроний молился таким образом будучи еще в пустыне, и рекомендовал это правило другим аскетам, в том числе Д. Бальфуру²⁰³.

Богословские писания

С переездом в Великобританию наступил завершающий период в богословском становлении отца Софрония. Опыт Богопознания, как собственный, так и представленный в писаниях Святых Отцов, проходит чрез призму более глубокого догматического осмысления. Писания этого периода свидетельствуют об окончательном синтезе двух начал в богословии отца Софрония — теории и практики, когда весь ход духовной жизни уже неизменно и всецело определяется догматическим сознанием. В его видении на первостепенное место выдвигается понятие «персоны» — результат углубленного сосредоточения его мысли на доматах о Пресвятой Троице и о Христе. Этот сдвиг ярко прослеживается в письмах последнего периода. Так, из долголетней переписки (1958—1986) с родной сестрой М. С. Калашниковой²⁰⁴, явствует, что поворотным пунктом в его богословском становлении является 1968 год (в письме от 7 января 1968 г. впервые пространно излагается учение о персоне²⁰⁵).

Жизнь в условиях Запада требовала от отца Софрония более тесного участия в апологетической полемике Православной Церкви с другими христианскими конфессиями. Это обстоятельство усугубило необходимость более чуткого догматического анализа всякого явления в духовной жизни. Поскольку отца Софрония часто приглашали на различные встречи, ассамблеи и приемы, он представлял православную точку зрения на многие проблемы, волнующие современных западных христиан: женский вопрос²⁰⁶, взаимоотношения Востока и Запада²⁰⁷, понимание святости, роль иконы и др. В 1962 году он принял участие во Второй всемирной патристической конференции в Оксфорде, на которой выступил с докладом «О необходимости трех отречений у преподобных Иоанна Кассиана Рисмлянина и Иоанна Лествичника».

К середине 1970-х годов вышел в свет новый, дополненный перевод книги «Старец Силуан» на английском языке, в 2-х частях: «Monk of Mt. Athos» (1973) и «Wisdom from Mt. Athos» (1975). В предисловии ко 2-ой части отец Софроний развивает несколько иной подход к писаниям старца Силуана, а именно, с точки зрения учения о персоне²⁰⁸, которое было в центре его богословского внимания тех лет.

После книги «Старец Силуан», второй фундаментальной работой стала книга отца Софрония «His Life Is Mine» (1977), которая отражает переломный момент в его богословском становлении. В этой книге отец Софроний впервые излагает свой личный аскетический опыт. При этом тематика книги затрагивает вопросы, выходящие за рамки сугубо монашеских интересов. Книга адресована более широкому кругу читателей. Это своего рода квинтэссенция богословских идей отца Софрония позднего периода. В книге отец Софроний поднимает проблемы персоны²⁰⁹, богопознания²¹⁰, антропологии²¹¹, а также развивает ранее возникшие темы: молитва за весь мир, сущность страданий, Гефсиманская молитва, созерцание нетварного света. Отец Софроний выводит на первый план понятие соизмеримости между Богом и человеком, которое составляет ядро его антропологии²¹². Понятие соизмеримости человека с Богом имеет самое прямое отношение к библейскому выражению «образ и подобие», которое отец Софроний в своих книгах возводит на новый богословский уровень.

Книга «His Life is Mine» была своего рода предтечей самой значительной, последней книги отца Софрония — «Видеть Бога как Он есть» (Essex, 1985). Согласно богословскому исследованию архимандрита Захарии (Захару)²¹³, книга «Видеть Бога» яв-

ляет собой замечательный пример совершенного усвоения догматического наследия Церкви. Дерзновение ее идей и языка есть не что иное, как голос многовекового предания Церкви, отразившегося в личном аскетическом опыте отца Софрония. Многие излюбленные темы отца Софрония получают в книге свое завершение — нетварный свет, богопознание и другие. С другой стороны, учение о персоне уже глубоко усвоилось его сознанию. В свете этого учения он переосмысливает многие ранее затронутые темы: истощание и богооставленность, смертная память, любовь до ненависти к себе.

На Западе книга имела успех: для некоторых она стала «событием»²¹⁴, и даже эпохальным²¹⁵. В Православном мире книга имела широкое признание.

Издание на греческом языке вызвало положительный отклик по всей Греции. Для афонских монахов и ведущих профессоров-богословов Афинского и Салоникского университетов (Г. Галитис, Г. Мантзаридис и др.) книга «Видеть Бога», продолжая традицию греческих отцов-исихастов²¹⁶, стала классическим ответом на многие вопросы современности. С публикацией книги признание отца Софрония стало заметно расти. Спустя несколько лет идеям отца Софрония стала отводиться руководящая роль, что явствует из работ профессора Г. Мантзаридиса²¹⁷, епископа Иерофея Влахоса²¹⁸, митрополита Иоанна Зизиуласа²¹⁹ и др. Богословие отца Софрония стало предметом научного исследования²²⁰. На Втором Международном конгрессе, посвященном святителю Григорию Паламе (Афины, 1998), имя отца Софрония уже ставится в один ряд с именем святителя Григория Паламы²²¹. Не меньший успех книга имела среди православных Запада²²².

Однако соотечественники, за некоторыми исключениями²²³, отнеслись к книге с сомнением и даже резкой критикой. Некоторые увидели в этой духовной автобиографии самовозношение и гордость, прелестное самомнение²²⁴, отсутствие должного благоговения пред Богом²²⁵, эмоциональное описание мистического опыта²²⁶, чувственную восторженность языка²²⁷. Впрочем, все случилось так, как еще в 1984 году предсказал архиепископ Василий (Кривошеин), прочитав эту книгу: «Многие будут Вами смущаться, даже осуждать, говорить, что Вы все пишете о самом себе, да еще при жизни, о Вашем долголетнем аскетическом подвиге, о Вашей непрестанной молитве, видении Несозданного Света и т.д., но я мог бы на это возразить Вашим критикам, что

совершенно так же нападали и на преподобного Симеона Нового Богослова за его откровения о самом себе, за его видения света, за “мистическое многословие”, прежде всего, за “самосвидетельство” при жизни, за сравнение себя с апостолом Павлом. Так что у Вас есть что возразить Вашим критикам и защитить Ваш духовный путь. (А Ваши критики, скажу от себя, просто... никогда не читали преподобного Симеона Нового Богослова)»²²⁸.

Последние годы

В течении последних трех лет своей жизни отец Софроний регулярно вел духовные беседы с монастырской братией с целью передать как можно полнее свой духовный опыт грядущим поколениям монахов. Беседы²²⁹ являют собой законченный синтез его догматического сознания и практической аскезы, который достигает своей последней грани — богословия как духовного состояния.

В 1991 году отец Софроний подготовил к изданию антологию из статей о молитве и духовничестве, которая вышла в свет под заглавием «О молитве». В ней он развивает ранее затронутые темы православной аскетики. Примечательно, что вторая часть книги — своего рода практическое руководство к деланию Иисусовой молитвы²³⁰.

Последним писанным словом отца Софрония стало «Завещание», которое он прочитал своим монахам в 1991 году и которое кратко излагает его принципы устройства монашеской общины. Отец Софроний преставился 11 июля 1993 года. Богословское наследие отца Софрония не исчерпано уже опубликованными книгами. Его солидный архив включает немалое количество писем и статей, которые подлежат публикации²³¹. Основанная отцом Софронием обитель в настоящий момент продолжает его духовное служение чрез пастырскую и издательскую деятельность. М. Эггер так описывает сегодняшний день обители: «На настоящий момент обитель начитывает 25 монахов и монахинь 12 различных национальностей. В обитель стекаются паломники со всего мира: она является не только одним из важнейших центров, чрез которые Запад знакомится с Православием, но и могучим свидетельством вселенской истины Православия»²³².

Заключение

Своеобразие богословского становления отца Софрония определило многогранный всеобъемлющий характер его богословия, которое отличает органическое единство различных идейных начал: современной религиозной философии, святоотеческого предания, живой афонской традиции и личного аскетического опыта. Он сумел совместить в себе все то, что определяет духовный климат нашей эпохи, то есть, он стал выразителем идей и духовных запросов современного человечества. Отличающаяся особой широтой, его мысль адресована самым различным слоям общества. Среди его адресатов — современный западный мир, русская богословская элита в Париже с ее высочайшим интеллектуальным уровнем, современная русская интеллигенция, афонское монашество, корнями уходящее в глубь святоотеческого предания и др. Именно эта многогранность определила роль отца Софрония в истории современного богословия как человека, сумевшего осмыслить духовные искания нашей эпохи.

Примечания

- ¹ *Архимандрит Софроний*. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985.
- ² *P. de Luis*. Archimandrite Sophrony, «Voir Dieu tel qu'Il est». In: Estudio Agustiniiano, №3, 1984. P. 49.
- ³ *A. Franquesa*. Archimandrite Sophrony, «Voir Dieu tel qu'Il est». In: Questions de Vida Christiana, №124, 1984. P. 131.
- ⁴ *Архимандрит Софроний*. Письма в Россию. Москва; Эссекс, 1997. С. 17. В наиболее полном виде биография отца Софрония представлена в статье диакона Максима Эррепа. См.: *М. Эрреп*. Archimandrite Sophrony, Moine pour le Monde. In: Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite, №1, 1996. P. 23—41; №2, 1996. P. 40—53; №3, 1997. P. 17—30. См. также другие материалы о жизни отца Софрония: *R. Edmonds*. Foreword. In: *Archimandrite Sophrony*. His Life Is Mine. Oxford, 1977. P. 7—13; *P. Steer*. Obituary: Sophrony (Sakharov) (1896—1993). In: Sobornost №XVI/1, 1994. P. 44—48; *М. Эрреп*. Archimandrite Sophrony, Moine pour le monde. In: Contacts, №163, 1993. P. 163—177.
- ⁵ *М. Эрреп*. Moine, №1. P. 27; ср.: *P. Steer*. Obituary. P. 44.
- ⁶ *Архимандрит Софроний*. Письма в Россию. С. 18.
- ⁷ *Архимандрит Софроний*. Видеть Бога как Он есть. С. 34.
- ⁸ О кенотическом христианстве в русской культуре см.: *Н. Городецкая*. The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. Лондон, 1938.
- ⁹ *Архимандрит Софроний*. Письма к близким людям. М., 1997. С. 94; Письма в Россию. С. 24; Ср.: *М. Эрреп*. Moine. С. 33.

- ¹⁰ J.-L. Daval. *Journal de l'art moderne 1884—1914. Les années décisives.* Genève, 1979. С. 12. Цит.: М. Эггер. Archimandrite Sophrony, Moine pour le Monde. In: Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite, №1, 1996. С. 34.
- ¹¹ Архимандрит Софроний. Письма в Россию. С. 22.
- ¹² Там же. С. 21.
- ¹³ Архимандрит Софроний. Видеть Бога как Он есть. С. 147.
- ¹⁴ Архимандрит Софроний. Письма в Россию. С. 19, 23.
- ¹⁵ См.: P. Bori e P. Bettolo. *Movimenti religiosi in Russa prima della rivoluzione (1900—1917).* Brescia, 1978. С. 52.
- ¹⁶ О религиозно-философских обществах см.: J. Scherrer. *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen.* Berlin, 1973; Он же. Les «Sociétés philosophico-religieuses» et la quête idéologique de l'intelligentsia russe avant 1917. In: Cahiers du monde russe et soviétique XV, 1974. С. 297—314.
- ¹⁷ Н. Зернов. *Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century.* London, 1963. С. 210 и след.
- ¹⁸ См.: P. Bori. Il radicalismo evangelico tolstoiano, e i movimenti settari. In: *Movimenti.* С. 83—113. О толковании Л. Толстым христианства см.: N. Weisbein. *L'évolution religieuse de Tolstoï.* Paris, 1960.
- ¹⁹ P. Bori. La nuova «conscienza religiosa» e i circoli filosofico-religiosi. Там же. Р. 114 и след.
- ²⁰ P. Bori. S. Bulgakov: A proposito del cristianesimo primitivo. Там же. Р. 179 и след., особенно Р. 185 и след.
- ²¹ О славифильстве, см.: В. Рязановский. *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles: a Study of Romantic Ideology.* Cambridge, Mass., 1952.
- ²² См.: Архимандрит Софроний. Видеть Бога как Он есть. С. 11 и след.
- ²³ Архимандрит Софроний. Письма в Россию. С. 21.
- ²⁴ Там же. С. 19.
- ²⁵ Там же. С. 20—21; Ср.: Архимандрит Софроний. Видеть Бога как Он есть. С. 55.
- ²⁶ М. Эггер. Moine. Р.32—33; R. Edmonds. Foreword. Там же. Р. 7.
- ²⁷ См.: Н. Бердяев. *The Origin of Good and Evil.* London, 1937. С. 23—44.
- ²⁸ См.: Н. Лосский. *История русской философии.* Москва, 1991. С. 302.
- ²⁹ См.: Н. Бердяев. Там же. С. 25.
- ³⁰ Н. Лосский. *История русской философии.* С. 300.
- ³¹ Архимандрит Софроний. Видеть Бога как Он есть. С. 8.
- ³² Там же. С. 24.
- ³³ R. Edmonds. Introduction. С. 8; М. Эггер. Moine. С. 36.
- ³⁴ Архимандрит Софроний. Видеть Бога как Он есть. С. 13; Ср.: М. Эггер. Moine. С. 36.
- ³⁵ Архимандрит Софроний. Письма в Россию. С. 25.
- ³⁶ Там же. С. 22.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 22—23.

⁴⁰ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру. С16 (18/iv-1935). С. 4; М. Эггер (Moine [II]. С. 48) ошибочно полагает, что в жизни отца Софрония это был первый опыт созерцания Нетварного Света, тогда как из писаний отца Софрония можно заключить, что это было не началом, а лишь возвращением того опыта, который ему было дано пережить уже с детского возраста. См.: Видеть Бога как Он есть. С. 34, 179.

⁴¹ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру. А10 (3/xii-1932). С. 14.

⁴² *Архимандрит Софроний*. Письма в Россию. С. 23—24.

⁴³ См.: С. Anderson. No East or West. Париж, 1985. С. 40 и след.

⁴⁴ См.: Н. Зернов. Renaissance. С. 210; С. Anderson. No East or West. С. 47.

⁴⁵ С. Anderson. No East or West. С. 44.

⁴⁶ D. Lowrie. St Sergius in Paris. London, 1954. С. 14 и след.; С. Anderson. No East or West. С. 63; А. Князев. L'Institut Saint-Serge. De L'académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui. In: Le Point Théologique, №14. Paris, 1974. С. 42—43.

⁴⁷ См. Н. Зернов. Renaissance. С. 231; А. Князев. Saint-Serge. С. 43. Об истории Св.-Сергиевского института см.: D. Lowrie. St Sergius; А. Князев. Saint-Serge.

⁴⁸ М. Эггер. Moine (II). С. 50. D. Lowrie (St Sergius. С. 20) и А. Князев (Saint-Serge. С. 43) упоминают первый набор в год открытия института — 29 студентов.

⁴⁹ Об этом см.: *Архимандрит Софроний*. Письма в Россию. С. 26; Ср.: Р. Anderson. Там же. С. 58.

⁵⁰ Н. Зернов. Renaissance. С. 231.

⁵¹ D. Lowrie. St Sergius. С. 19—21.

⁵² По биографии прот. Сергия Булгакова, см.: Протоиерей С. Булгаков. Автобиографические заметки. Париж, 1946; Он же. Из дневника. В: Вестник Русского Христианского Движения, №129, 1979. С. 237—268; Н. Антонов. Русские светские богословы и их религиозно-общественное мирозерцание. СПб, 1912. Т. 1. С. 209—290; Л. Зандер. Отец Сергий Булгаков. Краткий очерк его жизни и творчества. В: Протоиерей С. Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1965. С. 5—26; В. Schultze. Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Вена, 1950. С. 335—358; J. Scherrer. Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Berlin, 1973. С. 86—90, 213—214; В. Зеньковский. История Русской Философии. Париж, 1950. С. 430—457; S. Świerkosz. L'Église visible selon Serge Bulgakov. Structure hiérarchique et sacramentelle. In: OCA, №211. Рим, 1980. Р. 7—15; W. Сгит. Sergius N. Bulgakov: from Marxism to Sophiology. In: SVTQ, №27, 1983. С. 3—26.

- ⁵³ D. Lowrie. St Sergius. С. 21.
- ⁵⁴ C. Graves. The Holy Spirit in the Theology of Sergei Bulgakov. Женева, 1972. Р. 3. В настоящей статье философские истоки булгаковской мысли не разбираются ввиду обширности этой темы.
- ⁵⁵ A. Nichols. Light from the East. London, 1995. С. 59.
- ⁵⁶ См.: C. Bori. Dal marxismo all'idealismo. In: Movimenti. Р. 226—232; Ср.: Л. Зандер. Бог и мир. Т. 1. С. 29—41.
- ⁵⁷ По булгаковскому учению о Софии Премудрости Божией, см.: A. Litva. La «Sophia» dans la création selon la doctrine de S. Bulgakoff. Рим, 1951; Л. Зандер. Бог и мир. Т. 1. С. 181—230; Он же. Vater Sergius Bulgakoff. In: Internationale Kirchliche Zeitschrift, №36, 1946. S. 17—30. B. Newman. Sergius Bulgakov and the Theology of Divine Wisdom. In: SVTQ, №22, 1978. Р. 39—73. По критике учения о Софии, см.: В. Лосский. Спор о Софии. Париж, 1936. С. 23 и след.
- ⁵⁸ Протоиерей С. Булгаков. Агнец Божий. Париж, 1937. С. 207.
- ⁵⁹ Протоиерей С. Булгаков. Утешитель. С. 66.
- ⁶⁰ Там же. С. 67.
- ⁶¹ Там же. С. 67.—68; Ср.: Протоиерей С. Булгаков. Агнец Божий. С. 118.
- ⁶² Протоиерей С. Булгаков. Утешитель. С. 79.
- ⁶³ A. Nichols. Light from the East. С. 59; Ср.: Н. Городецкая. The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. London, 1938. С. 156 и след.
- ⁶⁴ Протоиерей С. Булгаков. Агнец Божий. С. 121—122; Утешитель. С. 253.
- ⁶⁵ Протоиерей С. Булгаков. Агнец Божий. С. 252.
- ⁶⁶ Там же. С. 348 и след.
- ⁶⁷ Там же. С. 434 и след.
- ⁶⁸ Протоиерей С. Булгаков. Утешитель. С. 289; Ср.: Агнец Божий. С. 345.
- ⁶⁹ См. ниже.
- ⁷⁰ Протоиерей С. Булгаков. Агнец Божий. С. 421 и след.
- ⁷¹ Там же. С. 427.
- ⁷² Протоиерей С. Булгаков. Свет Невечерний. М., 1917. С. 278, 283; Агнец Божий. С. 158—161, 115—117, 209, 258.
- ⁷³ Протоиерей С. Булгаков. Свет Невечерний. С. 277—278; Агнец Божий. С. 160.
- ⁷⁴ Протоиерей С. Булгаков. Свет Невечерний. С. 278, 281; Агнец Божий. С. 114.
- ⁷⁵ Протоиерей С. Булгаков. Агнец Божий. С. 138; Свет Невечерний. С. 282.
- ⁷⁶ Там же. С. 278, 281.
- ⁷⁷ Протоиерей С. Булгаков. Агнец Божий. С. 160, 215, 258, 279.
- ⁷⁸ По истории полемики об учении С. Булгакова, см.: С. Lialine. Le débat sophiologique. In: Irénikon, №13, 1936. С. 168—205; Ср.: В. Лосский. Спор о Софии.

- ⁷⁹ См.: *O. Clément. Berdiaev. Un philosophe russe en France.* Париж, 1991. С. 39—62.
- ⁸⁰ *Н. Бердяев.* Проблема человека. В: *Путь*, №50, 1936. С. 7; Ср.: *Архимандрит Софроний. His Life is Mine.* Оксфорд, 1977. С. 77.
- ⁸¹ *Н. Бердяев.* Там же. С. 15—16; Ср.: *Б. Вышеславцев.* Образ Божий в существе человека. В: *Путь*, №49, 1935. С. 67.
- ⁸² *Архимандрит Софроний.* Духовные беседы. С. 14.
- ⁸³ *Архимандрит Софроний.* Духовные беседы. А-7.
- ⁸⁴ *Архимандрит Софроний.* Письма в Россию. С. 25; О молитве. Париж, 1991. С. 35.
- ⁸⁵ *Архимандрит Софроний.* Письма в Россию. С. 26.
- ⁸⁶ Там же.
- ⁸⁷ *Архимандрит Софроний.* Письмо к Д. Бальфуру №17 (15/viii-1932). С. 14.
- ⁸⁸ См.: *Архимандрит Софроний.* Письма в Россию. С. 27; Ср.: Духовные беседы. А-30.
- ⁸⁹ О святоотеческих прецедентах выражения «Держи ум твой во аде...», см.: *J.-C. Larchet.* La formule 'Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas' à la lumière de la tradition patristique. In: *Buisson Ardent*, №1, 1996. С. 51—68.
- ⁹⁰ *Архимандрит Софроний.* Старец Силуан. Париж, 1952. С. 38.
- ⁹¹ *B. Gooskens.* L'expérience de l'Esprit Saint chez le Staretz Silouane. Париж, 1971.
- ⁹² По духовному наследию преп. Силуана Афонского, см.: публикации в журнале «*Buisson Ardent*» (тт. I—III). Также см.: *B. Gooskens.* Там же; *C. Cervera.* Silvano del Monte Athos, il monaco che amava teneramente la Madre di Dio. In: *Mater Ecclesiae*, №16, 1980. С. 45—54; *L. Cremaschi.* La vergogna di stare ogli inferi secondo Silvano del Monte Athos. In: *Parola Spirito e Vita*, №20, 1989. С. 285—303.
- ⁹³ О молитве за мир в святоотеческом предании, см.: *K. Ware.* We Must Pray For All: Salvation According to St Silouan. In: *Sobornost*, №XIX/1, 1997. С. 34—55. Ср.: *Архимандрит Софроний.* Старец Силуан. С. 22 и след.
- ⁹⁴ *Архимандрит Софроний.* Старец Силуан. С. 45, 111, 147.
- ⁹⁵ Там же. С. 22.
- ⁹⁶ Там же. С. 175. О выражении «весь Адам» в святоотеческом предании, см.: *K. Ware.* «We Must Pray For All»: Salvation According to St Silouan. In: *Sobornost*, №XIX/1, 1997. С. 44—50.
- ⁹⁷ *Архимандрит Софроний.* Старец Силуан. С. 100, 192. См.: *J.-C. Larchet.* L'amour des ennemis selon saint Silouan l'Athonite et dans la tradition patristique. In: *Buisson Ardent*, №2, 1996. С. 91. О любви к врагам у Святых Отцов, см.: *J.-C. Larchet.* Указ. изд. С. 66—95; в Св. Писании — *Протоиерей Б. Бобринский.* L'amour des ennemis dans les Évangiles. In: *Buisson Ardent*, №2, 1996. С. 54—58. Ср.: *Архимандрит Софроний.* Старец Силуан. С. 49—50. Также, см.: *J. Forest.* Making

Enemies Friends: Reflections on the Teaching of Jesus about the Love of Enemies. Basingstoke, 1987. С. 61—65.

⁹⁸ См. ниже.

⁹⁹ *Архимандрит Софроний*. Старец Силуан. С. 131.

¹⁰⁰ Там же. С. 120, 129.

¹⁰¹ Там же. С. 131.

¹⁰² См.: Флп. 2:6.

¹⁰³ *Архимандрит Софроний*. Старец Силуан. С. 175.

¹⁰⁴ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №10 (3/xii-1932). С. 18.

¹⁰⁵ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №14 (21/i-1933). С. 2.

¹⁰⁶ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №18 (22/x-1932). С. 8.

¹⁰⁷ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №10 (3/xii-1932). С. 18.

¹⁰⁸ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №17 (15/viii-1932). С. 13.

¹⁰⁹ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №11 (12-18/xii-1932). С. 9.

¹¹⁰ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №18 (22/x-1932). С. 8, 12.

¹¹¹ Там же. С. 15; Письмо к Д. Бальфуру №11 (12-18/xii-1932). С. 7; Письмо к Д. Бальфуру №12 (14/xii-1932). С. 6.

¹¹² *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №17 (15/viii-1932). С. 11; Письмо к Д. Бальфуру №18 (22/x-1932). С. 15; Письмо к Д. Бальфуру №10 (3/xii-1932). С. 4; Письмо к Д. Бальфуру №12 (14/xii-32). С. 6.

¹¹³ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №18 (22/x-1932). С. 8.

¹¹⁴ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №17 (15/viii-1932). С. 13; Письмо к Д. Бальфуру №18 (22/x-1932). С. 9; Письмо к Д. Бальфуру №10 (3/xii-1932). С. 25.

¹¹⁵ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №18 (22/x-1932). С. 14; Письмо к Д. Бальфуру №12 (14/xii-1932). С. 7.

¹¹⁶ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №17 (15/viii-1932). С. 13.

¹¹⁷ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №18 (22/x-1932). С. 17.

¹¹⁸ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №17 (15/viii-1932). С. 13; Письмо к Д. Бальфуру №18 (22/x-1932). С. 14; Письмо к Д. Бальфуру №12 (14/xii-1932). С. 8.

¹¹⁹ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №17 (15/viii-1932). С. 10.

¹²⁰ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №C16 (18/iv-1935). С. 3.

- ¹²¹ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №12 (14/xii-1932). С. 5.
- ¹²² Там же. С. 27.
- ¹²³ Там же. С. 8.
- ¹²⁴ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №10 (3/xii-1932). С. 23—24.
- ¹²⁵ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №11 (12-18/xii-1932). С. 1.
- ¹²⁶ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №12 (14/xii-1932). С. 19 след.
- ¹²⁷ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №11 (12/xii-1932). С. 6 след.
- ¹²⁸ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №C11 (19/iv-1936). С. 12—3.
- ¹²⁹ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №C4 (16/i-1935). С. 3.
- ¹³⁰ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №C1 (10/viii-1934). С. 3.
- ¹³¹ О богооставленности в святоотеческой традиции см. ниже.
- ¹³² *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №C12 (7/v-1936). С. 18.
- ¹³³ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №C13 (26/ix-1936). С. 11.
- ¹³⁴ См. ниже.
- ¹³⁵ См.: *Архим. Софроний*. His Life is Mine. С. 115 — отец Софроний предостерегает от непомерного увлечения «искусственными методами».
- ¹³⁶ См.: *Архимандрит Софроний*. Силуан. С. 78—79.
- ¹³⁷ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №C13 (19/ix-1936). С. 22—23.
- ¹³⁸ См.: *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №11 (18/xii-1932). С. 6—7; Письмо к Д. Бальфуру №12 (14/xii-1932). С. 27—28.
- ¹³⁹ 1 Кор. 15:28.
- ¹⁴⁰ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №C6 (18/iv-1935). С. 7. Ср.: *Святитель Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 336. См. также: *Преподобный Максим Исповедник*. Амбигва. PG 91, 1141 АВ, на которого ссылается святитель Григорий.
- ¹⁴¹ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №C6 (26/v-1935). С. 3.
- ¹⁴² *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №D4 (21/viii-1945). С. 10, 12.
- ¹⁴³ Там же.
- ¹⁴⁴ Там же.
- ¹⁴⁵ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №D4 (21/viii-1945). С. 21.
- ¹⁴⁶ Там же. С. 24.

¹⁴⁷ Там же. С. 26.

¹⁴⁸ См.: *Архимандрит Софроний*. Видеть Бога как Он есть. С. 48, 105, 115, 139—140, 144, 171, 200; Ср.: *Архимандрит Софроний*. Письма в Россию. С. 44—45 (сноска 139).

¹⁴⁹ *Архимандрит Софроний*. Видеть Бога как Он есть. С. 104—105, 200; Письмо к Д. Бальфуру №D1 (6/v-1945). С. 1—2; Письмо к Д. Бальфуру №D5 (4/xii-1945). С. 1; Письмо к Д. Бальфуру №17 (1/i-1947). С. 3.

¹⁵⁰ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №D5 (4/xii-1945). С. 1.

¹⁵¹ *Архимандрит Софроний*. Видеть Бога как Он есть. С. 200.

¹⁵² См.: *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №D7 (1/i-1947). С. 3.

¹⁵³ См.: *Архимандрит Софроний*. Видеть Бога как Он есть. С. 171.

¹⁵⁴ *Архимандрит Софроний*. Письмо к Д. Бальфуру №D6 (30/x-1946). С. 3.

¹⁵⁵ Там же. С. 4.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ По истории схизмы, см.: *Митрополит Евлогий (Георгиевский)*. Путь моей жизни. Париж, 1947. С. 618—622.

¹⁵⁸ См.: Указ Московской Патриархии Преосвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию. В: О Софии Премудрости Божией. Париж, 1935. С. 5—19; В. Лосский. Спор о Софии; по богословскому анализу спора, см.: А. Nichols. Bulgakov and Sophiology. In: *Sobornost*, №XIII/2, 1992. С. 25.

¹⁵⁹ См.: L. Gillet. Metropolitan Evlogii. In: *Sobornost*, №34, 1946. С. 5.

¹⁶⁰ См.: E. Mascall. Concerning Jurisdictions. In: *Sobornost*, №34, 1946. С. 6—7; Постановление Священного Синода Русской Православной Церкви от 9 августа 1946 г.

¹⁶¹ Отец Софроний выражает свою поддержку Московской Патриархии в следующих письмах: Письмо к Д. Бальфуру. 15 (18/ii-1933). С. 170; Письмо к Д. Бальфуру. С1 (10/viii-1934). С. 185.

¹⁶² Ср.: *Архимандрит Софроний*. Письма в Россию. С. 167.

¹⁶³ Так, например, для Н. Бердяева и П. Евдокимова Ф. М. Достоевский служил не только литературным, но и богословским авторитетом. См.: Н. Бердяев. Dostoyevsky. Лондон, 1934; Ср.: Он же. Destiny of Man. Лондон, 1937. С. 42, 74; О П. Евдокимове см.: А. Nichols. Light. С. 196.

¹⁶⁴ См.: В. Зеньковский. Письмо к отцу Софронию от мая 1947. Архив Св. Иоанно-Предтеченского монастыря.

¹⁶⁵ *Архимандрит Софроний*. Десятилетие кончины Святейшего Патриарха Сергия. In: *Messenger de l'Exarchat du Patriarchate Russe en Europe Occidentale*, №19, 1954. С. 98—105. Эта статья — отзыв хвалебной статьи В. Лосского в адрес Патриарха Сергия. Ср.: В. Лосский. Личность и Мысль Святейшего Патриарха Сергия. В: Духовное наследие Патриарха Сергия. М., 1947. С. 263—270.

¹⁶⁶ Там же. С. 101 и след.

- ¹⁶⁷ По истории Русского Дома, см.: *Приходской совет Успенской Церкви в St. Genevieve-de-Bois*. Скорбное дело. Париж, 1952. С. 3 и след.
- ¹⁶⁸ *Архимандрит Софроний*. Письма к близким людям. С. 28.
- ¹⁶⁹ *Архимандрит Софроний*. Письма в Россию. С. 71; Ср.: Письма к близким людям. С. 28, 35.
- ¹⁷⁰ См.: *Архимандрит Софроний*. Письма в Россию. С. 125 — ссылка на С. Булгакова (*Протоиерей С. Булгаков*. Купина Неопалимая. С. 49; *Он же*. Агнец Божий. С. 164); Ср.: *Архимандрит Софроний*. His Life Is Mine. С. 28.
- ¹⁷¹ См.: *Архимандрит Софроний*. La félicité de connaître la voie. Женева, 1988. С. 55.
- ¹⁷² См. выше.
- ¹⁷³ См.: *Архимандрит Софроний*. La félicité de connaître la voie. С. 51, 53.
- ¹⁷⁴ См.: *Архимандрит Софроний*. Об экуменизме. Архив Св.-Иоанно-Предтеченского монастыря. Эссекс, 1962. С. 11.
- ¹⁷⁵ Н. Бердяев утверждает, что монашество противоречит духу Христовых заповедей, «извращает самую идущую послушания». См.: *Н. Бердяев*. The aim of asceticism. In: *Dream and Reality*. London, 1950. С. 72—99, особенно с. 78, 85. См. об этом: *T. Špidlik*. L'idée russe: une autre vision de l'homme. Рим, 1994. С. 252—253.
- ¹⁷⁶ *Архимандрит Софроний*. Письма к близким людям. С. 39.
- ¹⁷⁷ Документы канонизации опубликованы в новом издании книги «Старец Силуан» под заглавием «Преподобный Силуан Афонский».
- ¹⁷⁸ См.: *Архимандрит Софроний*. Благодать и догматическое сознание. В: *Старец Силуан*. С. 81—84.
- ¹⁷⁹ *Архимандрит Софроний*. *Старец Силуан*. С. 53.
- ¹⁸⁰ В книге «Старец Силуан» отец Софроний косвенно приводит мнение В. Лосского о преподобном Силуане. См.: *Архимандрит Софроний*. *Старец Силуан*. С. 52.
- ¹⁸¹ См.: *В. Лосский*. Divine Darkness. In: *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Кембридж, 1991. С. 23—43.
- ¹⁸² *Архимандрит Софроний*. *Старец Силуан*. С. 58; 78—80.
- ¹⁸³ Там же. С. 78.
- ¹⁸⁴ *Архимандрит Софроний*. La félicité de connaître la voie. С. 38; *Архимандрит Софроний*. Рождение в Царство Непокколебимое. М., 2000. С. 74.
- ¹⁸⁵ *Дионисий Ареопагит*. De mystica theologia. Гл. I, 1. In: *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. PTS №36, 1991. С. 142; Ср.: *Epistulae*, №5. Там же. С. 162.
- ¹⁸⁶ Многие из западных богословов считают кармелитов духовными преемниками Дионисия Ареопагита и Григория Нисского. См.: *H. Graef*. The Light and the Rainbow; a Study in Christian Spirituality from Its Roots in the Old Testament and Its Development through the New Testament and the Fathers to Recent Times. London, 1959. С. 158 и след.

¹⁸⁷ *Архимандрит Софроний*. Старец Силуан. С. 14, 20—21, 69, 79, 90, 97.

¹⁸⁸ Там же. С. 90.

¹⁸⁹ *Архимандрит Софроний*. Видеть Бога как Он есть. С. 107, 164, 184 etc.

¹⁹⁰ *Архимандрит Софроний*. Автокефалия Чехословацкой Церкви. В: *Messenger*, №9, 1952. С. 21—22; Апостольское служение епископов. Там же, №12, 1952. С. 12—13; Десятилетие кончины Святейшего Патриарха Сергия. *Messenger*, №19, 1954. С. 98—105; Заметка к новому переводу Божественных Гимнов преп. Симеона Нового Богослова. В: *Messenger* №17, 1954. С. 20—24; Отзыв на книгу Архим. Спиридона «Мои миссии в Сибири». *Messenger*, №9, 1952. С. 28—29; Пятилетие Интронизации Святейшего Алексия, Патриарха Московского и всея Руси. *Messenger*, №1, 1950. С. 7—10. Святое молчание. *Messenger* 1, 1950. С. 10—16; Слово на Преображение Господне. О Свете Фаворском. *Messenger* №19, 1954. С. 127—135.

¹⁹¹ Эта статья вызвала бурные дебаты в богословской прессе. О реакциях на статью о. Софрония, см.: *G. Dejaifve*. *Sobornost or Papacy*. In: *Eastern Churches Quarterly*, №10, 1953—1954. С. 81 след.; *H. Ruppert*. Das Prinzip der *Sobornost* in der russischen Orthodoxie. In: *Kirche im Osten*, №16. Göttingen, 1973. С. 47 след.

¹⁹² См.: *Архимандрит Софроний*. La félicité de connaître la voie. С. 11—55.

¹⁹³ См.: *Архимандрит Софроний*. Письма в Россию. С. 62.

¹⁹⁴ Там же. С. 66.

¹⁹⁵ Так, например, Н. Мозли написал, что «писания Старца Силуана представляют не только богословский, но и литературный интерес» — см.: *N. Mosley*. Introduction to «Adam's Lament». In: *Prism*, №2/5. London, 1958. С. 38. Подобное впечатление сложилось и у Дж. Льюиса, для которого «антология Русской литературы, теперь уже была немислима без «Адамова плача» Силуана». *J. R. Lewis*. Book reviews. In: *Frontier*, №2. London, 1959. С. 61.

¹⁹⁶ *Архимандрит Софроний*. Проповедь в Церкви преп. Сергия Радонежского (Лондон). Архив Свято-Иоанно-Предтеченского монастыря. 1952.

¹⁹⁷ *Архимандрит Софроний*. Подвиг богословской защиты догмата Церкви (Оксфорд). Там же. 1958.

¹⁹⁸ См.: *Архимандрит Софроний*. Письма в Россию. С. 67.

¹⁹⁹ Там же. Р. 64—65.

²⁰⁰ См.: *Патр. Алексий I-й*. Письмо к архим. Софронию. Архив Св.-Иоанно-Предтеченского монастыря. 1959.

²⁰¹ См.: *Патр. Алексий I-й*. Письмо к архим. Софронию. Архив Св.-Иоанно-Предтеченского монастыря. 1965.

²⁰² Значение внутренней аскезы особо ярко подчеркивается в его духовных беседах. См.: *Архимандрит Софроний*. Духовные беседы. В-12, С-3 etc. Архив Св.-Иоанно-Предтеченского монастыря. 1989—1993.

²⁰³ См.: *C. Karambelas*. *Contemporary Ascetics of Mount Athos*. Platina, Cal., 1992. С. 467. Об уставе преп. Никодима Святогорца, см.: *I.*

Kotsonis. Αθωνικὸν γερωντικόν. Thessaloniki, 1992. С. 332; О преп. Паисии, см.: *С. Четвериков.* Старец Паисий Величковский. Париж, 1976. С. 80 и след.

²⁰⁴ *Архимандрит Софроний.* Письмо к Д. Бальфуру №11 (11-18/xii-1932). С. 14 и след.

²⁰⁵ Отец Софроний вел переписку с различными представителями духовенства, богословами и интеллигенцией: с митрополитом Антонием (Блумом), архиепископом Василием (Кривошеинным), епископом Кассианом (Безобразовым), протоиереем Георгием Флоровским, протоиереем Борисом Старком, Вл. Лосским, семьей Куломзиных и мн. др.

²⁰⁶ *Архимандрит Софроний.* Письма в Россию. С. 114—116.

²⁰⁷ *Архимандрит Софроний.* Женский вопрос. Архив Св.-Иоанно-Предтеченского монастыря. 1965.

²⁰⁸ *Архимандрит Софроний.* Об экуменизме. Там же. 1961; Запад и Восток. Там же. 1962.

²⁰⁹ *Архимандрит Софроний.* Foreword. In: *Wisdom From Mount Athos. The Writings of Staretz Silouan 1866—1938.* New York, 1974. С. 8 и след.

²¹⁰ *Архимандрит Софроний.* His Life is Mine. С. 43 и след.

²¹¹ Там же. С. 17 и след.

²¹² Там же. С. 37 и след.

²¹³ Там же. С. 77.

²¹⁴ См.: З. Захару "Η πραγμάτωση τῆς ὑποστατικῆς ἀρχῆς στὴ θεολογία τοῦ ἀρχιμανδρίτου Σωφρονίου (Салоники, 1998).

²¹⁵ См.: *M. Gimenez.* «Voir Dieu tel qu'il est» by Archimandrite Sophrony. *Sobornost*, №VII/1, 1985. С. 72—73; *H. Moore.* Radical Redemption. *Christian Missionary Society Newsletter*, №484, 1988. С. 1—2; *A. de Halleux.* Archimandrite Sophrony «Voir Dieu tel qu'il est». *Revue théologique de Louvain*, №16/3, 1985. С. 361—363; *J. de Miguel.* Archimandrite Sophrony, «Voir Dieu tel qu'il est». *Comunidades*, №48, 1985. С. 93.

²¹⁶ См.: *A. Franquesa.* Archimandrite Sophrony «Voir Dieu tel qu'il est». *Questions de Vida Christiana*, №124, 1984. С. 130—131; *P. de Luis.* Archimandrite Sophrony, «Voir Dieu tel qu'il est». *Estudio Agustiniano*, №3, 1984. С. 49.

²¹⁷ О патристических корнях учения отца Софрония, см.: *Архимандрит З. Захару.* Ἀναφορά στὴ θεολογία τοῦ γέροντος Σωφρονίου (Essex, 2000).

²¹⁸ См.: *G. Mantzarides.* Ὁ Γέροντας Σωφρόνιος Θεολόγος τῆς Ὑποστατικῆς Αρχῆς. Салоники, 1996. С. 19—40; Ранее проф. Г. Манзаридис ссылается на статью отца Софрония «Единство Церкви», см.: *G. Mantzarides.* The Ethical Significance of the Trinitarian Dogma. *Sobornost*, №V/10, 1970. С. 720—729.

²¹⁹ *H. Vlakhos.* Saint Gregory Palamas as a Hagiorite. *Levadia*, 1997. С. 327 и след.; *Он же.* Orthodox Psychotherapy. The Science of the Fathers. *Levadia*, 1994. С. 158, 162, 165, 175, 332—355 и др.

²²⁰ *Митрополит Иоанн Зизнулас.* Богословие — это служение Церкви. Церковь и время, №3 (6), 1998. С. 88—89.

²²¹ См.: З. Захару 'Αναφορά στὴ θεολογία τοῦ γέροντος Σωφρονίου (Салоники, 1998).

²²² См.: G. Mantzarides. "Ἁγίος Γρηγόριος Παλαμάς στὴν ἱστορία καὶ τὸ παρόν. Афон, 2000. С. 307—317. Также, см.: H. Vlahos. Saint Gregory Palamas as a Hagiorite. С. 327 и след.

²²³ В письме к о. Софронию еп. Каллист (Уэр) так отозвался о книге «Видеть Бога»: «Это — замечательная книга». См.: Bishop Kallistos Ware. Letter to Archimandrite Sophrony (13/vii-1984). Архив Св.-Иоанно-Предтеченского монастыря. 1984. С. 1.

²²⁴ Среди немногих русских богословов, распознавших в книге «Видеть Бога» живое дыхание святоотеческой традиции исихазма, был игумен Иларион (Алфеев). См.: Игумен Иларион (Алфеев). St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition. D. Phil. Thesis. Оксфорд, 1995. С. 363; ср.: Он же. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. С. 206—207.

²²⁵ О более поздней критике в прессе см.: Священник М. Ходанов. «Видеть Бога как Он есть» схимархимандрита Софрония Сахарова в свете святоотеческой традиции. — Духовный мир: сборник работ учащихся Московских духовных школ № 2. Сергиев Посад, 1996. С. 59, 64—65 (Ср.: Архимандрит Софроний. Видеть Бога. С. 35, 45); А. И. Осипов. Предисловие. В: Правильное состояние духа (смирение, внимательность, молитва): Из творений святителя Игнатия (Брянчанинова). М., 1998. С. 7; Он же. Духовная жизнь христианина: Интервью. В: Православная Москва, №8—9. М., 1997. С. 10.

²²⁶ Свящ. М. Ходанов. Там же. С. 68—70 (Ср.: Архимандрит Софроний. Видеть Бога. С. 102, 200, 244); А. И. Осипов. Предисловие. С. 7; Интервью. С. 10.

²²⁷ Священник М. Ходанов. Там же. С. 62—65 (Ср.: Архимандрит Софроний. Видеть Бога. С. 139—140, 56, 66—67).

²²⁸ Священник М. Ходанов. Там же. С. 68 (Ср.: Архимандрит Софроний. Видеть Бога. С. 118, 127, 102).

²²⁹ Архиепископ Василий (Кривошеин). Письмо к архим. Софронию от 24 мая 1984 г. Архив Св.-Иоанно-Предтеченского монастыря. 1984. С. 1.

²³⁰ См.: Архимандрит Софроний. Духовные беседы. Эссекс. 2000.

²³¹ Эта часть была опубликована по-английски в книге «His Life is Mine» (Oxford, 1977). См. выше.

²³² Так уже вышли в свет книги: «Письма в Россию», «Рождение в Царство Непокоримое». В настоящий момент готовятся к изданию «Молитвы о. Софрония», «Подвиг Богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)», «Духовные беседы» (в 2-х томах) и др.

²³³ М. Эггер. Preface. In: Archimandrite Sophrony. Words of Life. Essex, 1996. С. 5.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ

**ЗАМЕСТИТЕЛЯ ПАТРИАРШЕГО МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ
МИТРОПОЛИТА НИЖЕГОРОДСКОГО СЕРГИЯ
(СТРАГОРОДСКОГО), МИТРОПОЛИТА ЛИТОВСКОГО И ВИЛЕНСКОГО
ЕЛЕВФЕРИЯ (БОГОЯВЛЕНСКОГО), УПРАВЛЯЮЩЕГО
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИМИ ПРИХОДАМИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ И ЕПИСКОПА ВЕНИАМИНА (ФЕДЧЕНКОВА), БЫВШЕГО
СЕВАСТОПОЛЬСКОГО***

**Документы из архива
Отдела внешних церковных сношений
Московского Патриархата**

64

**Послание Заместителя Патриаршего Местоблюстителя
Патриарху Константинопольскому Фотию II**

от 8 июня 1931 года, №6286

Святейшему Архиепископу Константинополя, Нового Рима и Вселенскому Патриарху Господину Кир Фотию.

В лобзании святом обнимая Ваше Святейшество, радостно приветствуем.

Как уже я телеграфировал Вашему Святейшеству, к нам дошли сведения о принятии Вами в общение и даже ведение русского митрополита Евлогия, управляющего русскими приходами в Западной Европе, потом за неисполнение данных обязательств уволенного от управления и, наконец, за неподчинение преданного суду архиереев¹.

Не скрою от Вашего Святейшества, что это принятие производит среди наших церковников немалое смущение и даже прямо соблазн. При всех известных в истории колебаниях, здесь при-

* Продолжение публикации, начатой в №№1 (4), 2 (5), 3 (6), 4 (7) 1998; 1 (8) 1999; 1 (10), 3 (12) 2000.

выкли все-таки смотреть на Вселенскую Патриархию, как на авторитетную хранительницу заветов Православия и блюстительницу, в частности, апостольских и соборных канонов. Между тем в деле митрополита Евлогия замечается совершенно обратное. Мы здесь объясняем постановление Ваше лишь тем, что митрополит Евлогий не раскрыл пред Вашим Святейшеством ни своего канонического положения, ни всех обстоятельств, сопровождавших его увольнение.

Прежде всего, не может быть речи ни о какой русской епархии в Париже или где-либо в другом европейском городе, якобы оказавшейся вне пределов автокефальной Русской Церкви (как это говорится в грамоте Вашего Святейшества). В Западной Европе у нас были только отдельные храмы при разных русских учреждениях и колониях и при храмах русские приходы, находившиеся в епархиальном ведении Санкт-Петербургского (Ленинградского) митрополита,—на тех же самых основаниях, на каких некоторые греческие приходы в СССР состоят в ведении Вашего Святейшества, подворья Александрийское, Антиохийское, Иерусалимское, Сербское и пр. — в ведении каждого своего Патриарха, а церковь при Греческом посольстве в Ленинграде состояла в ведении Афинского Архиепископа-Митрополита. Этот порядок существовал искони и никаких возражений и недоумений ни с чьей стороны не возбуждал.

В последние годы вокруг русских приходов в Западной Европе сгруппировались русские беженцы, ушедшие из России по политическим мотивам. Среди беженцев было немало православного духовенства и архиереев. Ввиду невозможности регулярных сношений Ленинградского митрополита с порученными ему заграничными приходами покойный Святейший Патриарх Московский и всея России Тихон воспользовался присутствием в Западной Европе наших архиереев и поручил одному из них, именно митрополиту Евлогию, управлять русскими приходами в Западной Европе, т.е. быть своего рода заместителем, или экзархом Ленинградского митрополита. Митрополит Евлогий организовал в помощь себе Епархиальный Совет и пр. Но об учреждении в Западной Европе епархии не было речи и не могло быть. Это видно хотя бы из одного того, что митрополиту Евлогию не было присвоено именование по какому-либо городу.

Канонические неурядки, вызванные так называемой Карловацкой группой русских архиереев-беженцев, Вашему Святейшеству известны. Напомню только одно, что образованное в Карловцах так называемое Высшее Управление Русской Церкви за

границей, за свою ярко политическую деятельность было указом покойного патриарха Тихона упразднено. Однако, успокаивая себя разными софизмами, это Управление продолжало существовать и объявило себя по-прежнему состоящим в ведении Московской Патриархии.

Чтобы положить конец такой канонической аномалии и в то же время освободить нашу Патриархию от нравственной ответственности за действия заграничного духовенства, я предложил последнему через митрополита Евлогия дать обязательство не вмешиваться в политику и, в частности, воздерживаться от официальных политических выступлений против нашей государственной власти. Митрополит Евлогий с подведомым ему духовенством официально признали Московскую Патриархию в лице Заместителя и Временного при нем Патриаршего Священного Синода «своим (по выражению митрополита Евлогия) законный начальством», распоряжениям и суду которого они обязаны по канонам подчиниться. Таким образом, митрополит Евлогий со своим духовенством являются клириками, состоящими в каноническом ведении Московской Патриархии, — и по искони установившемуся порядку, и по своему личному выбору. Так продолжалось до тех пор, пока неоднократные нарушения митрополитом Евлогием данного обязательства (которое он теперь принял на себя и пред Вашим Святейшеством) не вынудили Патриархию уволить его от управления русскими церквами в Западной Европе (постановление от 10 июня 1930 года за №108). Когда же он и его последователи отказались этому подчиниться, то мы, я и Временный при мне Патриарший Священный Синод, постановлением от 24 декабря 1930 года за №261, предали митрополита Евлогия и прочих ослушников за нарушение правил Свв. Апп. 31 и 34; Двукр. Соб. 14—15 и пр. суду архиереев, запретив митрополиту Евлогию и прочим его архиереям, впредь до судебного решения или до их раскаяния участие в управлении и совершение хиротоний, в случае же дальнейшего неповиновения их постановили наложить на них совершенное запрещение в священнослужении.

Мы знаем, что, по 16 правилу Свв. Апп. епископ, презревший наложенное (законною церковною властью) запрещение и принявший запрещенного клирика в общение, подлежит тоже запрещению, «яко учитель безчиния»; что отлученный (запрещенный) высшей властью одной автокефальной поместной церкви не может быть принят в общение в другой автокефальной поместной церкви (Соб. в храме Софии, прав. 1); что, если кто из запрещенных получит каким-либо обходом общение «в за-

морских странах», т.е. в другой поместной Церкви, то он этим из только на освободит себя от лежащего на нем запрещения, но и повергает себя еще большему наказанию — «извержению из клира» (Карф. 105 или, по русской Книге правил, 118).

Вот почему известие о принятии Вашим Святейшеством митрополита Евлогия с подведенным ему клиром в общение и в каноническое ведение Вселенской Патриархии повергает всех нас в крайнее недоумение, а спешащих соблазняться—прямо в соблазн. Повторяю, единственное пока возможное для нас объяснение совершившегося, что Ваше Святейшество не были в должной мере осведомлены о настоящем деле.

Сообщая все вышеизложенное вниманию Вашего Святейшейва, я нимало не сомневаюсь, что принятие в Вашу юрисдикцию митрополита Евлогия явилось результатом неполной осведомленности в этом вопросе. Я и состоящий при мне Синод надеемся, что общепризнанная Ваша мудрость и преданность заветам Православия помогут Вам найти должный выход из создавшегося для всех нас болезненного положения, путем отказа от принятия митрополита Евлогия. Этот выход предотвратил бы колебание в сознании верующих доселе незыблемого канонического авторитета Вселенской Патриархии и митрополита Евлогия возвратил бы на правильный путь.

В ожидании благоприятного ответа, испрашиваю святительских молитв Вашего Святейшества и, вторично обнимая Вас в лобзании святом, остаюсь

*Вашего Святейшества любящий о Христе брат и слуга
Сергий, Митрополит Нижегородский*

**Постановление Заместителя Патриаршего
Местоблюстителя и временного при нем Патриаршего
Священного Синода от 14 мая 1931 года (№88)
о молитвенном воспоминании III Вселенского Собора
по случаю 1500-летия со времени его созыва**

Слушали: внесенный Заместителем доклад Преосвященного Архиепископа Ярославского² о предстоящем 1500-летию 411-го Вселенского Ефесского Собора следующего содержания: «В текущем 1931 году исполняется 1500-летие Третьего Вселенского

Собора, созванного в Ефесе в 431 году. Целью созыва Собора и предметом его занятий было утверждение православного учения об образе соединения во Христе двух естеств и осуждение извращавшей это учение ереси Константинопольского Патриарха Нестория. Вселенская Церковь Христова, как известно, искони держалась апостольского учения об ипостасном, или личном, соединении двух естеств во Христе, Божеского и человеческого, т.е. что с момента зачатия Господа нашего Иисуса Христа по человечеству оба естества, Божеское и человеческое (не теряя каждое своих свойств), соединились в Нем нераздельно и неразлучно во едину Ипостась, или Лицо Бога Слова. Христос есть вместе и совершенный Бог, и совершенный Человек, или Богочеловек. Поэтому и Пресвятая Дева Мария, как родившая от Духа Свята по человечеству истинного Сына Божия — Бога Слова, есть (и всегда именуется православными) воистину Богородица. Несторий же начал учить не об единении, а, как он выражался, о соприкосновении двух естеств во Христе и так подчеркивал непреложность каждого из двух естеств, что у него выходило как будто две самостоятельные ипостаси, или личности, Сын Божий — Предвечное Слово и рядом с Ним родившийся от Девы Марии Человек — Христос. Поэтому, Деву Марию Несторий предпочитал именовать не Богородицей, а только Христородицей, что было уже хулой.

Нетрудно видеть, что ересь Нестория в своих последних выводах угрожала подорвать основной христианский догмат о воплощении Сына Божия и об искуплении Им рода человеческого Своєю крестною смертью. Неудивительно, поэтому, что ересь Нестория взволновала всю Церковь, и волнение все ширилось и вовлекало все большее и большее число верующих, «смущены были, по словам св. Кирилла Александрийского, все церкви, какие только существуют в Римской империи. Из какого бы города, из какой бы веси кто ни приходил, каждый спрашивает, что это за говор всеобщий, что это за новое учение распространяется по церквам?» Некоторая часть епископов была на стороне Нестория (сирийские, азийские и др.), но большинство иерархии осталось верным Православию. Вождем православных оказался доблестный Патриарх Александрийский святой Кирилл. С безпримерной энергией и самоотвержением он выступил на обличение Нестория. Начал писать о нем послания, к клиру и мирянам, ко двору, к египетским монахам, к соседним архиереям, наконец, к (тогда православному) папе Римскому Келестину. Получили бессмертную известность «12 анафематизмов» св. Кирилла, в

которых изложено православное учение и опровергались заблуждения Нестория. Папа Келестин в Риме и св. Кирилл в Александрии собрали каждый у себя Поместные Соборы, на которых первый раз прозвучало соборное осуждение несторианства. Однако Несторий не думал вразумляться. С презрением, даже не допустив до себя представителей Александрийского собора, епископов, присланных для его увещания, Несторий начал сам преследовать подчиненных ему монахов и клириков, не разделявших его учения, заключал их под стражу, подвергал даже мукам (Деяния Вселенск. Соб. т. I, ст. 131, изд. 3-е). Тогда и решено было созвать Вселенский Собор.

Собор должен был открыть свои заседания в Ефесе в день Св. Пятидесятницы 431 года. Однако не было ни сторонников Нестория — сирийских епископов с Иоанном епископом Антиохийским во главе, ни делегатов папы Римского, поддерживавших Св. Кирилла. Прождав их целых 16 дней, Собор открылся, наконец, 22 июня ст. ст. в кафедральном храме Ефеса, посвященном имени Богоматери. Собралось до 200 епископов. Председательствовал, по старшинству кафедры, св. Кирилл Александрийский. Сделав положенное по канонам трикратное приглашение Нестория и его единомышленников явиться на Собор, собравшиеся решили, ввиду отказа Нестория и прочих, приступить к рассмотрению дела в их отсутствие. Ознакомившись с учением св. Кирилла и сравнив его с учением древних Отцев, выдержки из писаний которых прочитаны были на заседаниях, Собор утвердил православную веру св. Кирилла, а Нестория низложил с кафедры, лишил сана и отлучил от Церкви. Ефесский православный народ с солнечного восхода и до вечера нетерпеливо и напряженно ожидал соборного приговора, и когда он состоялся, то народ победными криками и рукоплесканием приветствовал торжество Православия. Епископов — православных членов Собора провожали по домам со светильниками, воскуряли при их прохождении благовония, всячески ублажая их за твердость в Православии.

Торжество Православия на Ефесском Соборе досталось, однако, нелегко, Несторий и его единомышленники пускали в ход всякие средства и интриги, чтобы выиграть дело. Иоанн Антиохийский со своими епископами составил особый собор в защиту Нестория. Этот лжесобор осудил православных, объявил низложенным Кирилла и Мемнона, епископа Ефесского. Через царских сановников, присутствовавших на соборе, сторонники Нестория добились от императора даже ареста обоих названных

святителей (правда, одновременно был заключен под стражу и сам Несторий). Не дремали они и в Константинополе, всячески стараясь скрыть истину от народа. Сторожили на дорогах, при городских воротах, на корабельных пристанях, чтобы кто-либо из православных членов Собора или из посланных от него не проник в столицу. Послание с изложением соборных решений, в частности о низложении Нестория могло достигнуть Константинополя только благодаря хитрости: один нищий пронес туда послание, спрятав его в своем посохе. Но все усилия противников православной истины не могли надолго ей помешать. Древнеапостольская вера, жившая в сознании верующих масс, нашла в Соборном определении яркое выражение и неудержимо торжествовала победу, опрокидывая заблуждение.

Кроме догматического вероопределения о единении двух естеств в лице Господа Иисуса Христа, Третьему Вселенскому Ефесскому Собору принадлежат восемь правил (канонов) и послание (иногда цитируемое в качестве девятого правила). Все они вошли в состав действующего церковного закона и помещаются в нашей Книге Правил, Кормчей и других официальных канонических сборниках.

Всех заседаний Собора было семь. Ко второму заседанию (10 июля) прибыли из Рима легаты св. Келестина папы Римского, на третьем заседании, 11 июля, подписавшие осуждение Нестория. После ареста св. Кирилла председательствовал на Соборе св. Иувеналий, Епископ Иерусалимский. Соборные занятия закончились в Ефесе 31 июля. Но официально Собор был закрыт в Халкидоне, куда по приглашению императора около 9 сентября прибыли для окончательного выяснения дела Нестория представители обеих сторон — и осудившей, и защищавшей Нестория.

С юбилейным воспоминанием торжества Православия на Ефесском Соборе неразрывно соединена и благодарная память всех тех, кто своими словами, делами, писаниями, страданиями способствовали этому торжеству. Многие из членов Собора за свою ревность о вере и благочестную жизнь причислены Христовой Церковью к лику святых. Первое место между ними, несомненно, принадлежит св. Кириллу, Патриарху Александрийскому, можно сказать, вынесшему на своих плечах почти всю тяжесть борьбы с Несторием и его ересью и до Собора, и на Соборе, и после него. Рядом со св. Кириллом ублажается и св. Келестин, папа Римский, с самого начала борьбы твердо ставший за Православие и неизменно поддерживавший св. Кирилла. До-

стойны воспоминания благодарного и св. Мемнон, епископ, Ефесский, который, как епископ града, вне сомнения, много способствовал устройению Собора; и св. Иувеналий Иерусалимский, и Флавиан Филиппийский и многие другие ревнители Православия».

Постановили: 1. Молитвенное воспоминание Третьего Вселенского Ефесского Собора по случаю его 1500-й годовщины приурочить к воскресному дню 5 июля (22 июня) сего года. 2. К воскресной службе указанного дня присоединить службу Похвале Божией Матери (без акафиста, но с величанием: «Достойно есть...») и службу Св. Отец шести Вселенских Соборов (зри под 16 июля). Порядок соединения служб применительно к типиконному указанию под 1 октября: «аще случится праздник пресвятая Богородицы честного Ея Покрова и святого апостола Анания в неделю». Только на благословение хлебов тропарь Богородице Дево дважды и Отцев: «Препрославлен еси...» единойжды. После Божественной литургии — молебен по чину Недели Православия. Только после Евангелия — обычная благодарственная сугубая ектения и молитва Божией Матери: «Приими Всенепорочная» величание Ей и величание «святителям Христовым Кириллу, Келестину, Мемному, Иувеналию и прочим отцам, во Ефесе собравшимся», после отпуста — обычное многолетие.

О чем и послать Преосвященным Епархиальным указы, постановление же напечатать ко всеобщему сведению в «Журнале Московской Патриархии».

**Письмо управляющего западноевропейскими приходами
митрополита Елевферия Заместителю Патриаршего
Местоблюстителя**

Христос воскрес, Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейшей Владыко, Милостивый Архипастырь.

С 4 мая (нов. ст.) я в Париже.

Перед отъездом из Ковны, 30 апреля я послал Вам телеграмму, прося Вас уведомить меня телеграфно же о том, получили ли Вы мой доклад о положении церковного дела в Западно Европейских приходах, посланный мною Вам еще 19 апреля? Я надеялся получить ответ до отъезда в Париж, чтобы ехать туда спокойно, но не получил. И доселе не имею его, так как из Ковны о том не уведомляют меня. Это меня немало беспокоит,

так как я послал Вашему Высокопреосвященству, кроме доклада, несколько деловых писем и в ответ ничего не получил. Не могу понять, что бы это значило.

До 27 мая (нов. ст.) я пробуду в Париже, куда главным образом приехал организовать приход на началах положения о том Московского Собора, а вместе с тем посмотреть, как строится жизнь Патриаршей Церкви здесь. Долее указанного времени мне оставаться здесь нет нужды.

Жизнь Патриаршей общины³, насколько я вижу, идет нормально, конечно, не без некоторых иногда недоразумений, неизбежных при организации внешней церковной жизни, когда все нужно начинать с ничего, с горения духа, живущего в Истине, продолжать пребыванием в нем и молитве и с радостью наблюдать свободное напряжение бедных ее членов в материальных жертвах. Бог поможет и дальше вести дело благоуспешно. Преосвященный Вениамин работает в устроении жизни добре и успешно. А мне приходится иметь только высшее наблюдение и хранить все в надлежащих канонических рамках.

Я бы усердно просил Вас, Высокопреосвященнейший Владыко, уведомить меня только об одном — получен ли Вами мой доклад, а все остальное доверяю Вам по Божию благословению.

Душевный привет Вам от Преосвященного Вениамина.

От моей Ковенской паствы, Берлинской и Парижской Вашему Высокопреосвященству земной поклон, молитвы о благоуспехе Вашего церковного подвига и просьбы Ваших святых молитв о них и Вашего Архипастырского для них благословения.

Прошу засвидетельствовать мой братский сердечный привет всем членам-святителям Священного Патриаршего Синода, прося их о мне святых молитв.

Да хранит Вас Господь в добром здравии и благополучии. Испрашивая Ваших святых молитв, честь имею оставаться

*Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник
митрополит Елевферий*

Мой адрес в Париже: 5 Pétel, Paris XV (адрес подворья нашего, где живет и епископ Вениамин).

1931 год, 1/14 мая

Париж

Письмо епископа Вениамина Заместителю Патриаршего Местоблюстителя

Ваше Высокопреосвященство, досточтимый Боголюбезный Владыка! Благословите!

Пишу на этот раз по поручению митрополита Елевферия, который еще живет в Париже. Он беспокоится о том, почему от Вас доселе нет никакого ему ответа. Между тем он не только послал Вам свой доклад (а также и мой), но и писал Вам, что поедет (для организации церковно-приходской жизни) в Париж, куда и ждал ответа; кроме того посылал Вам телеграмму — еще из Ковно — с оплаченным ответом, запрашивая об одном лишь: получили ли Вы его (и мой) доклад с приложениями других материалов? И ответа от Вас снова не последовало.

Из Парижа он послал особое письмо (воздушной почтой) уже 9—10 дней тому назад; и все же — молчание.

Он не смеет упрекать Вас в чем-либо (ибо его вера и любовь к Вам — чисты и непоколебимы, до умиленности!), и беспокоится лишь об одном: не пропали ли где бумаги?

...По-видимому, нет: иначе Вы запросили бы Ковно. А если дошли, то прочее митрополит Елевферий возлагает все на Божию волю и Ваше с Священным Синодом решение.

Я посылаю Вам это письмо тоже аэропочтой, и, вероятно, оно дойдет до Вас в понедельник. И если бы Вашему Высокопреосвященству благоугодно было бы ответить в тот же день — телеграммой дать одно слово («да» или «получено»); тогда она застала бы его еще в Париже, т.к. он уезжает отсюда в эту среду, а на Троицу будет уже в своем Ковно.

Полагаю, что в среду к вечеру пришел бы от Вас ответ еще и аэропочтой. Вот и вся просьба.

Я тоже посылал отсюда дополнительный доклад Вам непосредственно, надеюсь, получили.

Там я писал, что по многим соображениям лучше оставить здесь то положение, которое Вы создали (т.е. с митрополитом Елевферием во главе). И снова повторяю то же самое и еще: это много авторитетнее. При этом добавляю, что если бы состоялось какое-либо решение у Вас со Священным Синодом о митрополите Евлогии, то значительно (!) было бы лучше, если бы оно было объявлено здесь не мною лишь, а и митрополитом Елевферием. Поэтому, если решение уже есть, то прошу Вас

телеграфно задержать здесь митрополита Елевферия до получения такового (адрес на него: Rue Pétel 5, Paris XV^e, а мой 27 Marignan, P. VIII). Впрочем, да будет воля Божия и Ваше благоусмотрение. Конечно, мы сознаем, что вопрос — очень важный и исключает всякую торопливость; но митрополит Елевферий только одно желает узнать: получено ли все?

*Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник,
искренно преданный Епископ Вениамин*

Р. S. В дополнение хочется написать несколько слов о положении вещей.

1. Митрополит Евлогий, по-видимому, окончательно и bona fide⁴ (так я думаю, другие — иначе; но если верно мое мнение — тем серьезнее дело!) убедился в правильности взятой им позиции, и потому действует твердо и последовательно. Например, по приезде сюда митрополита Елевферия в ближайшее же воскресенье в своем Соборе⁵ (бывшая посольская Церковь) говорил речь, — называя нас «разрушителями» Церкви (так передавали нам); предупреждая, чтобы никто не ходил к нам и т.п.

Иеромонаху Афанасию⁶ (ушедшему тоже от него, при женской обители), заявил: «Вы — татие и разбойники», «гордые» и т.п. И угрожал тоже (что сделал уже и с нами, как сообщал Вам митрополит Елевферий) «запрещением». Конечно, нас это ни мало (даже и в глубине сердца) не беспокоит, но зато говорит о его направлении...

Мира он не имеет, по-видимому... Гневается — по человечески... Мы же, слава Богу, мирствуем...

Запретил студентам Богословского института теперь даже посещать нас (прежде запретил исповедоваться у меня).

От меня взял крест, который дал носить мне (я думал, что совсем отдал) при облачении... И я рад даже: теперь окончательно в душе моей я освободился — и не по моей (а его) воле; ибо я еще думал, что должен носить для хранения любви.

2. Но несмотря на такие репрессии, люди понемногу все более и более прибавляются в наш приход; и никто (кроме его ближних) не считает нас «разрушителями»...

Придут, послушают богослужение (истовое, — с пением стихир, без театральных «партесных» песен) и убеждаются, что здесь «хорошо», — и можно «молиться» больше и лучше, чем на «Rue Dauphine». Но мы никого не увлекаем; и пока мало еще выступаем вовне, чтобы не раздражать противной стороны и сначала окрепнуть нам самим.

И идут к нам люди самые разнообразные и по политическим убеждениям, и по прошлому классовому состоянию; по преимуществу те, кто убежденно желали остаться в канонической, родной и исповеднической Церкви; а затем — ближайшие к нашему храму. Последнее обстоятельство дает основание делать заключение, что, если бы митрополит Евлогий остался верен Русской Церкви, то и прочие пошли бы с ним.

3. У нас дело строится не без искушений, с трудом, с крестом, убого, бедно... Но это еще более укрепляет нас в истинности взятой позиции (не говоря уже о каноничности). Просим: помолитесь о нас со святителями.

4. Но мы совершенно тверды, Богу содействующу! Слава Богу! На днях приезжали из Москвы некоторые люди, Ваши противники (одна даже не хотела и не хочет благословения у меня брать: «отступники» — ἀποστάσις, — как говорят в Москве)... Но мы — тверды... А меня лично это даже приводит в гнев (дай Бог, — глупый: «гневайтесь и не согрешайте»): кто они — судьи? Как дерзают?! Но не дивно: и на Господа Иисуса Христа клеветали: «беса имать». Спаси их и нас Господи!

Ваш послушник Епископ Вениамин

1931, 10/23 мая. Париж

68

**Письмо митрополита Елевферия
Заместителю Патриаршего Местоблюстителя,
с приложением копий двух писем
Патриарха Константинопольского Фотия II
митрополиту Евлогию (Георгиевскому)
от 25 июня 1931 года**

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященный Владыко, Милостивый Архипастырь и отец.

Прочел я ответ Вам «общепризнанной мудрости и преданности заветам Православия», напечатанный митрополитом Евлогием в парижских газетах, а также и два письма ея же к последнему. Получил и я от этой «мудрости» ответ на свое к нему обращение, копию которого я Вам представил.

Ответ «ея» к Вам блещет не столь своим содержанием, кста-

ти сказать, необоснованным, как тоном, который, можно думать, принят «ею» в качестве пробного шара к «ватиканским» притязаниям. Искусно играя понятиями «Мать Великая Христова Церковь», под которой «мудрость», надо думать, мыслит Вселенскую в подлинном смысле Церковь, и «возлюбленная Дщерь и Сестра Великая Российская Церковь», — «она», представляя себя, как главу первой, мнит уже себя исполнительницей возложенного на нее канонического и нравственного *материнского* попечения *о всех православных чадах вообще*, помимо предстоятелей Поместных Церквей. Она приняла в свою юрисдикцию Западно Европейские приходы «в предупреждение возникновения нового спора и разделении в Теле Ея», вероятно, не предвидя уже через свое покровительство нового откола от Русской Церкви. Это действие по своей силе уже мыслится таким, которое должно иметь «безусловную обязательность» для всех. По существу «каноническое», неоспоримое ее право на ведение Западно Европейскими приходами в своем принципе было еще до перехода митрополита Евлогия в ее юрисдикцию; передачею ей приходов митрополит Евлогий только возвратил их к канонической норме. Следовательно, вся так твердо заявленная в свое время митрополитом Евлогием преданность Вашему Высокопреосвященству и при Вас Священному Синоду, как Высшей Власти Патриаршей Церкви, и пребывание его в подчинении Вам, было по существу церковным расколом, а Ваше ведение — вторжением в чужую юрисдикцию. К этому считаю уместным сделать из недалекого прошлого историческую справку. Вспомнить свои «канонические права» и обязанности попечения о русской «диаспоре» предшественник «мудрости» в 1924—1925 годах, прислав для ее возглавления в Париж митрополита Фиатирского Германоса. (В чем же и когда Вы выразили свое одобрение на подчинение ему Западно Европейских приходов?) Но против этого восстал митрополит Евлогий и в своем послании к пастве, ссылаясь на святыя каноны, указал на недопустимость вмешательства Константинопольского Патриарха в дела Русской Церкви. Так как никто из русской «диаспоры» не подумал подчиниться митрополиту Германосу, то он и остался с немногими греками, живущими в Лондоне и Париже. И Константинополь безмолвно отступил от «своих прав». Теперь за подчинением митрополита Евлогия «мудрости» следовало бы «приказать» Карловчанам, Американским, в Китае и Японии живущим нашим иерархам подчиниться митрополиту Германосу. Или из-за желания церковного мира и по любви она будет ожидать, когда они Сами, как блудные сыны, попросятся в ее юрисдикцию.

По своему материнскому попечению принять в свою юрисдикцию, правильнее, восстановить приходы в их каноническом положении и, «более всего заботясь о благе Церкви и православного народа», «мудрость» «не нашла никакой необходимости в изменении по существу или разрушении существующего порядка и положения русских приходов»... «предпочтя достаточным два настоящих обстоятельства» считать временным такое ей подчинение «до тех пор, пока...» (предполагается пусть и разрушать, изменять и иметь приходы в постоянном ведении по усмотрению пользы).

Парижская пресса осталась удовлетворенною этою временностью, конечно, не усмотрев здесь тонкого хода, чтобы из этого случая сделать некоторый прецедент мыслить Себя высшею распорядительницею в Церкви с правом находить для Себя нужным в отношении какой-либо Церкви что-либо дать и что-либо отнять. Все это прикрывается желанием церковного мира, тогда как церковный мир давно уже нарушается Константинополем через широкий прием в свою юрисдикцию всех самочинных отделений от Русской Церкви. Эта тонкая политика производит тяжелое впечатление. Теперь бы в тяжелое для Русской Церкви время Константинополю и надлежало бы исправить свои исторические колебания? Стоя на канонах, блюсти единство Ея; а в действительности эти «колебания» уже стали принимать твердый, определенный ход к подрыву этого единства. Поэтому приходится невольно относиться с подозрительностью к совету «мудрости» о скорейшем созыве нашего Собора отчасти для якобы желательного участия «возлюбленной Сестры» в предсоборном совещании 19 июня 1932 года. Прекрасно «мудрость» знает, что Собора до этого времени у нас не может быть, не может быть предпринято каких-либо общих надлежащих мер к ликвидации произошедших самочинных отделений; тем не менее, когда огромнейшая часть Православного Тела болеет, не видя деятельного, кроме ничего не значащих слов, сочувствия и сильной канонической помощи от других Сестер, «мудрость» почему-то спешит с созданием предсоборного (присутствия) совещания, как бы не желая, чтобы наша Церковь присутствовала на нем в подобающем ей положении, как бы боясь того, что, украшенная мученичеством, богатая исповедничеством и исполненная подвижническими воздыханиями, Она может явиться на своевременно созванном Вселенском Соборе в своем подобающем величии. «Мудрость» спешит возвысить свой авторитет, сделав хоть маленькую, даже на словах, попытку при-

дать своей кафедре первенствующее уже не по чести, а по власти значение. Теперь всю вероятность и значимость для этой цели получает газетное известие о том, что в Восточных Патриархатах готовится крупная перемена: Иерусалимский Дамиан, по старости (90 лет) на покой, на его место — Александрийский Мелетий, а в Александрию — Афинский митрополит Хризостом. Антиохия доселе — в борении двух избранных по смерти Патриарха Григория патриархов — одного грека, а другого араба, как слышно, благодаря вмешательству Константинополя. Будут же на предсоборном совещании представители славянских Церквей, неизвестно. Но если приедет туда один «Варшавский» Дионисий⁷, то можно полагать, что и на этом односоставном собрании могут быть проведены, хотя бы в виде проектов, какие-либо постановления в духе ответа Вам «мудрости». Мне представляется, вне всякого сомнения, что Вашему Высокопреосвященству, в чем, думаю, Вы и Сами убеждены, надлежит выступить с подобающим ответом на все необоснованные претензии «мудрости», высказанные в высоком и безапелляционном тоне и всемерно оградить неоспоримые права Русской Церкви на Западно-Европейские приходы, заявить ей, что наша Церковь ясно сознает всю каноничность их. Это существенно нужно и полезно как для церковного дела вообще: если «мудрость» делает исторический шаг к какому-то главенству в Церкви, то Великая Русская Церковь должна твердо сказать: *non licet*⁸, — так и для нашего маленького заграничного дела в частности, для большего впечатления, для внутреннего, так сказать, торжества русских, для большей уверенности и успеха нашей миссии.

Наша Патриаршая Церковь вырастает в каноническом сознании. Посему, полагаю, Вашему Высокопреосвященству как предстоятелю Русской Церкви, приличествовало бы взять на Себя великий долг и почин возбуждения в остальных возглавителях Церквей этого сознания, привлечением их к общецерковной деятельности хоть бы представлением Вами им для церковного внимания сведений о всем, что сделано Константинополем для Русской Церкви во дни Ея немощи и чем завершается все это.

История Церкви показывает, к чему приводит живое участие и безучастность Церквей к событиям в жизни отдельных Церквей. Западная Церковь чрез своих светских представителей внимательно следила за жизнью Восточной Церкви, в частности Константинопольского Патриархата, и в нужных случаях энергично выступала в них со своим веским словом, чрез что она, бесспорно, вырастала в глазах западно-христианского мира, и

вместе с тем немало приобретала в этом отношении и во мнении Востока. Между тем Восточные Церкви, не всегда занятые только важнейшими делами внутреннего характера, а иногда и не столь высокими, нисколько не интересовались жизнью Западной, никогда почти не проявляли заботы церковной даже в крупных событиях Ее жизни, например, ересь, расколах, которые Она сама, худо ли, хорошо ли ликвидировала, приучая тем свой Патриархат к мысли о самодовлеемости его, Церкви, и чрез то неудержимо вырастала в своем значении. А это значение, не умеряемое Востоком, наоборот, даже иногда одобряемое красноречивою лестью по адресу римских епископов, перешло в претензию их на власть и над Востоком и закончилось разделением. Этого, может быть, и не произошло бы, если бы вся Вселенская Церковь не заключаясь по частям только в себе, дышала общею жизнью, общими интересами, взаимными доброжелательствами, исправляя недостатки одна другой. Можно думать, что претензии «мудрости» реально ни к чему не приведут, но все же одно их незаконное появление едва ли не будет совсем безвредным для Церкви. Братски остановить их вовремя, привлечь к тому Предстоятелей других церквей, ничего не может принести Церкви, кроме пользы. Если инициативу этого дела не возьмет на себя Русская Церковь, то другие и не подумают о том. Но как в каждом деле, так и здесь важен момент. А он подсказывается вторжением «мудрости» в дела Русской Церкви. Митрополит Антоний⁹, кажется, уже написал предстоятелям автокефальных церквей свой протест против принятия митрополита Евлогия Константинопольским Патриархом. Но им важнее будет услышать голос предстоятеля самой Русской Церкви.

Не знаю, имеете ли Вы копии писем «мудрости» к митрополиту Евлогию. На всякий случай я их здесь прилагаю.

Как изволите видеть, что «она» в непоколебимо твердом тоне говорит о том, что Вы сделаете распоряжение о прекращении нашей деятельности в Западной Европе; а ко мне, насколько я чувствую, «она» пишет о том же с некоторым высокомерием. Говорит и об ответственности моей и епископа Вениамина. Если не иметь здесь в виду ответственности идейной, то уже не вступится же она за митрополита Евлогия, наложив на нас какие-либо прещения? При таком повышенном понимании ею своего положения все возможно.

Я бы просил Ваше Высокопреосвященство в возможно скором времени, если только Вы считаете это для дела нужным, прислать мне свое официальное благословение на продолжение

начатой деятельности в канонически принадлежащих Русской Церкви Западно Европейских приходах, чтобы она совершалась всеми и везде с должным спокойствием духа и полной уверенностью в правоте своего долга.

Недавно я получил из Вашей канцелярии заказной пакет с обратной распиской в получении его, в котором оказался только №5 «Журнала Московской Патриархии». Ранее номера его, кажется, присылались более обычным порядком.

У Вас теперь полная Сессия Священного Синода. Вероятно, на ней и будет вынесено постановление об отношении к ответу «мудрости». В Польше действия предсоборного совещания в этом году, кажется, не возобновлялись.

Почтительнейше прошу Ваше Высокопреосвященство засвидетельствовать сердечный братский привет всем членам Священного Синода.

Испрашивая Ваших святых молитв, честь имею оставаться Вашего Высокопреосвященства, Милостивейшего Архипастыря нижайший послушник

Елевферий, митрополит Литовский и Виленский

1931 год, 21 июля/3 августа

Копии писем «мудрости» митрополиту Евлогию

1. Преосвященнейший Митрополит Кир-Евлогий, Наш Патриарший Экзарх Православных русских приходов в Европе, во Святом Духе возлюбленный брат и сослужитель Нашей Мерности, благодать Вашему Преосвященству и мир от Бога.

Получили мы с любовью и прочитали послание Вашего Преосвященства, в котором Вы представили Нам последний относительно Вашего Преосвященства Указ Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Нижегородского Кир-Сергия. Мы имели надежду, что после Вашей миролюбивой канонической предусмотрительности и распорядительности, необдуманно возбужденный относительно Вашего Преосвященства и вверенных Вам православных русских приходов в Европе, вопрос будет окончательно разрешен всеми, кто хорошо чувствует свою ответственность за непрестанное разжигание раздора и борьбы, из-за чего проникло в Святую Церковь столько трудноуспокаиваемых бедствий. Но должно, кажется, чтобы случилось и это, чтобы и это прибавилось к тем великим ошибкам и неразумным делам, которые уже долгое время так нехорошо и недостойно совершаются к отягощению Святой Церкви. Как бы то ни было, обстоятельство этой новой угрозы уже предупреждено в данной своевременно Ваше-

му Преосвященству Патриаршей Нашей Грамоте, так как в ней обозначено, что после исшедшего от Нас каноничного правомочного распоряжения о церковном устройстве православных русских приходов в Европе не могут уже иметь никакой силы и действия для приходов, их духовенства и всей паствы, исходящей откуда бы то ни было, кроме Святейшего Патриаршего Вселенского Престола какие бы то ни было постановления, запрещения или распоряжения.

Поэтому, будьте теперь спокойны, Ваше Преосвященство, и с Вашим Преосвященством во Христе братии, и весь клир и вся благочестивая совокупность приходов по отношению к откуда бы то ни было исходящим, не имеющим канонической силы нападкам и распоряжениям, и в мире, и терпении, и твердости исполняйте каждый свой долг, дабы, умоляя все вместе Господа, не замедляя милости Своей ущедрил Он нас скорым утешением и радостью общего мира и любви к Святой Церкви и всей полноте Ея.

Высокопреосвященнейшему Митрополиту Сергию на его, непосредственно к Нам написанное обращение, — последовал от Нас ответ.

Благодать Божия и бесконечная милость да будет с Вашим Преосвященством и со всем благочестивым народом.

1931 год, июня 25

Константинопольский любящий брат Фотий

2. Преосвященнейший Митрополит Кир-Евлогий, Наш Патриарший Экзарх Православных Русских приходов в Европе, во Святом Духе возлюбленный брат и сослужитель Нашей Мерности, благодать Вашему Преосвященству и мир от Бога.

Относительно еще остающегося в Париже Преосвященного Митрополита Литовского Елевферия мы пишем Высокопреосвященнейшему Митрополиту Сергию в Нашем ответе ему, направляем чрез Ваше Преосвященство прилагаемое при сем наше письмо к нему (митрополиту Елевферию), думая, что он возвратится в скором времени в свою епархию и прекратит вмешиваться в дела приходов, состоящих теперь в Нашей непосредственной юрисдикции и под нашим покровительством.

Имеем также добрую надежду, что и Преосвященный Кир Епископ Вениамин, несущий также совместную великую ответственность, тщательно будет со своей стороны воздерживаться от каких-либо действий против наших ясно сделанных определений и перестанет быть виновником умножения вражды и раздоров в Церкви.

Благодать Божия и бесконечная милость да будет с Вашим возлюбленным Преосвященством.

1931 год, июня 25

Константинопольский, любящий во Христе брат Фотий

Письмо епископа Винамина Заместителю Патриаршего Местоблюстителя

Досточтимый и дорогой Владыка и благостный Отец!

Как много бы хотелось сказать Вам, если бы можно было беседовать усты к устам...

И лично о своей душе...

И по христианско-церковным вопросам в связи с современной жизнью...

И по поводу несчастных разделений эмиграции по разным церковным ветвям... Но это трудно осуществимо.

Сейчас же нахожу нужным остановить Ваше Архипастырское внимание на одном неожиданном, но весьма симпатичном благоприятном факте из нашей заграничной церковной жизни.

Как Вам известно, Карловацкая группа Епископов отделилась от Вас «административно» еще в 1927 году, когда Вы одновременно с затребованием подписки о лояльности к советской власти предоставили право или выбор: дать ли эту подписку или, в случае отказа, быть исключенным из состава Московской Патриархии?

Сначала отношение отделившихся в Карловцах было более ярко. Но постепенно в среду «Карловацкой Церкви», — как в иерархию, так и в мирян, — стало проникать *примирительное* настроение. Это выражалось и в том, что «Карловчане» несравненно добрее относились к святителям, в России пребывающим, чем к митрополиту Евлогию, — и в уважение к тем, кто занимал *открытую* позицию в вопросе о лояльности и подчинении вам, и просто в личных отношениях, — в частности со мною.

Но когда митрополит Евлогий решил (еще в 1930 году) уйти от Вас, то Карловацкая группа потеряла и последние остатки симпатии к нему (если не сказать резче, — что мне точно известно). Между тем, к нам, оставшимся Вам верными, не только увеличилось уважение с их стороны, — но даже *и любовь*. В частности, закончившееся недавно собрание Карловацких епископов (в Сербии) отнеслось к нашему течению — по словам очевидца архиепископа Серафима — «скорее симпатично».

И я всячески поддерживаю эту милость сердца не только добрым отношением к той стороне, но даже и молитвенным

общением: и сам бывал в храме у них, и другим позволял и позволяю религиозно-церковное общение. Каноническое же основание к этому вижу в том, что эта ветвь Русской Церкви — Слава Богу! — *не подверглась запрещению* со стороны Патриархии (тем более, что формально митрополит Антоний с Синодом Карловацких епископов с самого начала пребывания в Сербии — с 1921 года — находится в некоторой подчиненности Сербской Церкви). Посему молю Вас и впредь благословить такое наше дружелюбное общение: «Кто не против нас, тот за вас», — сказал Господь. А и для канонического воссоединения прежде всего нужна взаимная любовь. И Вас молим (все здешние) покрывать благостно-мудрым отношением сию ветвь-отрасль нашей Матери Церкви... Церковные же Законы знают *разное* отношение к, по-видимому, одному и тому же факту церковной жизни.

Благословите, дорогой Владыка.

Ваш послушник, недостойный Епископ Вениамин

30 июля/12 августа 1931 года

70

**Письмо митрополита Елевферия
Заместителю Патриаршего Местоблюстителя**

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященный Владыко. Посылаю Вам следственное дело отца В. Зноско и два особых запроса — по вопросу принятия в нашу Церковь двух униатских клириков. Я бы усердно просил Вас ответить мне без особой затяжки во времени. Жизнь двух наших патриарших приходов в Париже и Берлине идет регулярно, хотя и без заметного прироста. Это особенно нужно сказать о берлинском приходе. А в Париже, где много православных, несколько евлогиян ходят в нашу церковь помолиться, не записываясь в состав прихожан «страха ради». Преосвященный Вениамин немного прихворнул и уже скоро будет два месяца, как живет на юге Франции около города Марселя. Теперь несколько поправился и к 22-му октября ст. ст. будет в Париже. Вашему Высокопреосвященству недавно была послана мною моя брошюра «Парижский церковный откол», которую Вы, вероятно, получили. Главной целью написания ее было выяснить всю неправду, которую

сплетали евлогиане вокруг церковной последней распри, сваливая всю вину с больной головы на здоровую, всюду распространяя ее чрез свои газеты и чрез них сея семена церковной смуты и в мою паству, закрывая нам в этих газетах путь к изобличению неправды. Разослана она всем священникам-откольникам. Не надеюсь, чтобы они, прочтя ее, поняли свою ошибку, ибо психология откольника известна. Едва ли и миряне вразумятся, скорее, будут озлобляться. Но лучше озлобление, чем полное безразличие. А все же правду-то нужно сказать.

А. В. Карташев в одной своей статье «Еще о трагедии Русской Церкви», написанной по поводу написанной каким-то бежавшим из Соловков в Палестину «Михаилом священником» «Положение Церкви в России» книги, упомянув о моей поездке в Патриархию в 1928 году, поклеветал на меня, зная хорошо, какой была ее цель и внешняя обстановка. Этою клеветой он, конечно, имел в виду «похулить» путь, миссию, которой я служу. Я ему ответил, но не знаю, поместят ли ответ в той же газете.

Слышал я, что один из виднейших карловацких мирян написал брошюру (пока я ее не имею), в которой обвиняет меня в том, что будто я являюсь главным виновником заграничной церковной смуты, тогда как раньше этот же господин как будто в устных разговорах отзывался обо мне несколько иначе. Думаю, что та и другая клевета — ответ на мою статью.

Вашего «Журнала Московской Патриархии» после №5 я не получал. Неужели прекратил он свое существование? Стоимость его будет оплачена в конце года. Из Берлина меня спрашивают, не можете ли Вы высылать один экземпляр туда, конечно, за плату? Желают быть осведомленными. Теперь я делюсь номерами журнала, посылая на время туда, а иногда даже и в Париж. Прилагаю как образчик заграничной литературы по последнему церковному делу, прикрытому освящением жизни церковной в России, статью А. В. Карташева и мой ему ответ.

Да хранит Вас Господь в добром здравии и благополучии.

Покорнейше прошу Вас засвидетельствовать мой братский привет всем членам Священного Синода.

Испрашивая Ваших святых молитв, честь имею оставаться с искреннею к Вам любовью

*Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник
митрополит Елевферий*

1931 год, 11/24 октября

**Письмо митрополита Елевферия
Заместителю Патриаршего Местоблюстителя**

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященный Владыко, Милостивейший Архипастырь.

Долгом считаю уведомить вас, что два Ваших пакета, в первом из которых — Ваш ответ непосредственно к Константинопольскому Патриарху Фотию и ему же чрез его представителя в Москве архимандрита Василия на его предложение Вам прислать своих представителей на Лондонское «догматическое совещание», с копиями двух писем к Вам Японского митрополита Сергия, а во втором — два указа по делу отца В. Зноско и о принятии униатских клириков, я получил своевременно.

Ваш ответ непосредственно Патриарху Фотию я вскоре в копиях послал во все русские газеты, которые даже и не упомянули о нем, кроме «Возрождения», а как оно отнеслось к нему, Вы можете судить по прилагаемой из него вырезке о том. Тьма, не хотят видеть и проблеска света; стыдно сознаться, что завязли в трясины; впрочем едва ли сознают это. Все же мы размножили ответ на пишущей машинке и послали два запроса в Париж и Берлин, а также разослали всем отпадшим священникам. Им же была разослана моя статья «Парижский церковный откол» (вероятно, Вы получили ее), обоснованная на документах и обличающая грех их откола. Никакого нет от них серьезного отклика. Не касаясь моей статьи, а имея в виду только мои архипастырские к ним обращения, пять священников прислали мне свои ответы — два из них довольно до наивности простодушные, а третий протоиерей Григорий Ломако (которого Вы, вероятно, помните по академии, он, кажется, на один курс моложе меня), к которому присоединились как к авторитету еще два священника, все оправдание раскола сводят к политическим расхождениям. Разумеется, другого ничего и не могло быть. Отсутствие канонического сознания и церковного настроения. В этом году, может, из Иерусалима была разослана, вероятно, всем заграничным нашим иерархам бесплатно хорошо изданная книга «Положение Церкви в России» какого-то «Михаила священника», будто служившего в Москве при Патриархе Тихоне, потом сосланного в Соловки и оттуда бежавшего в Палестину. В отвратительно мрачных красках изображается в ней состояние

Патриаршей Церкви. С радостью, как весть от «ангела», подхватили ее евлогиане, но сам митрополит Евлогий, кажется, не совсем доверился ей. А. В. Карташев тоже с удовольствием дал в газете «Россия и Славянство» свой анализ этой книги, клеветнически заденув меня в речи о моей поездке в Патриархию. В целях защиты Церкви и менее всего себя лично я написал в редакцию газеты письмо по поводу этой статьи; редакция отказалась поместить целиком письмо, а только, не спрося моего согласия, в нужных для нее выдержках, сопроводив их новою статьею Карташева с замечанием от себя: редакция считает вопрос исчерпанным (копии первой статьи Карташева и моего письма прилагаю).

Парижская смута, имеющая подавляющее большинство мирян, идущих более пассивно, а главным образом по политическим соображениям за митрополитом Евлогием, духовно поддерживаемая иерархами отколовшихся от Русской Церкви церквей, вредно действует и в других местах, например даже в моей маленькой части епархии: кое-где есть непокорные группы, хотя и небольшие, которые, не находя у Епархиальной власти поддержки своих незаконных желаний, начинают угрожать: мы-де обратимся к митрополиту Евлогию, он нам даст своего священника. Как это в общем расслабляет церковную жизнь. Пока этого еще нет, но враг мира не дремлет. Хотя наш патриарший приход живет почти нормально, но все же при неизживаемых каких-то внутренних трениях на самом патриаршем подворье. Трения несерьезны, то ослабевают, то снова возрастают и держат жизнь в каком-то напряжении, которое, может, отчасти обуславливается общим беспокойством мировой жизни, больше всего отражающимся на нашей эмиграции. Преосвященный Вениамин, пробывший в целях лечения начавшегося горлового туберкулеза два месяца на юге Франции, по отзывам некоторых, на вид не только не окреп, но как будто более ослабел, хотя сам-то он писал о себе, что поправился. Голос ослабел, а он, как Вы изволите знать, любитель петь, читать, много говорить. Нужно бы поберечь себя, а позывы к горловому труду увлекают его. Владыкиной подвижной натуре нужный покой — немыслим. Теперь купил типографию без машины (шрифт с кассами), взял заказ и думает работать сам с малою братиею. А ему-то, при болезненном состоянии горла, эта работа, думаю, безусловно вредна. Крайней нужды в этой работе нет (хотя иметь свое дешевое печатание очень хорошо), но такой уж предприимчивый человек. И эта работа может внести в братию своего рода нежелатель-

ное осложнение. А главное, сам-то он может больше занемочь. А без епископа в Париже Патриаршей Церкви, я бы сказал, оставаться нельзя. Это много подорвало бы наше дело. Теперь, по сведениям оттуда число боголюбцев в нижнем храме (около 400 человек) все растет, так что иногда и не вмещаются в нем, стоят на порошках лестницы; бывают преимущественно мужчины, более смелые, чем женщины, запуганные политическими бреднями. Я сказал Преосвященному Вениамину, чтобы он позаботился о своем здоровье, но не знаю, как он отнесется к этому, хорошо было бы, если Вы благоволили написать ему о том.

Берлинский приход тверд, но вследствие общего в Германии денежного кризиса материально ослабел. Впрочем, это общее явление теперь везде.

Письмо митрополита Сергия Японского об отношении приснопамятного архиепископа Николая (Японского) к совершению им Божественной Литургии во время войны России с Японией мы напечатаем в своем журнальчике. Но в виду одобрения Вами этого факта митрополит Сергей написал по этому поводу большое письмо, прося епископа Вениамина напечатать его отдельно для распространения, и тот готовит печатание его у себя.

Ответ ваш Патриарху Фотию чрез архимандрита Димопуло на предложение его Вам прислать своих представителей в «догматическую комиссию» в Лондон мы тоже размножили, послав некоторым предстоятелям автокефальных Церквей, в Париж, Берлин (извините, что это сделано без Вашего согласия, но думается, для пользы церковной). В Париже перевели на английский язык и, с моего согласия, экземпляр направили Кентерберийскому Архиепископу. Пусть он знает, как думает по вопросу о соединении Глава Русской Церкви, ныне обходимой вниманием Церкви, однако при сознании других, что без нее не может быть ничего окончательного в этом ответе. Николай Николаевич Глубоковский (теперь больной) сообщил одному нашему патриархисту, бывшему доцентом Киевской Академии, посетившему его при деловой поездке из Парижа в Болгарию, что греки всячески стараются утвердить свое административное верховенство в Православной Церкви. В Иерусалим на место умершего Патриарха Дамиана прочат Афинского митрополита Хризостома (по последним сведениям, арабы православные против этого, и первые выборы ничем не окончились). В Антиохии содействовали избранию Патриарха грека, при избрании арабами своего араба, чем внесли в ту Патриархию доселе неизжитую смуту (по последним сведениям, вследствие решительного протеста

арабов пошли на уступки). Из «Предсоборного совещания», имеющего быть весною в 1932 году на Афоне, греки хотели устроить VIII Вселенский Собор, пригласив на него Сербов, но те высказались против. Тогда они закинули удочку, что, мол, это будет поместный только собор Православных Церквей, на котором Сербы могут только присутствовать, не принимая участия в качестве наблюдателей. Расчет был тот, что, мол, так или иначе, а присутствовали, а потому извольте считаться. Но Сербы сами «восточные люди» за честь поблагодарили, но присутствовать отказались. Однако, «хитроумные греки» что-то готовят. Поставлен вопрос о Русской Церкви. Не сочтут ли они уже своего «экзарха», митрополита Евлогия представителем Русской Церкви, чтобы сделать какие-либо постановления касательно Ея.

Один господин из Ковно в сентябре был в Англии на Кембриджской конференции о «мире всего мира». Там он виделся с Софийским митрополитом Стефаном, с епископом Иринеем (Сербия) и протоиереем из Румынии. В особой беседе их о делах Православной Церкви все представители указанных Церквей говорили, что эти Церкви без Русской не будут участвовать ни в чем, что пожелали бы предпринять в общей церковной жизни греки. Вместе с тем они просили меня сообщить Вам, что, по мнению их Церквей, нужда в восьмом Вселенском Соборе очень назрела, и им желательно было бы знать Ваше мнение о том, в каком количественном представительстве могли бы участвовать на Соборе все Церкви, какой вариант поставить в принципе в основу количественного представительства — численность ли православного населения, или одного епископата, или что другое, о чем эти Церкви могли бы заявить как условие, *sine qua pop¹⁰*, состава будущего Собора; выразили желание иметь взаимные сношения, иметь какой-либо общий церковный печатный орган. Сообщили и о том, что сношения англичан с греками о соединении почти окончились ничем.

Если позволите по всему этому мне высказать свое мнение, то я бы думал, что о VIII Вселенском Соборе, какая бы в нем ни была нужда, при настоящем состоянии Русской Церкви в близком будущем едва ли возможно говорить. Притом, кричащей, неотложной потребности в нем нет. Предварительно полезно бы поставить в канонические рамки претенциозное верховенство Константинопольской Патриархии, иначе Собор может пройти в споре за власть с чреватými последствиями. А это само собою смолкнет, когда Россия придет в надлежащую норму во всех отношениях. Полагаю, что только по вопросу о Вселенском

Соборе и значении на нем голоса Русской Церкви указанные лица были выразителями мнения своих. Впрочем, о Румынской Церкви нужно заметить, что она будто бы более склонна поддерживать Константинополь, но Сербь и Болгарь надеются склонить ее на свою сторону. Все остальное — частные, личные разговорь. Взаимные сношения зависти? Конечно, это было бы очень и очень полезно, но как это сделать? Вам, быть может, это затруднительно. Мне? Но я уже третий раз от Вашего имени обращаюсь к ним и ответа надлежащего не получал. Они сознають, что на Собор нужно явиться с более или менее определенными и обоснованными мнениями по всем вопросам. Но опять, как достигнуть этого? Конечно, хорошо бы иметь один общий печатный орган. Но мы-то, русские, — нищие, а они богатые. Значит, дать средства на него они должны. Может быть, они и нашли бы, но кто с ними будет говорить о том письменно? Мне они не пишут. Хорошо, конечно, было бы поговорить с ними лично. Но они не поедут сюда, а здесь для поездки туда нет средств¹¹. Не пробудилось еще каноническое сознание духовной силы единства Церкви. Союз христианских церквей (инициатива от лютеран) в своем опыте заботь об изыскании практических мер к поднятию среди молодежи христианской жизни в лице своего исполнительного органа Международный институт социального христианства обратился ко мне с официальной просьбой делегировать двух депутатов на предполагаемую в мае месяце 1932 года конференцию из представителей Восточных Православных Церквей (по два от каждой) и членов указанного института, которая состоится, вероятнее всего, в Сербии или Болгарии. Мне бы хотелось побыть там самому, чтобы лично познакомиться с сущностью этого учреждения и лично повидаться с представителями Православных Церквей и поговорить об общих наших церковных делах. Деньги, кажется, на проезд даст институт; но очень бы не хотелось видеться с представителями самочинной польской автокефальной церкви и Архиепископом Германосом, греческим экзархом в Западной Европе. Если конференция будет в Сербии, то не лишнее было бы повидаться с митрополитом Антонием. Личная беседа для дела много значит. Я сам-то пока не ожидаю от них осязательных плодов, но важно было бы лично восчувствовать общее церковное настроение. Мне очень бы хотелось знать по этому делу мнение Вашего Высокопреосвященства. В случае одобрения Вами моего предложения я бы хотел знать, не будет ли от Вас каких-либо указаний, поручений, не благоволите ли сообщить мне Ваше решение воп-

роса о представительстве нашей Патриаршей Церкви на предсоборном совещании на Афоне. Я лично думаю, что едва ли Вам следует кем-либо представлять на нем Русскую Церковь, потому что греки с ним едва ли будут сколько-нибудь считаться, но в своих каких-либо целях его присутствие смогут использовать.

Так как Институт просит моего ответа до конца этого года (нов. ст.), то весьма желательно было бы получить от Вас уведомление в ближайшее время.

Из Парижа сообщают, что англикане на Ламбетской конференции¹² спросили представителя Константинопольского Патриархата: почему же нет представителей от Русской и Болгарской Церквей? Не знаю, что он ответил. Может быть, он ознакомил их в общем с Вашим ответом по этому вопросу; тогда будет несколько понятно некоторое охлаждение англикан к переговорам с Константинопольским Патриархатом о соединении (выражаюсь неточно). Последнее обстоятельство, мне думается, нужно иметь в виду в вопросе о представительстве Русской Церкви на предполагаемом Афонском соборном совещании, на котором, вероятно, будет обсуждение «униатского» дела. Можно полагать, что в решении его будет принята уступчивая точка зрения Константинопольской Патриархии, и в таком случае, если будет делегат от нашей Церкви, оно, возможно, будет освящено Ею, как мнение и Русской Церкви. Слышно, что в скором времени будет напечатано отдельной книгой о Ламбетской конференции. О постановлениях ее; если меня уведомят, я Вам сообщу.

В заграничных русских газетах было напечатано, что по сведениям, идущим из Ватикана, епископ Серпуховской Максим¹³ расстрелян за непоминование Вас, а в Париже идет слух, что расстрелян и архиепископ Филипп¹⁴, Управляющий Московской епархией. Все это пишут, чтобы подорвать авторитет Патриаршей Церкви. Если это неправда, то сообщите мне и мы напечатает опровержение в своем журнальчике.

Хорошо, что вы с прошением униатского протоиерея А. Кадиша ко мне прислали его же просьбу к Вашему Высокопреосвященству. В двух редакциях *singulum vitae*¹⁵ нет ни одного хронологического совпадения¹⁶. А главная несообразность та, что он боролся с митрополитом Георгием (Ярошевским), был в тюрьме, награжден Патриархом Тихоном митрою в 1921 году и 8 июля 1921 года перешел в унию, когда в Польше еще не было тогда архиепископа Георгия. Я ему отказал в просьбе за неимением свободного места. Резолюцию свою я посылаю ему чрез свою

канцелярию, а Вас почтительнейше прошу, если это не затруднит Вас, направить ее самому А. Кадишу по адресу: Polska. Poczta Bolechov. W Malo Polskiel, Pocztowna Skrytka, KS. Alexander Kadif-Probosch.

Прилагаю при сем экземпляр моего письма при Вашем ответе Константинопольскому Патриарху, произведшем на всех нас отличное впечатление, и Предстоятелям автокефальных Церквей, кроме Константинопольской, а также копию послания митрополита Евлогия по поводу моего обращения к священникам.

Почтительнейше прошу Вас, Высокопреосвященнейший Владыко, засвидетельствовать мой нижайший сердечный привет и просить о молитвах за нас всем членам Священного Синода.

Испрашивая Ваших святых молитв, честь имею оставаться

*Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник
митрополит Елевферий*

1931 год, 3/16 декабря

Примечания

¹ Постановление Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и Временного при нем Патриаршего Священного Синода по делу митрополита Евлогия (Георгиевского) от 30 апреля 1931 г. №75. Опубликовано в журнале «Церковь и время», №3 (12), 2000. С. 321—328.

² Архиепископ Ярославский и Ростовский Павел (Борисовский, 1867—1938), с 1927 г. — постоянный член Священного Синода, с 18 мая 1932 г. — митрополит.

³ Трехсвятительское подворье в Париже было создано в 1931 года духовенством, монашествующими и мирянами, оставшимися верными Патриаршей Церкви, заветам Святейшего Патриарха Тихона. Духовным руководителем, общины Трехсвятительского подворья в это время был епископ Вениамин (Федченков), бывший Севастопольский.

⁴ bona fide (лат.) — «по доброй воле».

⁵ Русский храм в Париже на улице Дарю, во имя Святого благоверного князя Александра Невского.

⁶ Иеромонах Афанасий (Нечаев), принадлежит к основателям Трехсвятительского подворья в Париже. Одно время он был его настоятелем. Подробности о житии отца Афанасия. см.: «Церковь и время», №3 (12), 2000. С. 330, п. 18.

⁷ «Варшавский» Дионисий. Митрополит Дионисий (Валединский, 1876—1960). 21.08.1913 г. хиротонисан на кафедру епископа Кременецкого, викария Волынской епархии. В 1919 г. эмигрировал. С января 1922 г. деятельно соучаствовал, с митрополитом Георгием (Ярошевским, 1872—1923) в создании антиканонической автокефалии Православной Церкви в Польше, настойчиво стимулировавшееся польскими властями. В 1922 году епископ Дионисий был провозглашен архиепископом Волынским и Кременецким. В связи гибелью 8 февраля 1923 г. митрополита Георгия архиепископ Дионисий принял на себя исполнение обязанностей Митрополита и Председателя Священного Синода. 27 февраля он был избран большинством Собора епископов Польши митрополитом Варшавским. Патриарх Константинопольский Мелетий IV 13 марта 1923 г. утвердил его в этой должности с титулом Варшавский и Волынский и всей Православной Церкви в Польше. 13 ноября 1924 г. Патриарх Константинопольский Григорий VII подписал Патриарший и Синодальный Томос об автокефалии Православной Церкви в Польше. Святейший Патриарх Тихон не признал этого акта, совершенного без благословения Матери-Церкви. Эта позиция была продолжена Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием, позднее Патриархом, и затем Святейшим Патриархом Алексием I. 22 августа 1948 г. митрополит Дионисий обратился к Святейшему Патриарху Алексию I с покаянным письмом, в котором просил о восстановлении его канонического общения с Матерью-Церковью. Святейший Патриарх и Священный Синод удовлетворили эту просьбу.

⁸ *non licet* (лат.) — «недозволено».

⁹ Митрополит Антоний (Храповицкий, 1863—1936), основатель Русской Православной Церкви за рубежом («Карловацкий раскол»).

¹⁰ *conditio sine qua non* (лат.) — «непременное условие».

¹¹ Митрополит Елевферий затрагивает одну из важных тем межхристианского сотрудничества, так называемого «практического христианства» — совместной социальной деятельности христиан разных исповеданий в период после I мировой войны получившей особенно сильное развитие в западноевропейских, включая Скандинавию, и североамериканских странах. Говоря о инициативе лютеран, Владыка, несомненно, имел в виду Архиепископа Упсальского Натана Содерблёма (1866—1931), возглавлявшего Лютеранскую Церковь Швеции, по предложению которого в августе 1925 г. в Стокгольме была успешно проведена «Всемирная христианская конференция Жизнь и Деятельность». Ее участники решили продолжить начатую работу и учредили «Всемирный христианский Совет для Жизни и Деятельности», в первую очередь, и создавший также упомянутый Владыкой Международный христианский социальный институт, который в начале 30-х годов и обратился к митрополиту Елевферию. В большой степени усилиями этого института была подготовлена и проведена в Оксфорде в июле 1937 г. Вторая Всемирная конференция по вопросам церкви, общества,

и государства. Движение «Жизнь и Деятельность» вместе с существовавшим с 1910 г. международным движением «Вера и церковное устройство» и явились динамичной основой по созданию Всемирного Совета Церквей христианскими Церквами — участницами учредительной Первой Ассамблеи ВСЦ, проходившей в Амстердаме в августе-сентябре 1948 г.

¹² Ламбетская конференция представляет собой ассамблею епископов англиканского вероисповедания. Она созывается архиепископом Кентерберийским каждые десять лет, проходит в его резиденции, дворце в Лондоне, и продолжается несколько недель, ибо предметом обсуждения являются основные вопросы церковной жизни, и по каждому выносит свое решение. Конференция начинается торжественным богослужением, совершаемом в соборе в Ковентри. В качестве гостей архиепископ Кентерберийский приглашает на нее делегации Церквей традиционных христианских исповеданий. В послевоенный период, начиная с Ламбетской конференции 1958 г., представители Русской Православной Церкви присутствовали на форумах этого выдающегося события в жизни Англиканской Церкви. Первая Ламбетская конференция проходила в 1867 г. В 1908 г. в ней участвовали 242 архиепископа и епископа, а в 1958 г. — 310 из 46 стран.

¹³ Епископ Максим (Михаил Александрович Жижиленко) родился 2 марта 1885 г. в городе Калиш, Польша. Принадлежал к иосифлянскому расколу. Хиротония, тайно происходившая в феврале 1928 г. в Ленинграде, была совершена митрополитом Иосифом (Петровых), бывшим Одесским и Херсонским, и епископом Димитрием (Любимовым), бывшим Гдовским, викарием Ленинградской епархии. Наиболее вероятной датой расстрела считается 6 июля 1931 г. в Москве. Естественно, что гибель епископа произошла не как следствие его ухода из подчинения канонической власти Русской Православной Церкви.

¹⁴ Архиепископ Звенигородский Филипп (Гумялевский), викарий Московской епархии, был арестован в 1931 г. Расстрелян в 1936 г. в Красноярской тюрьме.

¹⁵ *curriculum vitae* (лат.) — «жизнеописание».

¹⁶ Святейший Патриарх Тихон 28 сентября/11 октября 1921 г. назначил архиепископа Георгия (Ярошевского), бывшего архиепископа Минского и Туровского, Патриаршим Экзархом в Польше и возложил на него временное управление Варшавской Епархией, 17/27 января 1922 г. — возвел в сан митрополита, а 30 января/12 февраля 1922 г. назначил на Варшавскую кафедру. Святейший Патриарх и не предполагал тогда о вероломстве митрополита Георгия. Приведенные официальные данные подтверждают справедливость несогласия Владыки Елевферия с утверждением униатского протоиерея о своей будто бы борьбе с антиканонической политикой митрополита Георгия до своего ухода в унию, происшедшего, как он сам об этом пишет, 8 июля 1921 г.

ДЕСЯТИЛЕТИЕ ЖУРНАЛА «ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ»

Начало 1990-х годов было временем оживления церковной и общественной жизни в нашей стране. В этот период создавались многочисленные общественные организации, основывались всевозможные общества, образовывались фонды, различные коммерческие структуры и т.д. Именно в эти годы в Министерстве печати и информации РСФСР был зарегистрирован новый, только что родившийся научно-богословский и церковно-общественный журнал — «Церковь и время». Свидетельство о регистрации было получено 13 июня 1991 года, а 18 сентября 1991 года был подписан в печать первый номер.

Инициатива создания журнала принадлежала митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу, который стал председателем редакционной коллегии. «Журнал, — писал в своем обращении к читателям в первом номере митрополит Кирилл, — мыслится как богословский, церковно-исторический, философский и церковно-общественный (отношение Церкви к современным вопросам жизни общества) печатный орган, адресованный как членам Церкви, так и тем, кто не равнодушен к религиозной тематике». Сегодня, по прошествии 10 лет после выхода первого номера, можно с уверенностью сказать, что этот замысел удался. При этом необходимо отметить, что журнал «Церковь и время» отнюдь не является сборником сухих богословских статей; напротив, на его страницах преодолевается искусственное средостение между богословием и жизнью, даются ответы на вопросы, которые ставит сегодняшняя церковная и общественная жизнь. Именно поэтому Патриарх Московский и всея Руси Алексий II высоко оценил как само издание, так и деятельность сотрудников журнала. «Сегодня, — говорится в письме Первосвященителя Русской Церкви, — для нас особенно очевидна потребность в этом периодическом церковно-общественном издании, ибо с его помощью мы должны строить и возрождать здание веры, всегда помня о духовных корнях нашего Отечества. От всего сердца желаю благословенных успехов авторскому коллективу журнала «Церковь и время», ибо «труд Ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15:18)». Не будет преувеличением сказать, что журнал «Церковь и время» стал лицом Отдела внешних церковных связей.

Первые три номера журнала вышли в 1991—1992 годах при председателе редакционной коллегии митрополите Кирилле и редакторе Евгении Алексеевиче Карманове (†1998).

Е. А. Карманов имел огромный редакторский и издательский опыт: в течение 25 лет он работал в редакции «Журнала Московской Патриархии» и в течение 17 лет — в Отделе внешних церковных связей. Всю свою огромную эрудицию и опыт Евгений Алексеевич отдавал журналу. Во многом благодаря живому участию Е. А. Карманова журнал с самых первых своих номеров имел высокий научный уровень. Автору этих строк приходилось общаться с Евгением Алексеевичем, и на основании наших встреч и бесед я с полным основанием могу говорить о том, что Е. А. Карманов относился к журналу как к своему любимому детищу. Он сам внимательно вычитывал и подготавливал тексты, выбирал типографию, следил за ходом печати. У Евгения Алексеевича имелись большие планы относительно последующих номеров, и лишь тяжкая болезнь и последовавшая за ней кончина не позволили осуществиться этим проектам. «Евгений Алексеевич Карманов, — вспоминает о нем его коллега В. Овсянников, — оставил по себе прекрасную память как церковный редактор и издатель, как научный работник и автор, как христианин и просто как человек»¹. Все, кто знал и работал с Е. А. Кармановым, думаю, могут присоединиться к этим словам.

Издание журнала, прерванное из-за болезни Е. А. Карманова в 1992 году, было возобновлено в 1998 году. Был сформирован новый состав редколлегии, в которую вошли ведущие сотрудники ОВЦС. Основная нагрузка по составлению, редактированию и подготовке к изданию журнала легла на игумена Илариона (Алфеева). По случаю возобновления издания журнала Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II выразил надежду, что «Церковь и время» будет «...прочным связующим звеном между Церковью и обществом, пребывающим сегодня в духовных исканиях и испытывающим нужду в постоянном живом контакте с церковной наукой. Публикация материалов, свидетельствующих о пути, пройденном Русской Православной Цер-

¹ В. Овсянников. Памяти старшего друга и собрата по церковному послушанию. В: Ученые записки Российского Православного Университете ап. Иоанна Богослова. Вып. 6. М., 2000. С. 218.

ковью 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 Московской Патриархии — все это, без сомнения, способно привлечь внимание современного взыскательного читателя»².

Начиная с 4 номера, увидевшего свет в 1998 году, объем журнала постоянно возрастал и увеличился более чем вдвое. В своем нынешнем виде «Церковь и время» представляет собой объемный журнал, вошедший в семью так называемых «толстых» церковно-научных журналов³.

В двенадцати номерах, вышедших после возобновления журнала, было опубликовано свыше 50 серьезных научных статей, затрагивающих многие богословские и церковно-исторические темы, несколько статей библиографического содержания, новые переводы текстов Священного Писания и творений Святых Отцов. В разделах «Церковь и общество» и «Новейшая история Русской Церкви в документах» были собраны выступления Святейшего Патриарха и других иерархов, а также официальные церковные документы, отражающие взгляд Русской Церкви на те или иные проблемы современности. Журнал живо откликается на многие вопросы, волнующие современную церковную общественность. Следует упомянуть свободную и конструктивную дискуссию вокруг таких сложных вопросов церковной жизни как канонизация царской семьи, обсуждение проблемы современной духовнической практики в связи с Определением Священного Синода от 28 декабря 1998 года⁴, обсуждение проблемы христианского единства, содержательные статьи по истории обновленческого раскола и обновленческого движения до революции 1917 года, материалы о Поместном Соборе 1917—1918 годов и другие.

Особо хотелось бы также отметить публикацию ранее не введенных в научный оборот материалов из архива ОВЦС, представляющих большой интерес для историков Церкви XX

² Церковь и время, №1 (4), 1998. С. 5.

³ В эту семью входят также «Богословские труды», «Богословский вестник», «Христианское чтение», «Альфа и Омега», «Церковно-исторический вестник» и др.

⁴ Ввиду читательского интереса подборка этих материалов в 2000 г. была издана отдельно фондом «Христианская жизнь» (г. Клин).

столетия. Речь идет о переписке Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) с митрополитом Евлогием (Георгиевским), Управляющим православными русскими приходами в Западной Европе, митрополитом Литовским и Виленским Елевферием (Богоявленским), митрополитом Японским Сергием (Тихомировым), епископом Вениамином (Федченковым).

За минувшие с момента создания журнала десять лет, к великому огорчению, оказались незавершенными многие интересные научные и издательские проекты. Неуклонно снижаются тиражи богословских и иных церковно-научных изданий. Эта тревожная тенденция не может не внушать опасений. Церковная наука, разумеется, не имеет такого прикладного характера как, например, разработки в области компьютерных технологий. Может быть поэтому порой приходится слышать мнение о том, что сегодня, когда множество возвращенных Русской Церкви храмов и монастырей все еще не восстановлены, — издание научно-богословского и церковно-общественного журнала, требующее определенных затрат, не является делом первостепенной важности. Однако без исследовательской работы и научных публикаций невозможно повышение богословского уровня духовенства и мирян — членов Церкви. Поэтому труженики церковной науки и издательского дела, несмотря на сложности нынешнего времени, продолжают свою деятельность, направленную на духовное просвещение нашего народа. За это им скажут спасибо и современники и, убежден, потомки. За то, что, несмотря на серьезные сложности, выходит научно-богословский и церковно-общественный журнал «Церковь и время» уже сегодня можно и должно поблагодарить руководство и сотрудников Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

В настоящее время в портфеле редакции много интересных статей по самым разнообразным церковно-общественным и историческим темам. Редакция полна творческих планов. Это вселяет уверенность в том, что будущие номера журнала «Церковь и время» порадуют своих читателей новыми интересными материалами.

Илья Соловьев

РЕДАКЦИОННАЯ ПОЧТА

Являюсь вашим читателем с самого первого номера, подготовленного трудами незабвенного Евгения Алексеевича Карманова, с которым нас связывали долгие годы искренней дружбы и многолетнего сотрудничества.

За прошедшие десять лет в России появилось, слава Богу, немало изданий для православных христиан, но «Церковь и время» занимает в этом списке особое место. Широкий диапазон тем, глубина и продуманность публикуемых материалов, а главное — церковность и духовность — все это является, на мой взгляд, «визитной карточкой» журнала и существенно отличает его от других изданий. Статьи, однажды прочитанные, не забываются на следующий день, ибо они не конъюнктурны. Напротив, журнал постоянно перечитываешь, и он становится своего рода настольной книгой. Удачным решением стала публикация серии статей о духовности и духовничестве отдельной брошюрой в рамках «Библиотеки журнала “Церковь и время”». Надеюсь, что это станет доброй традицией.

Хочется сказать большое спасибо за публикации новых переводов святоотеческой письменности, а также отдельных книг Священного Писания. То, что редакция предоставила возможность высказаться современным библеистам и патрологам, говорит об искреннем и горячем желании помочь развитию российской богословской науки.

Желаю сил и помощи Божией в столь нужном и благородном деле.

С любовью о Господе

Герман, митрополит Волгоградский и Камышинский

Искренне рад десятилетнему юбилею журнала. Когда десять лет назад вышел первый номер, я беспокоился, что «запала» на живое богословие надолго не хватит и издание может превратиться в ведомственный официоз. Однако, слава Богу, десятилетнее существование журнала свидетельствуют об обратном. Журнал, обозначенный как «научно-богословский и церковно-общественный» интересен широкому кругу читателей. Это стало возможным, как мне кажется, потому что, памятуя о словах Евагрия Понтийского: «Кто истинно молится, тот богослов», редакция не только публикует научные исследования, но и знакомит читателей с живым опытом богообщения, как древних святых, так и современных подвижников благочестия.

Каждый раз жду выхода очередного номера журнала, зная, что найду в нем много интересного и полезного.

*Александр, архиепископ Костромской и Галичский,
председатель Синодального Отдела по делам молодежи*

Хочется сказать слова искренней благодарности за ту духовную радость, которую нам дарит каждый номер журнала. Регулярно публикуемые труды современных западных богословов наглядно свидетельствуют о том, что Православие уже давно перестало быть «восточной» религией, а приобрело поистине вселенский масштаб. В этой связи очень интересны и полезны публикации о жизни и трудах профессоров Свято-Сергиевского богословского института в Париже: архимандрита Киприана (Керна), протоиерея Георгия Флоровского и многих других, чей опыт свидетельства Православия в современном секулярном мире, как жизнью, так и научными трудами заслуживает самого глубокого изучения.

Не менее значительны регулярно публикуемые статьи современного российского богослова игумена Илариона (Алфеева), продолжающего традиции Свято-Сергиевского богословского института. Поражает не только глубина осмысления основных тем святоотеческого богословия, высокий научный уровень публикаций отца Илариона, но и то обстоятельство, что научно-богослов-

ской деятельностью ему приходится заниматься в свободное от многочисленных служебных обязанностей время.

Хотелось бы особо выделить статьи современных авторов посвященные проблемам биоэтики. Наконец-то прозвучал взвешенный, церковный и богословски корректный ответ нашей Церкви на эти вопросы, волнующие сегодня многих.

Журнал постоянно увеличивается в объеме и расширяет тематику публикуемых материалов. Появившиеся в последних номерах рубрики «Миссия Православия» и «Церковь и школа» порадовали актуальностью и глубиной анализа поднятых проблем.

У журнала прекрасный девиз: «Вникай в обстоятельства времени. Ожидай Того, Кто выше времени» (священномученик Игнатий Богоносец). Желаю коллективу редакции всегда руководствоваться словами святого отца, а наша молитва о вас пусть будет скромным вкладом в это благое дело.

*Н. В. Лосский,
профессор Свято-Сергиевского богословского института
в Париже*

Хотелось бы поблагодарить вас за журнал «Церковь и время», являющийся неоценимым подспорьем для нас, членов Православной Церкви, вовлеченных в межхристианскую деятельность.

«Церковь и время» — один из немногих в России журналов серьезного богословского уровня. За десять лет своего существования он стал именно тем изданием, которого уже давно и с нетерпением ждали — связующим звеном между Церковью и современным секулярным обществом. Время, в которое мы живем, требует, с одной стороны, высокого научного уровня, с другой — доступности языка публикуемых материалов. Рада тому, что вы смогли найти золотую середину, не скатившись ни в одну из крайностей: ни в витиеватое мудрствование, ни в обывательский примитивизм. Планка, которую изначально взял журнал и которую не опускает по сей день — высока, но я уверена, что она не будет снижена.

Зная, в каких трудных условиях издается журнал, желаю редакции сил духовных и творческих. Слова апостола Павла — «труд ваш не тщетен перед Господом» (1 Кор. 15:58) — пусть будут для вас стимулом и наградой еще на долгие, долгие годы.

*Тамара Грдзелидзе
(Грузинская Православная Церковь),
исполнительный секретарь комиссии
«Вера и церковное устройство»*

Очень сожалею, что моя встреча с журналом произошла только недавно, в 1999 году. Но материалы, содержащиеся в выпусках журнала, даже за эти неполные три года не оставили меня равнодушным и достигли самого сердца. Заставили на многое взглянуть по-новому, послужили, выражаясь словами святого Иоанна Кронштадтского, «к устранению заблуждений и состояния духовной неудовлетворенности и тоски по истине Божией».

При внешней непритязательности и, можно сказать, иноческой скромности оформления, вызывает подлинное удовлетворение духовная глубина публикуемых материалов каждого выпуска журнала. С предельной откровенностью и тактом журнал освещает непростые вопросы истории Церкви и ее положения и роли в современном обществе на пороге третьего тысячелетия.

В каждом номере журнала внимательный читатель может найти исчерпывающие ответы на вопросы, которые волнуют нашу российскую общественность, в частности, ее интеллигенцию.

Убежден, что это замечательное издание должно занять достойное место на столе любого образованного человека, быть настоящим другом, к которому можно обратиться «во дни сомнений, во дни тягостных раздумий...»

Желаю всем сотрудникам Отдела внешних церковных связей и коллективу редакции журнала «Церковь и время» крепкого здоровья, многолетия и преуспевания в деле Господнем в Вашем не тщетном пред Господом труде.

С искренностью и христианской любовью

*Олег Матушкин,
заместитель начальника МВД республики Коми,
г. Сыктывкар*

СОДЕРЖАНИЕ НОМЕРОВ ЖУРНАЛА «ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ» ЗА 1991—2001 ГОДЫ

№ 1, 1991

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. К читателям.
Митрополит Сурожский Антоний. Соблазн разъединения.
Н. Н. Глубоковский. Православие по его существу.
Д. В. Поспеловский. Из истории русского церковного зарубежья.
Диакон Георгий Зяблицев. Богословие блаженного Августина и античная философия.
Диакон Всеволод Чаплин. Катехизация через богослужение: неиспользованные возможности.

№ 2, 1992

Митрополит Сурожский Антоний. О некоторых категориях нашего тварного бытия.
Б. М. Мелиоранский. Философская сторона иконоборчества.
Д. В. Поспеловский. Из истории русского церковного зарубежья.
Игумен Иннокентий (Павлов). Церковь и культурные сокровища Святой Руси.

№ 3, 1992

Г. П. Федотов. Преподобный Сергей Радонежский.
Н. А. Бердяев. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан.
Д. В. Поспеловский. От Патриарха Тихона к митрополиту (Патриарху) Сергию: преемственность или предательство?
Протоиерей Александр Кожя. Может ли красота богослужения быть критерием истинности религии?
Архимандрит Макарий (Веретенников). Митрополит Макарий и преподобный Иосиф Волоцкий.
Архимандрит Макарий (Веретенников). Новые материалы о Всероссийском Митрополите Макарии.
Диакон Георгий Зяблицев. Аритмология в святоотеческом богословии.

№ 1 (4), 1998

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Обращение к читателям журнала.

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. От главного редактора.

Миссия Церкви

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. О миссии Русской Православной Церкви в современном мире.

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Благовестие и культура.

Новейшая история Русской Православной Церкви в документах

Обращение Архиерейского Собора ко всем верным чадам Русской Православной Церкви от 3 апреля 1990 года.

Послание Поместного Собора Русской Православной Церкви от 7—8 июня 1990 года.

Православие и инославие

К вопросу о выходе Грузинской Православной Церкви из экуменического движения.

Протоиерей Василий Кобахидзе. Выход Грузинской Православной Церкви из экуменического движения.

Архиепископ Сухумский и Абхазский Даниил. Грузинская Православная Церковь и экуменизм.

Встреча делегаций Русской и Грузинской Православных Церквей 10—12 марта 1998 года.

Богословие, библеистика

А. А. Алексеев. Перевод Священного Писания в культурно-историческом освещении.

Иеромонах Иларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и православное богослужение.

Преподобный Симеон Новый Богослов. Избранные гимны.

Русское богословское наследие

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

Библиография

И. В. Соловьев. Человек Церкви.

№ 2 (5), 1998

Церковь и общество

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Слово к участникам Соборных слушаний Всемирного Русского Народного Собора (18—20 марта 1998 года).

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Вера и знание — вместе или порознь в XXI веке?

Итоговый документ Соборных слушаний. Вера — знание — действие.

Православие и инославие

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Кредит нашего доверия к Всемирному Совету Церквей исчерпан.

Итоговый документ межправославной консультации по теме: «Оценка новых фактов в отношениях между православием и экуменическим движением» (Салоники, 29 апреля — 2 мая 1998 года).

Новейшая история Русской Православной Церкви в документах

Воззвание Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от октября 1990 года.

Открытое письмо Патриарха Московского и всея Руси от 17 октября 1991 года.

К событиям в Грузии (1991—1992 годы).

К событиям в Литве (январь 1991 года).

К событиям в зоне Персидского залива (январь 1991 года).

К событиям августа 1991 года.

Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 22 октября 1991 года.

Обращение Священного Синода Русской Православной Церкви от 22 октября 1991 года.

Архив

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русскими церквями в Западной Европе (1927—1928 годы).

Богословие, библеистика

А. А. Алексеев. Greek New Testament (GNT), Nestle-Aland (NA), Textus Receptus (TR) и русское религиозное сознание.

Юбилей журнала «Церковь и время»

Иеромонах Иларион (Алфеев). Святитель Григорий Богослов и преподобный Симеон Новый Богослов: сравнительный анализ учения о Боге.

Преподобный Симеон Новый Богослов. Избранные гимны.

Русское богословское наследие

Протоиерей Георгий Флоровский. О границах Церкви.

Библиография

И. В. Соловьев. Православие и экуменизм.

№ 3 (6), 1998

Православное свидетельство К 50-летию служения в священном сане митрополита Сурожского Антония

Митрополит Сурожский Антоний. Об экуменической встрече (Женева, 1968 год).

Митрополит Сурожский Антоний. Служение христианина в секулярном обществе.

Митрополит Сурожский Антоний. Православное свидетельство в инославном мире.

Православие и инославие

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Православие и экуменизм: новые вызовы.

Патриарх Константинопольский Варфоломей I. Мы хотим открытости.

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Православное понимание экуменизма.

Митрополит Пергамский Иоанн (Зизилуас). Богословие — это служение Церкви.

Новейшая история Русской Православной Церкви в документах

Обращение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 4 апреля 1992 года.

Архив

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русскими церквами в Западной Европе (январь 1928 года — март 1929 года).

Богословие, экзегетика

М. Киреева. Влияние восточно-христианской традиции на богословие Мейстера Экхарта.

Мейстер Экхарт. Изложение Святого Евангелия от Иоанна. Глава вторая.

№ 4 (7), 1998

Человек Церкви

К 20-летию со дня кончины

митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима

Архиепископ Новгородский и Старорусский Лев. «Он всех нас поднял с колен...»

Архиепископ Клинский Лонгин. «Он был истинным отцом для многих из нас...»

Д-р Фэри фон Лилиенфельд. «То, что церковь разделена, это большое горе...»

Митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим. Русская Православная Церковь и экуменическое движение.

Православие и инославие

Епископ Бачский Ириней (Булович). Сербская Церковь и экуменизм.
Епископ Захумско-Герцеговинский Афанасий (Евтич). Православный экуменизм.

Новейшая история Русской Православной Церкви в документах

Обращение Патриарха Московского и всея Руси и членов Священного Синода Русской Православной Церкви от Российских епархий от марта 1993 года.

Послание Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода Русской Православной Церкви к 75-летию убийства Императора Николая II и его семьи.

Открытое письмо Патриарха Московского и всея Руси Министру печати и массовой информации РФ от апреля 1993 года.

Совместное заявление Предстоятеля Русской Православной Церкви и Министра внутренних дел РФ.

Совместное заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Верховного Патриарха-Католикоса всех армян Вазгена I от января 1993 года.

Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Высокопреосвященнейшему митрополиту Ставропольскому и

Бакинскому Гедеону, клиру и пастве Ставропольской епархии, всем жителям Северной Осетии и Ингушетии от января 1993 года.

Встреча Патриарха Московского и всея Руси с Шейх-уль-Исламом.

Обращение Предстоятелей двух братских Церквей (Русской и Грузинской) от июля 1993 года.

Совместное заявление Патриарха Московского и всея Руси, Верховного Патриарха-Католикоса всех армян и духовного главы мусульман Азербайджана.

Заявление Патриарха Московского и всея Руси и членов Священного Синода Русской Православной Церкви по современному положению на территории бывшей Югославии.

Заявление Патриарха Московского и всея Руси по тому же вопросу от февраля 1994 года.

Послание Патриарха Московского и всея Руси к духовным лидерам Азербайджана и Армении.

Миротворческая встреча в Московском Свято-Даниловом монастыре.

Слово Патриарха Московского и всея Руси на открытии Первого Всемирного Русского Собора 26 мая 1993 года.

Обращение участников конференции «Православие и Российская армия».

Резолюция конференции «Православие и Российская армия».

Заявление Патриарха Московского и всея Руси в связи с трагическими событиями в Чечне от декабря 1994 года.

Воззвание межконфессиональной конференции «Христианская вера и человеческая вражда».

Итоговый документ конференции «Христианская вера и человеческая вражда».

Заявление участников совещания представителей ряда религиозных объединений по проблеме Российского законодательства о свободе совести.

О встрече Патриарха Московского и всея Руси с лидером мусульман Чечни.

Заявление Патриарха Московского и всея Руси в связи с обострением трагических событий в Чечне.

Встреча духовных лидеров Армении и Азербайджана при посредничестве Русской Православной Церкви.

Архив

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русскими церквями в Западной Европе (1929—1930 годы).

Богословие

Иеромонах Иларион (Алфеев). Творения преподобного Исаака Сирина в греческом и русском переводах: послесловие к публикации новооткрытых текстов.

Преподобный Исаак Сирин. О совершенстве духовном.

Дискуссия

Канонизация царской семьи: за и против

Митрополит Сурожский Антоний (Блум).

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр).

Протоиерей Леонид Кишковский.

Протоиерей Валентин Асмус.

Профессор А. И. Осипов.

Диакон Владимир Зелинский.

Диакон Андрей Кураев.

Библиография

Г. Филимонов. «Новое слово» в изучении богословского наследия Евагрия Понтийского.

№ 1 (8), 1999

Предстоятель

К 70-летию со дня рождения Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II

«Я с надеждой смотрю на XXI век...» Беседа Святейшего Патриарха с корреспондентом журнала «Церковь и время».

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Слова и речи разных лет:

Слово при наречении во епископа.

Слово в день интронизации 10 июня 1990 года.

Слово на открытии II Европейской экуменической ассамблеи.

Каким быть священнику?

Земля вверена человеку Богом.

«Не ваше дело знать времена или сроки...»

Трудный путь драматического века.

Христианство и экология

Митрополит Таллинский и Эстонский Алексий. Христианский взгляд на экологическую проблему

Церковь и общество

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Церковь большинства в условиях религиозной свободы.

А. И. Осипов. Свобода христианина, свобода Церкви и религиозная свобода в православном понимании.

Е. С. Сперанская. Взгляд православного мирянина на свободу Церкви и религиозную свободу в современном обществе.

Церковь и молодежь

Архиепископ Костромской и Галичский Александр. «Молиться, трудиться и делать добро людям...»

Новейшая история Русской Православной Церкви в документах

Подборка документов Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, проходившего в Москве с 29 ноября по 4 декабря 1994 года: Определение Собора о взаимоотношениях Церкви и государства.

Послание Собора всем верным чадам Русской Православной Церкви.

Обращение Собора в связи с началом воссоздания Храма Христа Спасителя.

Обращение Собора президенту РФ Б. Н. Ельцину.

Миссия Православия

Священник Дионисий Поздняев. Материалы по истории миссии Русской Православной Церкви.

Священник Виталий Зубков. Деятельность греческих православных приходов и миссионерских организаций в Индии.

Богословие

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Сила Имени. Молитва Иисова в православной духовности.

Архив

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русскими церквами в Западной Европе (1930 год).

№ 2 (9), 1999

Духовность и духовничество

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Подлинный старец бережно относится к каждому человеку.

Содержание номеров журнала «Церковь и время» за 1991—2001 годы

Определение Священного Синода Русской Православной Церкви от 28 декабря 1998 года.

Митрополит Солнечногорский Сергей. «Смысл духовничества — облегчить жизнь человека...»

Митрополит Сурожский Антоний. «Берегитесь, братья мои, священники...»

Архимандрит Кирилл (Павлов). «Духовного отца надо искать по расположению своей души...»

Церковь и общество

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Обстоятельства нового времени. Либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющей Европы.

Протоиерей Всеволод Чаплин. Русская Церковь и новая Европа.

Новейшая история Русской Православной Церкви в документах

Слово Патриарха Московского и всея Руси на открытии II Всемирного Русского Собора.

Обращение Патриарха Московского и всея Руси в связи с празднованием Дня защитника отечества.

Послание Патриарха Московского и всея Руси и членов Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с 50-летием победы в Великой отечественной войне.

Речь Патриарха Московского и всея Руси на торжественной встрече в Кремле 8 мая 1995 года.

Обращение Патриарха Московского и всея Руси к участникам вооруженного нападения на Буденновск.

Заявление Патриарха Московского и всея Руси для первого канала ОРТ.

К трагическим событиям на территории бывшей Югославии.

Заявление Патриарха Московского и всея Руси в связи с событиями в Чечне.

Заявление Патриарха Московского и всея Руси в связи с событиями в зоне Балканского кризиса.

Заявление Патриарха Московского и всея Руси в связи с событиями в Кизляре.

Приветствие Патриарха Московского и всея Руси II межконфессиональной конференции «Призваны к одной надежде в союзе мира».

Заявление Патриарха Московского и всея Руси и членов Священного Синода Русской Православной Церкви от 28 декабря 1996 года.

Богословие

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Преодолеть разрыв между богословием и жизнью.

**К 1050-летию со дня рождения преподобного
Симеона Нового Богослова**

Преподобный Никита Стифат. Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, пресвитера и игумена монастыря святого Маманта Ксирокерка.

Преподобный Симеон Новый Богослов. Послание об исповеди.

Богословское наследие

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Нужно молиться за всех. Спасение по учению преподобного Силуана Афонского.

История Русской Церкви

Д. В. Поспеловский. Церковное обновление, обновленчество и патриарх Тихон.

Редакционная почта

М. Силонова. Письмо главному редактору. Отзыв о книге «Человек Церкви».

Б. Кутузов. По поводу антистарообрядческих публикаций.

№ 1 (10), 2000

**Специальный выпуск, посвященный 2000-летию
Пришествия в мир Господа Спасителя**

Иисус Христос в раннехристианской традиции

От Луки Святое Благовестие (новый перевод).

Святитель Мелитон Сардийский. О Пасхе.

Святитель Афанасий Александрийский. О душе, и теле, и страстях Господних.

Православное свидетельство

**К 100-летию со дня рождения архимандрита
Киприана (Керна)**

Протопресвитер Борис Бобринский. Об архимандрите Киприане.

Архимандрит Киприан (Керн). Слово в день всех святых, просиявших в земле Русской.

Архимандрит Киприан (Керн). Семь слов о молитве Господней.

М. Фенелл. Архимандрит Киприан (Керн).

Архимандрит Киприан (Керн). Письма к М. Фенелл.

Новейшая история Русской Православной Церкви в документах

Напутственное слово Патриарха Московского и всея Руси IV Всемирному Русскому Народному Собору 5 мая 1997 года.

Послание Патриарха Московского и всея Руси в связи с 850-летием стольного града Москвы.

Заявление Патриарха Московского и всея Руси в связи с ситуацией, сложившейся вокруг закона «О свободе совести и о религиозных объединениях».

Обращение Патриарха Московского и всея Руси и епископата Русской Православной Церкви к Президенту РФ Б. Н. Ельцину.

Слово Патриарха Московского и всея Руси при освящении памятного храма-часовни во имя святых благоверных князей Бориса и Глеба 6 августа 1997 года.

Заявление Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода Русской Православной Церкви по поводу закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях».

Заявление Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода Русской Православной Церкви от 5 ноября 1997 года.

Заявление Патриарха Московского и всея Руси от 1 декабря 1997 года.

Заявление Патриарха Московского и всея Руси в связи с новым захватом священнослужителя в Чечне.

Православие и инославие

Межхристианская конференция

«Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же»

Приветственное слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.

Приветствие мэра г. Москвы Ю. М. Лужкова.

Приветствие председателя Центрального духовного управления мусульман России и Европейских стран СНГ верховного муфтия Талгата Таджуддина.

Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, Председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, «К миру призвал нас Господь».

Итоговый документ.

Агиография

Преподобный Никита Стифат. Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова, пресвитера и игумена монастыря святого Маманта Ксирокерка.

Архив

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) с митрополитом Литов-

ским и Виленским Елевферием (Богоявленским), временно управляющим западно-европейскими приходами Русской Православной Церкви, митрополитом Японским Сергием (Тихомировым) и епископом Вениамином (Федченковым) (1931 год).

№ 2 (11), 2000

***Богословская конференция Русской Православной Церкви
«Православное богословие на пороге третьего тысячелетия»
(Москва, 7—9 февраля 2000 года)***

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Слово к участникам конференции.

Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия.

Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев). Библиистика в Русской Православной Церкви в XX веке.

А. А. Алексеев. Вопросы текстологии и перевода Священного Писания.

Протоиерей Валентин Асмус. Святоотеческое наследие и современная церковная жизнь.

Игумен Иларион (Алфеев). Святоотеческое наследие и современность.

Протоиерей Владислав Цыпин. Каноны и церковная жизнь.

Протоиерей Василий Стойков. Литургическое богословие.

Протоиерей Борис Пивоваров. Божественная Евхаристия как основа духовной жизни и залог спасения.

А. И. Осипов. Основы духовной жизни в Православии.

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Норма веры как норма жизни.

Архиепископ Верейский Евгений. Актуальные проблемы богословского образования.

***Международная конференция,
посвященная преподобному Силуану Афонскому
(Бозе, Италия, 2—5 октября 1998 года)***

Энцо Бьянки. Значение преподобного Силуана Афонского.

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Кенозис и богоподобное смирение по учению преподобного Силуана Афонского.

Митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас). Богословие преподобного Силуана Афонского.

Антуан-Эмиль Н. Тахиаос. Силуан и гора Афон.

№ 3 (12), 2000

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви.

Межхристианский диалог

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Доклад на межхристианской конференции «Европа после Косовского кризиса: дальнейшие действия Церквей».

Церковь и общество

Протоиерей Всеволод Чаплин. Нравственность в Церкви и вне ее.
Священник Владимир Зелинский. Благодарение жизни. От биоэтики к премудрости.

Церковная история

К истории созыва Всероссийского Церковного Собора.
Протоиерей Николай Балашов. Всероссийский Церковный Собор 1917—1918 годов. Некоторые детали предыстории.
Д. А. Горбунов. Краткая история имяславских споров в России начала XX века.

Церковь и школа

Архимандрит Геннадий (Гоголев). К вопросу о реформе богословского образования.

Богословие

Архимандрит Софроний (Сахаров). Православие — свидетельство Истины.
Игумен Иларион (Алфеев). Тема сошествия Христа во ад в раннехристианской литературе.

Архив

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) с митрополитом Литовским и Виленским Елевферием (Богоявленским), временно управляющим западно-европейскими приходами Русской Православной Церкви (1931 год).

№ 4 (13), 2000

**Материалы Юбилейного Архиерейского Собора
Русской Православной Церкви
(Москва, Храм Христа Спасителя, 13—16 августа 2000 года)**

Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви.
Определение Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви об «Основах социальной концепции».

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви.

Библеистика

А. А. Алексеев. К вопросу о понимании Священного Писания. Деяния Святых Апостолов (новый перевод).

Богословие

Игумен Иларион (Алфеев). Тема сошествия Христа во ад у Восточных Отцов Церкви IV—VIII веков и в западной богословской традиции.

О. С. Попова. Образ Исаака Сирина в византийском искусстве XIV века.

Преподобный Исаак Сирин. О знании (избранные главы).

Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы 51—57.

№ 1 (14), 2001

Православное свидетельство

**К 25-летию служения в архиерейском сане
митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла**

«Сопrotивляться злу и утверждать добро...» Беседа митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла с корреспондентом журнала «Церковь и время».

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Слова, выступления и речи разных лет.

Слово при наречении во епископа.

Слово на погребении митрополита Никодима (Ротова).

Свидетельство и служение (основной доклад X Генеральной Ассамблеи Синдесмоса).

Проповедь во время молитвы в связи с заседанием Исполкома ВСЦ.

Выступление на внеочередном съезде народных депутатов РСФСР 29 ноября 1990 года.

Возрождение Православия и обновление России.
Церковь, общество, мир Христов.
Русская Православная Церковь на пороге третьего тысячелетия.
Христианская миссия как движение навстречу.

**Материалы Юбилейного Архиерейского Собора
Русской Православной Церкви
(Москва, Храм Христа Спасителя, 13—16 августа 2000 года)**

Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви.

Определение Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви по докладу Синодальной комиссии по канонизации святых.

Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви.

Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию.

Определение Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви об «Основных принципах отношения к инославию».

Библиистика

От Марка Святое Благовестие (новый перевод).

Церковная история

С. Н. Говорун. Из истории «Добролюбия».

Диакон Сергей Матюшин. Духовное образование в России при Н. С. Хрущеве (1954—1964 гг.).

№ 2 (15), 2001

**Материалы Юбилейного Архиерейского Собора
Русской Православной Церкви
(Москва, Храм Христа Спасителя, 13—16 августа 2000 года)**

Устав Русской Православной Церкви.

Определение Юбилейного Архиерейского Собора по Уставу Русской Православной Церкви.

Церковь и общество

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

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

Юбилей журнала «Церковь и время»

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

О. А. Донских. Страх воли.

Богословие

Игумен Иларион (Алфеев). Имя Божие в Священном Писании.

Иеродиакон Николай (Сахаров). Архимандрит Софроний и Давид Бальфур.

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

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

Леонтий Византийский. Против Нестория и Евтихия.

Р. Уильямс. Философские основы паламизма.

Архив

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) с митрополитом Литовским и Виленским Елевферием (Богоявленским), временно управляющим западно-европейскими приходами Русской Православной Церкви и епископом Вениамином (Федченковым) (1931 год).

Библиография

Д. Бумажнов. Опыт христианского осмысления плюрализма.

Подписано в печать 01.11.2001. Формат 60×90¹/₁₆.

Печать офсетная. Бумага газетная.

Печ. л. 20,25. Тираж 1000 экз. Заказ 7500.

Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ,
140010, г. Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

Тел. 554-21-86.

В ближайших номерах:

•
**Межправославное сотрудничество
в подготовке
Святого и Великого Собора
Восточной Православной Церкви**

•
Митрополит Сурожский АНТОНИЙ
Вызов современности

•
А. А. Алексеев
**Чтение Священного Писания
в православном богослужении**

•
**Евангелие от Матфея
(новый перевод)**