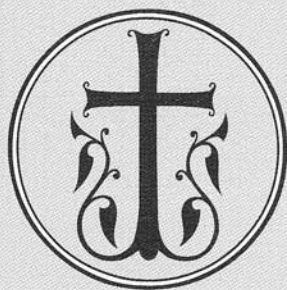


№ 1 (18) 2002



Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

- *Митрополит Смоленский и Калининградский*
КИРИЛЛ
ОТ СОЦИАЛЬНОЙ ЭЛИТЫ
К АРИСТОКРАТИИ ДУХА
- *Епископ Сергиевский* **ВАСИЛИЙ**
АНТРОПОЛОГИЯ ДИОНИСИЯ
АРЕОПАГИТА
- *Протоиерей Николай* **БАЛАШОВ**
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ
ЭТИКИ ПОЛА
- *А. И. ОСИПОВ*
СВЯТОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В ПРАВОСЛАВНОЙ
АСКЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ
- *П. Н. ЗЫРЯНОВ*
РУССКОЕ МОНАШЕСТВО
КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА
- *М. В. ШКАРОВСКИЙ*
РУССКОЕ МОНАШЕСТВО
В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 1 (18) 2002

Журнал издается Отделом внешних церковных связей
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

Заместитель главного редактора:

Епископ Керченский Иларион

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 связей

Редакция журнала «Церковь и время»

Телефон +7-095-952-41-67

Телефакс +7-095-230-26-19

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

© «Церковь и время», 2001, 2002

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i> От социальной элиты к аристократии духа	6
--	---

БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

«Учение Церкви о человеке»
Москва 5-8 ноября 2001 г.

<i>Епископ Сергиевский Василий</i> Антропология Дионисия Ареопагита	13
<i>Протоиерей Владислав Цыпин</i> Концепция права в свете христианской антропологии	29
<i>Протоиерей Всеволод Чаплин</i> Нравственность в Церкви и вне ее: православный взгляд в условиях меняющегося общества	42
<i>Протоиерей Николай Балашов</i> Актуальные вопросы этики пола	55
<i>Священник Владимир Зелинский</i> Человек в сети	67

<i>Осипов А. И.</i> Святость человека в православной аскетической традиции	89
<i>Лосский Н. В.</i> Понятие о личности по В. Н. Лосскому	105
<i>Шичалин Ю. А.</i> О соотношении библейского богословия и античного влияния в христианской антропологии	111
<i>Сигов К. Б.</i> Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке	123

IX МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«Пути русского монашества»
Бозе, Италия, 20-22 сентября 2001 г.

<i>Энцо Бьянки</i> В едином призвании.....	143
<i>Прохоров Г. М.</i> «Общежительное безмолвие»: полемика с Нилом Сорским.....	150
<i>Зырянов П. Н.</i> Русское монашество конца XIX — начала XX века.....	179
<i>Шкаровский М. В.</i> Русское монашество в советское время.....	194
<i>Архимандрит Назарий (Лавриенко)</i> Городское монашество. Современное свидетельство	210

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

От редакции 220

Архимандрит Иларион (Алфеев)

Речь при наречении во епископа 10 января 2002 года 223

Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

Слово при вручении архипастырского жезла

епископу Керченскому Илариону, викарию

Сурожской епархии, в Храме Христа Спасителя

14 января 2002 года 228

БОГОСЛОВИЕ

Диакон Георгий Завершинский

Хиазм как богословский метод

Евангелия от Иоанна 231

Давид Бальфур

Жизнь и духовный облик

святого Григория Синайского 277

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

ОТ СОЦИАЛЬНОЙ ЭЛИТЫ К АРИСТОКРАТИИ ДУХА

В церковном словаре нет слова «элита». Это светское понятие, тогда как для традиционного сознания ближе понятие аристократии. По сути, эти два слова — синонимы. Обычно под аристократией понимается принадлежность к привилегированному слою по праву рождения, однако есть и особая разновидность аристократии, не имеющая отношения к генеалогии, — это аристократия духа. Конечно, в наше время такое словосочетание звучит непривычно, и подавляющее большинство людей предпочитает говорить об элите, но в семантической основе обоих понятий лежит идея отбора, избранности. Очевидно, что в структуре общества возможно вычленить определенную его часть — круг наиболее известных, наиболее одаренных личностей, руководящих другими людьми или достигших успеха в различных областях деятельности.

В советское время отбором руководящих кадров занималась КПСС. Существовала партийная номенклатура, которая, собственно говоря, также была элитой, своего рода аристократией. Следует отметить, что неудовлетворенность своим положением в обществе является одной из причин, по которой наиболее одаренные люди принимают участие в процессах смены власти. А всякая смена власти, в том числе и путем революции, почти всегда влечет за собой и смену правящих элит. Понятно, что люди способные, честолюбивые, имеющие потенциал развития, но не принадлежащие в данный момент к слою элиты, стремятся занять более высокие позиции в обществе. Причем если этой цели невозможно достичь мирным путем, нередко применяется и насилие.

Какими видит Церковь миссию элитарной части общества, ее роль и задачи? На протяжении российской истории слой общества, который сегодня принято называть элитой, претерпел немало драматичных, подчас трагических коллизий. Мы знаем, что

правители России порой были склонны прибегать к таким методам, как выкорчевывание традиционных политических элит и насаждение на их месте новых. Достаточно вспомнить царствование Иоанна Грозного или преобразования Петра I, когда по воле монарха в элиту вошли совершенно новые люди. В начале XX века потомственная аристократия, в составе которой были представители разных народов, сменилась новым руководящим слоем, в значительной своей части принадлежавшим к простым русским людям. В элиту начали приходить не по праву родства и крови, не по принадлежности к сословию, но благодаря собственным успехам, в первую очередь, в экономической сфере. Динамично развивавшиеся в России капиталистические отношения содействовали тому, что элита страны стала пополняться за счет людей, которым удалось успешно справиться с новыми историческими задачами: не только преумножать собственное богатство, но и содействовать росту благосостояния нации.

Спустя некоторое время в связи с революционными событиями произошла новая смена элит, которая сопровождалась большой кровью, изгнанием из России многих лучших людей страны. Еще одна трансформация устоявшейся элиты произошла в последние десятилетия, когда партийно-правительственная номенклатура частично пополнилась, частично была заменена новыми людьми, пришедшими из политической и экономической сфер, причем если некоторые из них достигли впечатляющих успехов в созидательной работе, то другие олицетворяли собой торжество в общественной жизни принципов нигилизма и нравственного релятивизма. Следует отметить, что процесс смены элит в конце XX века в России и в Восточной Европе отличается характерной особенностью: нынешнюю элиту в основном составляют те, кто и при предшествующем политическом строе принадлежали к правящему слою, и даже если не входили в узкий круг лиц, принимающих решения, то все-таки занимали достаточно высокое положение в иерархии власти.

Возникает вопрос: почему одни становятся аристократией, входят в элиту общества, а другие нет? Ученые утверждают, что двадцать процентов людей потенциально способны стать элитой при любом политическом строе, при любой общественной формации. Опыт показывает, что большинство из тех, кто были способны достигнуть успеха в предшествующую эпоху, сумели найти свое место и в современной жизни, ибо именно теперь открываются новые огромные возможности для самореализации личности. В восприятии массового сознания минувшее десятиле-

тие связано, в частности, с процессом дезинтеграции страны и глубоким системным кризисом, но вместе с тем именно эти годы были временем формирования новой российской элиты.

Вспоминаю свой разговор с одним очень известным швейцарским адвокатом. Его предки были выходцами из России, и поэтому он хорошо владеет русским языком. С 1991 года по приглашению различных финансовых учреждений и торгово-промышленных компаний этот человек довольно часто посещал Россию. К моменту нашего разговора минуло всего три-четыре года с начала рыночных реформ. Я спросил своего собеседника, как он оценивает деловые качества русских бизнесменов, способность новой генерации российских предпринимателей адаптироваться к совершенно новым для них условиям свободного рынка. Ответ очень удивил меня. «Когда я смотрю на ваших 27—28-летних банкиров, — сказал швейцарский адвокат, — то не могу понять, как им удастся работать с той же эффективностью, что и наши цюрихские “гномы”, которые основываются на 250-летних традициях банковского дела в Швейцарии», — сказал он.

Всего за несколько лет в России появилась финансовая элита, которая по своим деловым качествам не уступает специалистам из других стран. Это свидетельствует о том, что современная Россия располагает значительным потенциалом формирования и пополнения слоя национальной элиты. Однако люди в борьбе за место под солнцем, к сожалению, часто преступают нравственный закон. Поэтому, оценивая моральное состояние российской элиты, приходится высказывать больше критических суждений, нежели положительных.

Именно в силу того, что стержень общественной морали в XX веке был сильно деформирован, нынешний расхожий взгляд на элиту весьма мало соответствует принципам традиционной нравственности. Ведь у нас принято считать, что элита — это те, кто успешны, узнаваемы, живут в роскоши и имеют возможность безнаказанно совершать бесчестные и аморальные поступки. Словом, элита — это люди, которым позволено все то, что не дозволяется простому смертному. Многие из наших соотечественников соблазнились якобы беспредельными возможностями ложно понятой свободы, возведя принцип вседозволенности в некий культ. В результате люди подчас стремятся войти в элиту — политическую, экономическую, творческую — в немалой степени ради того, чтобы, приобретя деньги, власть и славу, присоединиться к «кругу избранных», привилегированному классу, которо-

му общество готово прощать многое и чей потенциал вседозволенности значительно выше, чем у простых людей.

Церковь имеет совершенно иной взгляд на проблему того, кого следует считать лучшей частью общества. В приветствии Святейшего Патриарха этой конференции приводятся слова Господа Иисуса Христа: «Кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою» (Мф. 20:26). Эти слова — вызов морально-психологическим установкам нашего общества. Евангелие также вопрошает нас: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16:26). Богатый и благополучный человек редко задумывается о своей душе, пока тяжкая болезнь или смерть близкого человека не заставят его обратиться за помощью к Богу. «Сберегший душу (жизнь) свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10:39); «От всякого, кому дано много, много и потребуется; и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12:48). Странно и непривычно слышать такое современному человеку. Но ведь Евангелие есть Слово Божие, которое для верующего человека является абсолютной истиной. Да и для того, кто относится к Библии как к историческому документу, она является, по крайней мере, концентрацией многовекового опыта и человеческой мудрости. И потому вне зависимости от того, верит человек в Бога или нет, от этих евангельских истин невозможно отмахнуться.

Вспомним и притчу о талантах, которые Господь научает нас не закапывать в землю, но употреблять на служение Ему и людям. Талант — это богатство, которое дается человеку, и, как всякий капитал, он должен приносить проценты. Те же, кто используют высокое положение и незаурядные способности только для удовлетворения собственных нужд, зарывают Богом данный талант в землю. Мы же всегда обязаны помнить, что человек несет ответственность пред Богом за полученный от Него дар.

Служение — вот ключевое слово в церковном понимании того, кого следует именовать истинной аристократией духа. Естественным побуждением человека к труду является необходимость поддержания его собственного существования и существования его близких. Но нравственное оправдание труда лежит в сфере реальной и действенной помощи ближнему. Ибо элита всегда производит гораздо больше, чем нужно для удовлетворения ее собственных потребностей. Избыточные материальные ценности должны быть справедливо распределены между членами общества, частью которого являются незащищенные, обездо-

ленные и страждущие, и в этом мне видится одна из нравственных задач правящего слоя.

Труд ради ближнего и стремление к духовному совершенству, самоограничение и самопожертвование суть те качества, которыми в Православии всегда характеризовались наиболее достойные. История свидетельствует о поразительных проявлениях скромности, способности к самоотречению и жертвенности в наиболее привилегированных слоях дореволюционного российского общества. На протяжении своей истории Церковь не устает напоминать обществу и человеку, что власть и богатство, Подателем которых является Сам Господь, налагают на их обладателей сугубую ответственность перед Богом и людьми.

Именно в этом контексте можно говорить об оправдании власти. Ведь что такое власть? Бог создал нас свободными. Если все мы равны перед Создателем, то почему же тогда одному дана возможность управлять другими? Конечно, можно найти множество экономических, политических и иных обоснований существования власти. Однако, с христианской точки зрения, власть оправдана только в том случае, если способность одного управлять другими обращается ко благу всех. Если же власть употребляется для личного обогащения или сверхдолжной концентрации влияния, то она становится бессмысленной и даже просто греховной.

Собственно, истинной «элитой» рода человеческого Церковь всегда почитала святых. Их высочайшая духовная самоотдача и их неустанные труды на благо всех людей, их способность вести за собой соотечественников и единоверцев в самые трудные периоды истории подает нам пример, следуя которому, мы сможем действительно возродить и преобразить Россию. Этому примеру реально следуют в своей жизни миллионы наших сограждан: воин, готовый жертвовать собой ради Отечества, несмотря на более чем скромное материальное содержание; врач или учитель, борющиеся с окружающей их бедностью, но продолжающие творить добро и помогать людям; сельский священник, в течение долгих лет малыми силами восстанавливающий храм где-нибудь в глубинке; государственный деятель, пренебрегающий интересами рекламы своего политического имиджа ради требующих времени и усилий, но неброских и незаметных дел на благо конкретных людей.

Пусть такой элиты в России будет больше. И пусть ее поддерживают в созидательном нравственном делании государство, общество, Церковь и каждый из нас.

**БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ О ЧЕЛОВЕКЕ

Москва, 5-8 ноября 2001 г.

Епископ Сергиевский ВАСИЛИЙ

АНТРОПОЛОГИЯ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

Одна из трудностей, с которыми сегодня сталкивается Церковь, связана с переводом ее представления о человеке на язык, понятный обычным людям. Среди них могут быть люди как не очень образованные и культурные, так и имеющие достаточно высокий образовательный уровень и широкое понимание истории и культуры, а также сторонники «научного», позитивистского взгляда на мир и человека, который распространяется через наши школы, газеты и популярную литературу.

Эта статья посвящена теме антропологии, то есть представлению о человеке и его месте в мире, как оно было выражено в творениях одного из наиболее влиятельных отцов Церкви — Дионисия Ареопагита, и о том, можно ли говорить об этом на современном языке. Мне представляется, что сегодня это одна из важнейших задач богословия, которую предстоит решить, если мы хотим, чтобы наше слово достигало людей — как членов Церкви, так и тех, кто пока еще не знает Христа так, как знает Его Церковь.

У произведений Дионисия интересная история. До второй половины XVI века считалось, что их автор был первым епископом в Афинах, тем человеком, который упоминается в книге Деяний Апостолов (17:34). Однако ученые эпохи Возрождения поняли, что это не соответствует действительности. В результате очень скоро автор, богословие которого, начиная с VI века, было в центре внимания церковной мысли, оказался маргинальным. Представители разных сторон в конфликтах эпохи Реформации использовали творения Отцов в основном для защиты своих позиций, и церковный автор, который не был тем, за кого себя выдавал, воспринимался как не очень подходящий для этой роли. Особенно критично был настроен Лютер. В 1520 году он заявил: «Наиболее вреден Дионисий; он платонизирует больше, чем христианизирует». В 1537 он сказал: «Я советую вам как чумы

остерегаться этого «Мистического богословия» Дионисия и других подобных книг, наполненных пустой болтовней». Другие реформаторы не были столь категоричны. Некоторые даже признавали за Дионисием статус «древнего и ученого автора». Эразм, например, считал, что он жил около 300 года.

Однако для православных Дионисий оставался «живым и здоровым». Поскольку его творения были приняты другими Отцами (например, Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскиным) в качестве части — и основоположной части — православного предания, они сохранили значение одной из составляющих этого предания даже после того как их датировку пришлось передвинуть на четыре столетия вперед.

Однако это предание (и произведения, к нему принадлежащие) должно быть истолковано и оживлено для каждого поколения, и именно это я и попытаюсь сделать в отношении Дионисия. Чтобы то, о чем пойдет речь легче воспринималось, в статье приведены схемы, на которых обозначены основные составляющие мира Дионисия.

Согласно Дионисию, созданный Богом мир — это в высшей степени сложная реальность, имеющая определенную структуру. Мир существует как величественная иерархия бытия, явно отличного от мира Божественного. Различие между этими двумя уровнями настолько велико, что если об одном говорится, что он существует, то о другом нужно сказать, что он в некотором смысле не существует. Причем безразлично, с какого уровня вы начинаете. Если Бог воистину существует, тогда тварный мир воистину не существует; но если воистину существует тварный мир, тогда Бог не существует — или, по крайней мере, существует в ином значении этого слова. Далее, различные уровни тварного бытия *участвуют* друг в друге: высший — в низшем, а низший — в высшем. Однако Бог, по Дионисию, остается недоступным для участия, «неуделимым» (*amethektos*). Между Творцом и творением существует онтологический разрыв, и на уровне природы, то есть бытия, его преодолеть невозможно.

Тем не менее, Бог несет ответственность за существование мира и сообщает ему бытие, но таким способом, который превышает человеческое понимание. Бог также является источником и причиной каждого аспекта тварного бытия. Что же касается нас, людей, то активное присутствие Бога в мире осуществляется посредством иерархии промежуточного бытия, которую Дионисий называет «ангелами». Слово это библейского происхождения, но смысл, в котором оно здесь употребляется, — иной. Эти

«ангелы» существуют «слоями» — один над другим — и действуют в некотором смысле как посредники, медиаторы между человеком и Богом, а также между Богом и человеком. Все, что мы встречаем в воспринимаемом нами мире, является выражением провиденциальных действий Бога посредством этих чинов «ангелов». Дионисий использует библейские ангельские имена для того, чтобы наименовать девять различных чинов, или порядков, «ангелов», которые он объединяет в группы по три, как это показано на схеме.

Схема А

ОБЛАСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО

Ноуменальный уровень III*

Ноуменальный уровень II

Ноуменальный уровень I

NOUS (УМ)

Животная душа

Растительная душа

Неодушевленные структуры

ВОСПРИНИМАЕМЫЙ МИР

Дионисий не случайно назвал эти силы «ангелами»: это слово по-гречески значит «вестник», а ангелы являются вестниками, посредниками между Богом и человеком. Хотя само бытие даровано непосредственно Богом, всякое благо, красота, жизнь, мудрость, истина, вся духовная мощь вместе с ожидаемой возможностью спасения подается человеку через ангелов. Без их деятельного участия человек не может ни существовать, ни быть спасенным. Дионисий идет еще дальше, говоря, что величие и малость, тождество и различие, подобие и непоподобие, движение и покой, — все это имеет свой источник в Боге. Но все это достигает нас через посредников — ангельские силы.

Какова же природа этих «ангелов»? Прежде всего, надо сказать, что один ангельский порядок не похож на другой. Эти порядки устроены так, что высший может «постигать» низшие, но низшие не могут «постигать» высшие. Кроме того, в высших

* Ноуменальный уровень I — Ангелы, Архангелы и Начала. Ноуменальный уровень II — Власти, Силы и Господства. Ноуменальный уровень III — Престолы, Херувимы и Серафимы. Согласно Дионисию, каждая из этих групп выполняет одни и те же функции: очищение, просвещение и усовершенствование.

порядках единство всегда сильнее, чем в низших. В результате высшие могут сообщать единство низшим, тогда как низшие не могут этого делать по отношению к высшим. Разнообразие увеличивается, если двигаться сверху вниз по иерархии ангельских форм, и, наоборот, уменьшается, если двигаться в обратном направлении. Но, конечно, только Бог един, и именно Он в конечном счете поддерживает единство всего творения. Все это не лишено библейских и литургических оснований. В рассказе о видении Исаии (глава 6) не говорится, сколько серафимов он видел, но предполагается, что не очень много. С другой стороны, в тексте литургии святого Иоанна Златоуста упоминаются «тысячи архангелов и десятки тысяч ангелов». Можно представить, что сложность различных ангельских чинов возрастает вместе с их числом по мере того, как они оказываются все дальше и дальше от Бога.

На одном уровне это означает, что ангельские иерархии можно помыслить как совокупность «мета-языков», каждый из которых может постигать «язык» более низкого порядка, но не может постигать то, что выше него (а если может, то разве что отчасти). Это напоминает теорему Геделя, согласно которой в любой математической системе, достаточно сложной, чтобы включать простую арифметику, возможно сформулировать истинные утверждения, истинность которых, однако, не может быть доказана в пределах этой системы. Иными словами, все мыслительные системы обречены на неполноту. Чтобы наиболее полно понять какую-либо вербальную или рациональную систему, необходимо использовать систему более высокого порядка. Кажется, нечто подобное мы встречаем у Дионисия, когда он говорит, что каждый ангельский порядок способен постигать тот порядок, что расположен ниже, но не тот, что выше.

Это одна из попыток выразить в современных терминах то, что пытался сказать Дионисий. Другой способ осмысления его структуры мира заключается в том, чтобы понимать каждый ангельский чин как некое поле силы, отличное от того, что рангом выше и рангом ниже. Каждое такое поле силы является внутренне консистентным и вполне интегрированным, но в то же время способным оказывать влияние на поле, находящееся ниже, направлять и контролировать его, чего нельзя сказать о поле, лежащем выше. Дионисиево понимание участия, конечно, предполагает, что низшие уровни также *в какой-то степени* могут оказывать влияние на высшие. Как любое поле силы, ангельские силы могут быть опознаны только через производимые ими

эффекты. В сфере воспринимаемого они опознаются посредством чувств, хотя в сфере ноуменального можно говорить о нечувственных ноуменальных эффектах.

Однако ясно, что если мы представим себе, что все эти взаимодействия совершаются в трехмерном пространстве, это будет означать, что все эти поля сосуществуют в одной и той же системе координат. Они со-пребывают друг с другом. В этом нет ничего удивительного, потому что мы знаем, что нечто подобное происходит даже в том мире, который описывает физика. Различные формы структурированной энергии, такие как сила тяготения, электромагнитная энергия, свет, сильные и слабые силы атомной связи, — все это «перекрывается», и присутствие одного не препятствует присутствию другого.

Если мы хотим убедить себя в том, что в творении есть место для экстраординарных возможностей, нам нужно совершить простой мыслительный эксперимент. Представим, что мы можем, переместив себя в космос, взять с собой мощный телескоп, который будем направлять во все стороны, так чтобы он принимал сигналы из самых удаленных уголков Вселенной. (Этот мысленный эксперимент уже был частично реализован — я имею в виду телескоп Губбеля.) Легко можно понять, что свет из наиболее удаленных галактик достигает места, где мы находимся. Это верно, как верно и то, что если мы повернем телескоп в противоположную сторону, световые волны, идущие в разных направлениях, теоретически пройдут через одну точку. Теоретически в каждой точке космического пространства доступна информация в форме световых волн и других излучений, имеющая отношение к каждой точке во Вселенной. Сложность этой информации невообразима. Эти волны не взаимодействуют одна с другой, и их нельзя уловить до тех пор, пока не появился соответствующий прибор. (Сначала это может быть телескоп, но, в конечном счете, это человеческий глаз, поскольку *мы* смотрим в телескоп.) Мы уже давно привыкли к представлению о том, что волны различного типа могут пребывать в одном и том же трехмерном пространстве.

Итак, каждый ангельский порядок, или каждое из «полей силы», может интегрировать и объединять ниже лежащий порядок, сохраняя при этом собственную внутреннюю гармонию. В то же время он сохраняет уровень единства, который выше в каждом из порядков, чем уровень единства порядка, лежащего ниже, и порядок, расположенный ниже, не может «постичь» это единство.

Положение человечества

До сих пор мы говорили о том, что обозначено в верхней части схемы А. Мы не говорили о человеке, и для этого мы должны обратиться к нижней ее части.

Во вселенной Дионисия ангельский мир — мир разумных (*logikoi*) существ — дополняет мир «душ». В очень важном пассаже своей книги «О Божественной иерархии» он различает три «слоя» не-ангельского, не-ноуменального мира: область животного, область растительного и область неодушевленного. Он перечисляет их в порядке иерархии, так же, как он перечисляет ангельские чины, и мы не исказим его мысль, если мы расположим их так, как указано в нижней части схемы. О первых двух говорится, что они содержат «души», тогда как в нижней области души нет. Каждый «слой» бытия (разумеется, за исключением нижнего) способен упорядочивать ниже лежащий и сообщать ему единство. Степень интегрированности каждого «слоя» выше, чем у ниже лежащего. Каждый некоторым образом включает тот, что расположен ниже, и возводит его к единству Бога.

Другими словами, некоторые аспекты растительной жизни могут быть поняты как неодушевленные (например, химические удобрения, используемые в сельском хозяйстве), так же как и некоторые аспекты животной жизни — как имеющие растительную природу (например, процессы, происходящие в кишечнике человека или в лабораторном сосуде, где выращиваются какие-либо культуры микроорганизмов). Но растительная душа интегрирует неодушевленный мир на более высоком уровне, чем тот, который может быть достигнут в самом неодушевленном мире, а животная душа, в свою очередь, так же интегрирует растительный мир.

Однако человеческое существо — это не просто животное. Человек наделен «нусом» (*nous*) — умом, или духовным интеллектом, который представляет собой низший уровень ноуменальной сферы. Ум интегрирует бытие человека на более высоком уровне, чем животная жизнь, и связывает его с ангельским миром. На самом деле и ангельские чины Дионисий называет словом *poes*, которое является просто формой множественного числа от слова *pous*. Через «нус» человечество соприкасается с высшими сферами творения, ибо с ними оно разделяет общую характеристику быть «разумным» (*logikos*).

Итак, мы имеем следующую картину творения, которая включает и объединяет все эти элементы. Неодушевленный мир, часть которого уже принадлежит к области растительной жизни посредством деятельности растительной души; затем растительный мир, часть которого интегрирована в более высокий уровень через присутствие животной души; наконец, и часть животного мира в свою очередь оказывается интегрированной в более высокий уровень — еще ближе к Богу и Его единству посредством «нуса», которым обладает каждое человеческое существо. Этот процесс можно проследить, переходя к ангельским чинам, каждый из которых, если двигаться снизу, обнаруживает большую степень интегрированности и единства, пока мы не дойдем до серафимов, пребывающих в непосредственной близости к Богу, Которого они окружают, непрестанно воспевая Ему хвалебную песнь.

И снова я должен напомнить, что хотя и употреблял слова «вверх» и «вниз» (как и Дионисий), этот язык, который соответствует описанию нашего трехмерного мира, в данном случае по существу неуместен. Все эти уровни бытия сосуществуют друг с другом, не смешиваясь, так же как световые волны, не смешиваясь, сосуществуют в одном общем пространстве. Слова «вверх» и «вниз» употребляются здесь в метафорическом смысле, и мы должны отдавать себе отчет в ограниченности такого словоупотребления. Чтобы это показать, я предложил вторую схему (В), в которой «слои» бытия перечислены в обратном порядке. В данном случае предлагается начать размышление с воспринимаемого мира, который обозначен в первой строчке, «сверху», тогда как другие, более интегрированные, порядки бытия находятся ниже того, что мы можем ощущать посредством наших чувств.

Схема В

ВОСПРИНИМАЕМЫЙ МИР

Неодушевленные структуры

Растительная душа

Животная душа

NOUS (УМ)

Ноуменальный уровень I

Ноуменальный уровень II

Ноуменальный уровень III

ОБЛАСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО

Природа материального мира

Тот, кто читал Дионисия, знает, что его мало интересует то, что происходит в животном, растительном и неодушевленном мирах, разве что в той степени, в какой они снабжают его метафорами для его богословия и позволяют ему выразить свое понимание соотношения творения и Бога. Он употребляет слово *hyle* (материя) и прилагательные *hylikos* и *hylaïos*, когда ему нужно описать то, что принадлежит к «низшим» областям бытия. Интересно, однако, что он регулярно использует прилагательные *aisthetos* и *phainomenos*, в качестве синонимов *hylikos* и *hylaïos*. Материальный мир — это «феноменальный», или «воспринимаемый», мир. По существу, для Дионисия не существует явной разницы между сферой воспринимаемого и сферой материального. Материальная сфера определяется тем, что она есть сфера воспринимаемого. Это единственное, что отличает ее от остального творения.

В каком же смысле воспринимаемое существует? Каков его соотношение с миром «душ» (*psykhai*) и «умов» (*noes*)? К сожалению, Дионисий не обсуждает этот вопрос, и поэтому мы попытаемся выполнить эту работу. Самый простой путь к пониманию этого соотношения заключается в том, чтобы понять воспринимаемый мир как феноменальный аспект сокрытой структуры неодушевленной сферы. Эта структура передается в указанную сферу посредством высших порядков дионисиевой иерархии, хотя их структуры прямо в ней не обнаруживаются.

Вместе с Максимом Исповедником мы будем исходить из того, что каждый уровень бытия может воспринимать и быть воспринятым на собственном уровне бытия, но в то же время он не может быть действительно постигнут тем уровнем, который «ниже», и не может постичь тот уровень, который «выше»; в этом случае самый нижний порядок бытия проще всего можно определить как тот, который может воспринимать и быть воспринятым посредством чувств. Растения могут «воспринимать» эту сферу, но не могут быть восприняты ею в качестве растений, но только в качестве неодушевленных вещей. Животные воспринимают друг друга в своем качестве, в качестве животных, а растения — как растения. Но они не могут воспринимать человеческое существо как что-то, что не является другим животным. Человеческие же существа, одаренные «нусом», то есть умом, или духовным интеллектом, не только могут воспринимать других людей как себе подобные творения, но способ-

ны воспринимать и различать животную, растительную и неодушевленную сферы, которые находятся ниже их уровня бытия. Однако они способны лишь к частичному пониманию ноуменальной сферы ангельских сил, которые по иерархии расположены выше, и поэтому они склонны уподоблять «ангелов» людям.

Здесь важно подчеркнуть *ограниченную, жестко определенную* природу взаимоотношений между различными порядками бытия. Пока ничто не говорит о том, что между порядками происходит движение. Позиции не изменяются. Что может или не может понимать каждый порядок, что он может или не может делать, — все это строго определено его положением в иерархии. Это, конечно, порождает серьезную проблему: как может человек иметь непосредственное знание о Боге, если он отделен от Бога таким количеством посреднических ангельских чинов? Теоретически эти чины должны выполнять роль экрана и препятствовать обретению истинного знания о Боге. Этот вопрос связан с вопросом о природе личности, но к нему мы обратимся позднее.

Научное предприятие

До сей поры я представлял Дионисия в его собственных терминах, используя его язык и не покидая культурного и духовного мира, частью которого он был, хотя я и привел некоторые примеры того, как можно лучше понять существо им сказанного, обращаясь к современным идеям и теориям. Что же получится, если мы сопоставим дионисиеву картину реальности с той, которая распространена сегодня? Я имею в виду ту модель реальности, которая сложилась в течение последних трех столетий в результате того, что я бы назвал «научным предприятием». Это научное предприятие последних столетий может быть описано как одно из величайших достижений человеческого интеллекта. Получил развитие такой подход к воспринимаемому миру, который позволил человеку постигать «глубинные структуры» его существования, скрытые под покровом воспринимаемых им феноменов. Эту глубинную структуру невозможно наблюдать непосредственно — мы можем воспринимать только ее эффекты. Однако использование математики имажинативным образом дало нам очень ясную картину того, что происходит в ноуменальной сфере. Мы не смогли бы поместить человека в пространство, если бы наши теории, касающиеся скрытой структуры воспринимаемого мира, содержали серьезные ошибки.

Что же случится, если мы сопоставим мир Дионисия с миром современной науки? Я показал на схеме, каким, по моему мнению, будет результат такого сопоставления.

Прежде всего, нужно заметить, что физическая наука является систематическим исследованием ноуменального аспекта воспринимаемой нами сферы бытия. Думаю, никто не сомневается, что человек имеет доступ к этому ноуменальному аспекту. Как я уже сказал, научные достижения это с очевидностью подтверждают. Стало ясно, что этот ноуменальный аспект является в значительной степени математическим по своей природе. За воспринимаемым миром находится мир форм, поддающихся математическому описанию и составляющих структуру, в зависимости от которой находится наше восприятие цвета, звука, запаха, вкуса, наше осязание. В том, что мы воспринимаем, нет ничего, что не имело бы ноуменального, поддающегося математическому описанию, субстрата, который мы, люди, можем постичь. В целом этот субстрат может быть описан в терминах энергии и формы. Одно не существует без другого. В то же время актуальное восприятие, которое мы переживаем, не может быть описано в терминах энергии и формы. Оно привносит с собой еще нечто, некий «плюс» помимо того, что заключено в «научном» математическом описании, которое мы хорошо изучили.

Красный цвет нельзя выразить в трех измерениях, даже если имеет место определенная периодичность световой волны, которая за ним скрывается. Запах подгорелого тоста не принадлежит к области измеряемого, даже если можно говорить о формах различных молекул, которые возбуждают переживаемое нами ощущение. Причины, объясняющие, почему мы можем различать запахи, математические структуры молекул, из которых состоят наши органы вкуса, и формы молекул, которые соответствуют вкусовому ощущению, без сомнения, однажды будут описаны во всех деталях, но вкус тухлого яйца не является трехмерной формой. Протяженность и интенсивность звуковой волны, которая позволяет нам слышать музыку Моцарта, может быть представлена даже визуально, но звучащая мелодия не является формой или структурой, разве что в метафорическом смысле. Подобным образом, сопротивление, которое я испытываю как давление, когда опираюсь о стену, теоретически может быть исчерпывающе описано в математических терминах, в терминах энергии и формы, но само по себе мое ощущение давления не является трехмерной реальностью, равно как и боль, которую я испытаю, если порежу себе палец.

Как это ни странно, в мире Дионисия эти «плюсы», эти ощущения, которые существуют помимо математической реальности, за ними скрытой, своим источником имеют Бога — как и все, что существует. Они тоже передаются нам посредством иерархии «душ» и «умов», которая берет их у Бога и распространяет по всему творению. Бог есть источник и творец всего, что существует. В единстве Бога пребывает все многообразие мира.

Трехмерный, ноуменальный субстрат мира наших восприятий является непосредственным объектом научного предприятия, и, таким образом, оно имеет дело только с трехмерным, неодушевленным, бездушным уровнем мира Дионисия. Все другие уровни — от растительной души через животную душу, «нус» и далее до ангельских чинов — являются непространственными. Может быть, теоретически возможно описать аспекты их бытия в математических терминах, но это описание не будет сформулировано в евклидовых терминах. Более того, эти высшие порядки перекрываются сферой неодушевленного, которая и является первейшим объектом научного исследования, существуют параллельно с ней. В каждой точке они являются подобием неощутимой лестницы между сферой воспринимаемого и Богом.

По поводу дионисиевой картины мира мы также можем сказать, что определенные научные дисциплины обращены к определенным уровням бытия. Как показано на схеме, если физические науки занимаются непосредственно ноуменальным субстратом воспринимаемого бытия, то биология имеет дело с более сложной «растительной душой» и творениями, которая та интегрирует, зоология — с теми существами, которые интегрируются «животной душой», а антропология — с человеческим существом, существование которого по природе сформировано и интегрировано «нусом», то есть «духовным интеллектом», который является атрибутом именно человека.

Грехопадение

Дионисий очень мало говорит о грехопадении, равно как и о свободе. В то же время он подробно пишет о зле, и здесь, как известно, многое заимствует у неоплатоника Прокла (410/412—485). Однако если обратиться к схеме, становится ясно, что грехопадение затрагивает не только человека и его «нус», но также и те аспекты животного, растительного и неодушевленного миров, с которыми он связан; и задача человека в том, чтобы

помочь вернуть их Богу. Однако по причине того, что человек участвует в уровне бытия, который расположен над ним, грехопадение также затрагивает во всяком случае порядок ангелов и, возможно, даже более высокие порядки. Если мы помыслим различные порядки как поля силы, как структурированные формы энергии, тогда каждый из них будет оказывать определенное воздействие как на тот уровень, что выше, так и на тот, что ниже. Тогда грехопадение затронет и людей, и ангелов — если оно начинается с человека, или же человека, ангелов и архангелов — если оно начинается на низшем ангельском уровне.

В любом случае следствием грехопадения является только *искажение* бытия. Для Дионисия зло не существует само по себе. Оно — паразитарно. В любом смысле обретение бытия предполагает некое благо, которое может быть искажено, которое может уклониться с пути, заповеданного ему Богом. Используя более поздний язык Максима Исповедника, изначально утвержденный Богом *logos physeos* (содержание природы) нашел свое выражение в таком *tropos hyparxeos* (способе существования), который противоречит воле Божией. Подобное искажение творения могло быть совершено только такой тварью, которая свободна. Существование свободы в творении предполагает, что человек, низшие ангельские силы и те аспекты творения, на которые могут воздействовать эти уровни бытия, могут жить и действовать таким способом, который чужд глубинной структуре творения, созданной ее Творцом. Конечно, «основания земли» не поколебались, ибо человеческая природа не может превозмочь силу Божию. Но, тем не менее на земле воля Божия не творится...

Личность

Дионисий уделяет мало внимания обсуждению понятия «личность», или *ипостась*, но все же, обращаясь к предложенной схеме, можно кое-что сказать о месте личности в его картине мира.

Прежде всего надо сказать, что если рассматривать процесс Воплощения, то есть восприятия плоти Сыном и Словом Божиим, очевидно, что он затрагивает ангельские и низшие по статусу порядки бытия. Чтобы явиться в воспринимаемом мире, Слово Божие должно «сойти» со своего места «вне» творения и «над» ним и проникнуть в самые низшие области бытия. Следуя Оригену и Максиму Исповеднику, можно сказать, что Оно должно стать «дебелым», оплотниться. Это следует из простого факта, что даже материальное творение участвует, — по крайней мере,

косвенно — во всех высших уровнях бытия. Иначе оно не могло бы существовать и отражать провиденциальное участие и действие Бога.

Однако способ отношения, в которое вступает вечное Слово, не является «природным». Это отношение *ипостасно* и, в конечном счете, зависит только от воли Божией. А поэтому в данном случае речь идет о свободно воспринятом отношении, вполне личностном по своей природе, и возможность такого отношения связана с тем, что вся тварь *ипостасно* соотнесена с Творцом с момента творения.

Это чрезвычайно важно для нашего понимания места человека в дионисиевой картине мира. *Ипостасная* реальность, то есть второе Лицо Троицы, пребывает в личностном отношении со всем, что существует, то есть, таким образом, который не является «естественным», — в том смысле, что Слово может сохранить свободу, которая неизвестна в природном мире. По своему характеру это «кенотическое» отношение: после Своего Воплощения Сын Божий сохраняет свободу, которой обладал до того, но — внутри тех ограничений, которые сопутствуют человеческому существованию. Ипостасное отношение Слова к творению имело место «от начала», но в Воплощении оно стало более глубоким и непосредственным.

Человеческая ипостась, или личность, также не является «природной» реальностью. В качестве личности человеческое существо старается превзойти природу и не имеет тех ограничений, которые свойственны жизни и бытию всех остальных тварей. Согласно представлению Дионисия, высший может «постичь» низшего, но низший не способен «постичь» того, что выше него. И в то же время человеческая личность способна «постигать» целое. Человеческое существо может иметь «ум Христов» и познавать смысл всего творения Божия.

Один весьма интересный пассаж у Дионисия показывает, что он осознавал эту проблему, хотя непосредственно ее не обсуждал. В 13-й главе книги «О Небесной Иерархии» он пытается ответить на вопрос, почему о пророке Исаие сказано, что его должен очистить серафим. Он предлагает два ответа. Согласно первому (который начинается словами «некто сказал бы»), все, что им сказано об отношении одних ангельских чинов к другим, показывает, что серафим никак не мог бы снизойти до уровня Исаии — пророка, но всего лишь человека, и поэтому его очищение должно было произойти через посредство небесных порядков, пока этот процесс не достиг бы «ангела», принадлежаще-

го к низшему чину, который и совершил это очищение; он назван в Писании «серафимом» потому, что само очищение совершено посредством огня. Это образ человечества, заключенного в природный мир и не имеющего *ипостасного* существования. Ангельские чины являются здесь своего рода потолком, выше которого человек проникнуть не может.

Но Дионисий далее говорит: «Некто иной предложил мне ответ на эту проблему, который нельзя считать совсем неуместным». Согласно этому ответу, ангел, который руководил пророком, «вызвал у него видение (*orasis*)... чтобы посвятить богослова [то есть Исаию] в божественные вещи... ибо сила Божества распространяется везде, непрестанно проникает все вещи и в то же время остается для всех неявной... Она сообщает дар собственного света высшим существам и использует их, как имеющих первенствующий чин, в качестве посредников, чтобы гармонично передать этот свет существам более низкого чина способом, соответствующим способности каждого чина созерцать Божественное». Этот ангел «приписал Богу, а после Бога — высшей иерархии, свое очистительное действие». В этом рассказе пророк действительно видит серафима, но именно в соответствии с собственной способностью. «Под просвещающим руководством этого ангела он [пророк] был вознесен на такую степень созерцания, что, если мне позволительно изъясняться символами, он возмógł взглянуть на высочайшие существа, пребывающие около Бога и вместе с Ним. И он получил возможность взглянуть поверх этих существ на самую вершину, выше любого источника, пребывающего посреди соподчиненных сил, и в то же время сверх-непостижимо превосходящего их и все вещи... Священный богослов был восхищен на уровень созерцательного... знания видимых вещей... ибо ангел его видения наставлял богослова, насколько возможно, в том, что он сам знал о священном... Это то, что узнал богослов от ангела, посланного, чтобы вести его к свету... Вот почему он справедливо приписал серафиму, ближайшему к Богу, свойство очищать огнем. Поэтому не будет неуместным сказать, что именно серафим очистил пророка... Ангел, совершивший священное дело очищения богослова, приписал силу и понимание очищения сначала Богу, как Причине, а затем серафиму, как высшему иерарху».

В этом описании пророк воспринимает видение, которое посылает ему «могущественный ангел», призванный его очистить, — видение, которое посылается ему благодаря посредничеству небесных сил. Это опосредованное видение Бога и серафима, при-

способленное к возможностям того, кто его воспринимает, и тех, кто это видение передает пророку, наделяя его способностью вступить в непосредственное, хотя и несовершенное, отношение с Богом и высшими силами. Судя по всему, в данном случае можно говорить об *ипостасном* существовании, подобном ипостасному существованию воплощенного Христа. Человеческое существо (в данном случае Исаия) способно соотнести себя в качестве *личности* со всем творением, видеть его структуру и понимать его смысл. Перефразируя Оригена и Максима, можно сказать, что человеческая личность способна «истончиться».

Заключение

Итак, к чему мы пришли? Я надеялся, что смогу показать, что то видение творения, которое предложил Дионисий Ареопагит в первой половине VI века, концептуально может задать такие рамки, внутри которых наука существовать, не испытывая дискомфорта. Это так, потому что вселенная Дионисия имеет глубину.

Разные науки имеют дело с реальностью различных уровней сложности. Даже простейшая атомная или субатомная частица соединена со своим Творцом посредством «лестницы» форм, которые полны энергии и действуют ради поддержания творения. Физические науки занимаются изучением глубинной структуры форм низшего порядка, а биология, зоология и антропология — изучением высших, наиболее сложных уровней существования. Эвклидова геометрия уместна только на самом низком уровне. На любом более высоком уровне, если мы не используем концептуальные подходы, позволяющие нам проникнуть за границу эвклидова мира, мы вынуждены использовать метафоры, чтобы описать то, что мы воспринимаем. Хотя и возможно произвести математический анализ растительной жизни и соответствующих процессов на уровне неодушевленной реальности, то есть, имея в виду практические цели, математические формулы как таковые не откроют нам путь в существо растительной жизни — так, как они это делают относительно химических реакций. И с еще большим основанием это можно сказать о животной и о человеческой жизни.

Однако, если речь заходит о высших порядках существования, то Дионисий совершенно прав, когда говорит о том, что в данном случае нам приходится описывать их с помощью образов, заимствованных из воспринимаемого нами мира. Насколько

мне известно, пока нет таких математических моделей, которые позволяют описать нелинейные функциональные поля и волновые функции высшего порядка таким образом, чтобы мы могли концептуализировать те действия, которые обнаруживаем в нашем трехмерном мире. Возможно, человечество придет и к этому, но пока мы пребываем в ожидании.

Тем временем мы без колебаний можем принять тот взгляд на мир, который предлагают нам Отцы Церкви, в частности Дионисий Ареопагит. В их «философии» гораздо больше того, чего искала «философия», содержащаяся в «научном» мировоззрении, которое сегодня получило столь широкое распространение в наших школах и университетах. Чтобы это показать, я обратился к одному из Отцов. Но с той же целью можно обратиться и к другим Отцам. На самом деле нам следует систематически анализировать мысль Отцов Церкви, чтобы понять, какой из предлагаемых ими подходов более всего будет соответствовать задаче понимания научного предприятия последних трех столетий. Это научное предприятие является величайшим и наиболее долгосрочным интеллектуальным усилием, совершенным человеком, и мы, христиане, должны быть готовы найти ему место в нашем мышлении. Если же мы этого не сделаем, то рискуем утратить нашу способность предлагать людям те инструменты, в которых они нуждаются, чтобы постигать и осваивать мир, в котором они живут.

Протоиерей ВЛАДИСЛАВ ЦЫПИН

КОНЦЕПЦИЯ ПРАВА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Право — необходимый и неизбежный фактор существования человека в обществе. Это самоочевидная констатация, которая всерьез не может быть оспорена. Существует, правда, в теории права и такая концепция, которая привязывает право неразрывными узами к бытию государства. Так, в России в эпоху безраздельной монополии марксизма в сфере гуманитарных наук советские теоретики права выводили понятие права из теории классовой борьбы и интерпретировали его как возведенную в закон волю господствующего класса. Феномен права при этом рассматривался как явление вторичное по отношению к государству, а само право определялось как совокупность установленных или санкционированных государством общеобязательных правил поведения, соблюдение которых обеспечивается мерами государственного воздействия. В такой системе взглядов за рамки права выводятся обычное право обществ, находящихся на догосударственной, патриархальной стадии развития цивилизации, корпоративное право и право церковное. Но, несомненно, подобный подход к феномену права и политически предвзят, и теоретически узок.

В споре о соотношении права и государства для нас более приемлема точка зрения крупнейшего немецкого теоретика права XX века Г. Кельзен, который, опираясь на неокантианскую философию, развивал «чистую» теорию права, отрицая его обусловленность какими бы то ни было внешними по отношению к праву факторами. Первичным феноменом он считал как раз право, а не государство, рассматривая последнее как персонификацию правопорядка. Во всяком случае, древняя аксиома, согласно которой право существует везде, где есть общество: «ubi societas, ibi jus est», — представляется несравненно более адекватно отвечающей действительному статусу права.

Впрочем, правовой нигилизм, стремление в области теории сузить понятие права, а в сфере социальной практики преодолеть право, вытеснить его, упразднить его как одно из непеременимых условий существования человека в мире, свойственно не только безрелигиозным социально-утопическим, анархическим, антиэтатистским идеологиям, но также и некоторым системам идей, имеющих религиозную основу и соприкасающихся с христианством или даже помещающих себя внутри христианской традиции. Отрицание позитивной ценности права было свойственно многим еретическим и сектантским движениям, в частности, в древности — гностикам, монтанистам, павликианам, в средневековье — вальденсам, анабаптистам, а отчасти и всей вообще ранней реформации, в новое время — толстовству. В основе антиномистских, антиэтатических идей не только религиозного квазихристианского сектантства, но и секулярного анархизма нетрудно увидеть манихейскую и хилиастическую закваску.

Более того, влияние антиномистских идей можно обнаружить и в трудах некоторых православных авторов. Оно очевидным образом присутствует в построениях ранних славянофилов, у К. С. Аксакова и А. С. Хомякова, которые самую серьезную причину отпадения Западной Церкви от Православия увидели в ее рационализме и усвоенном ею римском юридиклизме. На первый, приблизительный, взгляд такое объяснение генезиса католичества может показаться убедительным: высокоразвитая юридическая культура античного Рима, который в отличие от греческого мира не имел вкуса ни к физике, ни к метафизике, а также чрезвычайно тщательно разработанное каноническое право Римско-Католической Церкви с интенсивным вторжением правовых конструкций в область католического нравственного богословия представляются солидными аргументами, подтверждающими славянофильскую этиологию католицизма, но если посмотреть на событие 1054 года и его исторический фон более пристально, то окажется, что славянофильская концепция отпадения Рима построена на зыбком основании. Любая попытка вывести *Filioque* из явлений, внешних по отношению к имманентной богословской логике, оказывается натянутой и искусственной, что же касается гипертрофии примата епископа Рима, развившейся в папский абсолютизм, то римский юридиклизм тут ни при чем. Римской империей, построенной на филигранно разработанном римском праве в эпоху, когда притязания пап на вселенскую юрисдикцию осложняли взаимоотношения между кафедрами ветхого и нового Рима, что в конце концов и вылилось в разрыв общения между

ними, была империя со столицей не на Тибре, а на Босфоре, в Новом Риме — Константинополе, в то время как древний Рим оставался островком римской цивилизации, сущностно идентичным с новым Римом, несмотря даже на некоторую эллинизацию Империи при Ираклии, окруженным стихией германского варварства. Эпоха, когда обозначилась и потом расширялась трещина между Восточной и Западной Церквами, приведшая в конце концов к схизме, была эпохой провала римского права именно на Западе, где его потеснило право германских народов, в своих основных началах имевшее большее родство с обычным правом славян, чем с римским правом, хотя славянофилы видели как раз в славянской ментальности залог приверженности славянских народов аутентичному христианству — Православию. И если уж позволительны объяснения церковно-исторических событий народной психологией, то в самом акте разрыва 1054 года с западной стороны весьма определенно проявился германский, а не только латинский фактор — имена кардинала Гумберта и Гильдебранда (позже папы Григория) говорят сами за себя. Да и по существу дела притязания пап на вселенскую юрисдикцию не имели под собой никаких солидных канонических и юридических оснований, а были скорее их игнорированием и попранием и потому иллюстрируют вовсе не торжество юридикзма, а нечто противоположное. Во всяком случае, со стороны Восточной Церкви полемика против этих притязаний велась на языке каноническом и, следовательно, юридическом.

Скептическое отношение к ценности права характеризуют и взгляды известного русского богослова и канониста XX столетия протопресвитера Николая Афанасьева. С одной стороны, не желая игнорировать реальные условия человеческого существования, он признает, что «право является необходимой основой эмпирической жизни», что оно «есть высшее достижение человечества на путях его исторической жизни», что Церковь «признает» право как самый важный фактор общественно-государственной жизни, в которой Церковь пребывает¹. Но, давая крайне негативную оценку последствий того, что он называет «проникновением права в церковную жизнь», протопресвитер Николай Афанасьев не удерживается и от таких характеристик: «С Константина Великого Церковь получила мир, которого она жаждала и который был ей необходим, но он повлек за собою помимо ее воли преклонение под чужое ярмо — ярмо римского кесаря и римского закона. Произошло то, чего боялся апостол Павел, — смешение света и тьмы и участие верных с неверными»². И в

подкрепление этих своих мыслей отец Николай цитирует Апостола: «Что общего у света со тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверными?» (2 Кор. 6:14—15). В контексте этой цитаты мысль богослова о совершенной чуждости правовых начал Церкви приводит к тому, что образы «Велиара», «тьмы» и «чужого ярма» как раз и служат у него прояснению сущности такого феномена, как «право», в перспективе христианской истории. Если же элемент «эмпирической жизни», признаваемый за необходимый, по сущности своей признается принадлежащим к области «тьмы» и к царству «Велиара», то в чем принципиальное отличие этих идей от тех, которые мы обыкновенно связываем с манихейским дуализмом?

Между тем, бесспорно, что сама Церковь по-другому оценила значение права и выразила принципиально иное отношение к его совместимости с основными началами христианства, что признает и протопресвитер Николай Афанасьев, но в чем он, однако, видит грандиозную катастрофу для Церкви. Церковь возблагодарила Бога за дарование ей благочестивого Царя. Вот характерные отрывки из богослужения, посвященного равноапостольному Константину: «Первый повинул еси багряницу, приснопамятный царю, волею Христу...»³; «Первый царь во христианах от Бога, Константине, скиптр восприял еси: тебе бо явился в земли крымо спасительное знамение, имже и языки вся покорил еси под ноги римлян, оружие неборимое имеяй животворящий крест»⁴. Мысли, заключенные в цитируемых песнопениях, предельно далеки от скорби по поводу «преклонения под чужое ярмо — ярмо римского кесаря и римского закона»⁵. Отец Николай такое отношение церковного сознания к обращению святого Константина комментирует следующим образом: «Факт обращения в христианство кесаря всецело заполнил христианское сознание. Оно не заметило, замороженное этим фактом, что римская империя осталась той же, какой она была, когда преследовала Церковь, не говоря уже о том, что империя Константина в моральном и духовном отношении была гораздо ниже империи Траяна или Марка Аврелия»⁶. Сказано, кажется, даже сильнее, чем в свое время сказал Донат: «Какое дело императору до Церкви?».

Христианская империя при Константине и его преемниках, конечно, не «осталась такой же, какой она была, когда преследовала Церковь», но и преемство христианского Рима по отношению к Риму языческому, в том числе и правовое преемство, является бесспорным фактом. Так в *Corpus Juris Civilis* святого

императора Юстиниана вошли императорские законы начиная от Адриана (117), и все они составили часть действующего права уже христианской Римской империи. При этом особенно важно подчеркнуть, что это римское законодательство, в том числе и времен императоров-язычников, было адаптировано Церковью, отдельные положения его вошли в авторитетные сборники церковного права. Само определение права (вошедшее в «Дигесты» императора Юстиниана и заимствованное оттуда в византийские законодательные сборники — «Василики» («Базилики») и «Прохирон» (IX в.), а также в канонический сборник — «Алфавитную Синтагму» Матфея Властаря): «Право есть творчество в области доброго и равного», — сформулировано было юристами языческого Рима, но было адаптировано и правом христианской Империи, и правом Церкви.

При всей своей классической ясности лапидарное римское определение, конечно, слишком абстрактно. Наука нового времени (XVII—XX вв.) дает более содержательные, хотя и, как правило, более узкие, односторонние определения права. Классик философии права нового времени Гуго Гроций, автор книги «О праве войны и мира» (1625) основой права считал идею справедливости. «Право, — писал он, — означает не что иное, как то, что справедливо, при этом преимущественно в отрицательном, а не в утвердительном смысле, так как право есть то, что не противоречит справедливости»⁷. В основе правовой теории Т. Гоббса лежит противопоставление естественного и положительного права: «Право, — писал он, — есть свобода... которую оставляет нам гражданский закон. Гражданский же закон есть обязательство и отнимает у нас ту свободу, которую предоставляет нам естественное право»⁸.

Естественное право без гражданского закона, по Гоббсу, создает ситуацию войны всех против всех. Гоббс обосновал договорную природу государства, которое, обладая высшей и абсолютной властью на определенной территории, выводит общество из состояния всеобщей войны. При этом свобода суверена, носителя абсолютной власти, носит надзаконный характер, ибо сам суверен должен быть изъят из подчинения закону.

В философии права XVIII столетия преобладало формальное направление с сильным антропологическим акцентом. Право определялось как средство разграничения воли отдельных лиц. В праве видели внешний порядок человеческих отношений. Функцией права признавалось отмежевание каждому индивиду неприкосновенной сферы, где бы свободно могла проявляться его

воля. Крупный немецкий юрист XIX века Иеринг в противоположность формальному направлению юридической науки функцию права видел не в ограничении воли, а в охране интересов.

Н. М. Коркунов вводит в это определение существенную поправку, рассматривая право как средство не охраны, а разграничения интересов. В известном смысле продолжая традицию формальной школы, религиозный философ князь Е. Н. Трубецкой дает такое определение: «Право есть внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой».

Антропологический принцип, лежащий в основе права, — это идея свободы воли, без которой не было бы разумных оснований для вменения человеку его деяний, на чем строится всякая правовая система. Само существование права является убедительной демонстрацией всеобщего стихийного признания свободы воли, даже если она отрицается теоретически: ведь применение юридических санкций абсурдно или, по меньшей мере, аморально, если исходить из теории тотального детерминизма.

Задачей права является регулирование взаимоотношений между наделенными свободой волей людьми путем установления равно обязательных для всех, на кого распространяются те или иные нормы права, правил поведения. Право предусматривает также в случае необходимости принятие мер для принуждения к тому, чтобы правилам подчинялись все, к кому они имеют отношение. «Предусматриваемые законодателем санкции для восстановления попорченного правопорядка, — говорится в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», — делают закон надежной скрепой общества до тех пор, пока, как это многократно случалось в истории, не опрокидывалась вся система действующего права. Впрочем, без права никакое человеческое общество существовать не может, а потому на месте разрушенного правопорядка всегда возникает новая законодательная система» (IV, 2).

Для философии права представляет известную трудность вопрос о разграничении морали и права, в том случае, конечно, если существование права не ставить в обязательную зависимость от существования и функционирования государства.

Мудрая притча Спасителя о рабочих в винограднике на живом примере помогает безошибочно различать мораль и право. Работнику, пришедшему около 11 часа, хозяин дома заплатил столько же, сколько и тем, кто «перенес тягость дня и зной». Проработавшие целый день остались недовольны и стали роптать на хозяина, а он ответил одному из них: «Друг! я не обижаю

тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе. Разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив от того, что я добр?» (Мф. 20:1—15). Справедливость была соблюдена по отношению ко всем работникам, никто из них не получил меньше условленной платы — динария, но по отношению к пришедшим около 11 часов хозяин проявил любовь и щедрость, которая относится к области нравственности. Завистливый же работник пытался, не имея на то основания, из щедрости хозяина сделать правовую норму, надеясь на то, что и ему, как пришедшему в 11 часу, будет заплачено по динарию за час работы, а не динарий за целый день, как было условлено, и упрекал хозяина за то, что тот не обнаружил равной щедрости ко всем работникам. Завистливый работник из евангельской притчи обнаружил очевидное неумение отличать право от морали.

Важное отличие права от морали заключается также в том, что в его компетенцию входят главным образом внешние действия, поступки людей, а не их внутренние мотивы; и, наконец, правовым нормам свойствен обязательный и даже принудительный характер, обеспечиваемый применением санкций к нарушителям этих норм.

Русский философ В. С. Соловьев писал: «Право есть низший предел, некоторый минимум нравственности, для всех обязательный». Задача права, считал он, «не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он до времени не превратился в ад».

В соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви», «право призвано быть проявлением единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере. Вместе с тем всякая система права, создаваемая человеческим сообществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства» (IV, 2). Таким образом, право, с одной стороны, — необходимый элемент человеческого существования, возникновение и развитие которого не лишено Божественной санкции; но, с другой стороны, само существование права, во-первых, является симптомом неблагополучия, ибо «праведнику закон не лежит», и если бы все человеческое общество состояло из безгрешных праведников, не было бы никакой почвы для существования права, а во-вторых, само право, вырабатываемое в процессе истории не без Божия благословения, но самостоятельным творче-

ством самих человеческих сообществ, не может быть лишено изъянов, как вообще всякий продукт человеческой деятельности.

Антропологическая причина этой двойственности права очевидна. Она коренится в падении человека. Право, равно как и государство, как необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где человек нуждается в ограждении от опасных проявлений греховности и своей собственной и своих ближних, угрожающей самым основам его существования, благословляется Богом. В то же время необходимость права не вытекает непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но из последствий грехопадения и господства греха в мире. Грехопадение прародителей, искажившее первозданную природу человека, его разум и волю, не позволяет падшему человеку принять полноту всесовершенного Божественного закона, но закон, создаваемый несовершенным человечеством и несущий поэтому в себе печать несовершенства, все же подлежит, согласно Божественной воле, исполнению не за страх, а за совесть. Именно поэтому анархия — отсутствие в обществе правопорядка и всякое стремление к разрушению правопорядка, к отмене права — противоречит учению Церкви о человеке, противоречит заповедям Божиим. Апостол Павел недвусмысленно учил повиноваться и властям, и установленному ими правопорядку: «Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13:7).

Апостолы учили христиан повиноваться властям и установленным законам независимо от их отношения к Церкви. В апостольский век Церковь Христова была гонима и местной иудейской властью, и государственной Римской. Это не мешало мученикам и другим христианам тех времен молиться за гонителей и признавать их власть.

Однако Господь поставил и предел таковому повиновению. Когда иудейский синедрион хотел воспретить апостолам проповедь учения Христа Спасителя, святые Петр и Иоанн сказали: «Судите, справедливо ли пред Богом — слушать вас более, нежели Бога?» (Деян. 4:19).

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» содержится положение о том, что закон при определенных условиях перестает быть законом и потому не должен и не может уже быть исполняем христианином: «Когда человеческий закон совершенно отвергает абсолютную божественную норму, заменяя ее противоположной, он перестает быть законом, становясь беззаконием, в какие бы правовые одежды он ни рядился.

Например, в Десятиисловии ясно сказано: "Почитай отца твоего и мать твою" (Исх. 20:12). Любая противоречащая этой заповеди светская норма делает преступником не нарушителя ее, а самого законодателя. Иными словами человеческий закон не содержит полноту закона божественного, но, чтобы оставаться законом, он обязан соответствовать богоустановленным принципам, а не разрушать их» (IV, 3).

Законодательство христианских государств, в том числе и прежде всего Римской империи, усваивая право языческой эпохи, подвергает его ревизии, удаляя те его нормы, которые стоят в прямом противоречии с Божественным законом, но вовсе не ставит перед собой утопической задачи — создать правовую систему, основанную исключительно на Евангелии. Несостоятельность попыток построить на евангельских заповедях гражданское или уголовное право совершенно очевидна, ибо для этого потребовалось бы воцерковление полноты жизни и такая полная победа над грехом в каждом человеке и в человеческом обществе в целом, которая мыслима лишь в эсхатологической перспективе, когда, конечно же, отпадет нужда в уголовном и всяком ином праве.

Евангельское учение не может стать основой права даже и в христианском государстве, но оно не может и не влиять благотворно на юридическую систему государства, которое преклоняет свою выю перед учением Христа. Тем более очевидно влияние Евангельского учения на правосознание христианского общества. Так, всякая правовая система основана на взаимосвязи прав и обязанностей, но христианское и нехристианское правосознание по-разному расставляют акценты в этой дихотомии. Для христианина обязанность, долг стоят во главе угла, в правах он нуждается постольку, поскольку они служат обеспечением исполнения им своего долга. «Права нужны христианину прежде всего для того, чтобы, обладая ими, он мог наилучшим образом осуществить свое высокое призвание к "подобию Божию", исполнить свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами», — провозглашают «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Между тем, по мере секуляризации общества, его удаления от христианских начал главный акцент стал делаться на неотчуждаемых правах индивида вне его связи с Богом и без учета его поврежденной грехом природы, нуждающейся в исцелении.

Как известно, Церковь, подчиняясь в своих внешних отношениях правовой системе, установленной тем или иным государ-

ством, в своей внутренней жизни руководствуется иным, собственным, каноническим правом. При этом возникает вопрос о том, есть ли разумные основания распространять признаки права (его общественно-институциональный характер, опору на санкции, лежащий в основе его принцип справедливости, а не любви) на право церковное, применимы ли правовые категории к жизни Церкви, иными словами, возникает вопрос о правовом характере канонического права. Противники такого подхода, в рамках которого церковное право рассматривается как особый вид права, отрицающие юридический характер церковно-правовых норм, прибегают к следующим веским аргументам.

Хотя Церковь — один из общественных союзов, однако это союз совершенно особого рода, природа и цель которого не замыкаются земным горизонтом. В сферу права не входят внутренние мотивы человеческих поступков, а разве не учил нас Господь судить себя не по одним делам нашим, но и самые греховные побуждения, греховные мысли и чувства вменять себе наравне с делами? «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5:28). И наконец, разве в Церкви, созданной Тем, Кто «трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит» (Ис. 42:3), есть место санкциям, принуждению? Последовательный антиномизм, дань которому отдал и упомянутый ранее отец Николай Афанасьев, утверждает, что между понятием права и христианской Церковью лежит внутреннее противоречие, что право и Церковь — несовместимы, что «церковное право» — это нонсенс, *contradictio in adjecto*, ибо новозаветная благодать исключает не только ветхий, но и всякий вообще закон.

Между тем сам Господь учил нас иному. Он говорил: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5:17). В самом деле, нравственный христианский закон, основанный на любви, является несравненно более важным началом в Церкви, чем право, опирающееся на справедливость. И все-таки правовое начало — это тоже неотъемлемый элемент церковного организма. Взаимные отношения между членами церковного Тела регулируются не только внутренними мотивами людей и нравственными заповедями, но и общеобязательными нормами, нарушение которых влечет за собой применение санкций — именно санкций, хотя и совершенно особого характера, не совпадающих с санкциями, предусматриваемыми государственным правом, ибо Церковь не уполномочена своим Основателем принуждать физически, насилием, на что правомерную монополию имеет только государство.

Существенной особенностью церковных санкций является то, что даже самые тяжкие из них применяются не только ради поддержания церковного порядка, но и, в не меньшей степени, ради духовной пользы самого нарушителя церковных законов. И светское право не пренебрегает целью исправления правонарушителя; оно, однако, не ставит эту цель во главу угла, исходя прежде всего из задачи охраны общественного благополучия. Предусматриваемая уголовными кодексами ряда стран смертная казнь определенно свидетельствует о том, что нравственное исправление преступника не во всех случаях является высшей целью законодательства. Евангелие же учит нас тому, что всякая человеческая душа имеет бесконечную ценность: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16:26). Даже такая крайняя церковная кара, как анафема применяется не только для защиты церковного мира, но равным образом и для того, чтобы побудить самого анафематствованного к раскаянию, чтобы помочь ему «в познание истины прийти».

Сопоставление уголовных санкций, налагаемых на совершивших преступления лиц, в том числе и уголовным правом христианского государства, например, Российской империи, с каноническими прещениями, предусмотренными для совершивших эти преступления, проливает свет на принципиальное отличие канонического права от государственного. Если сравнить, с одной стороны, уголовные санкции за воровство и прелюбодеяние, а с другой — канонические прещения за них, то окажется, что перед лицом церковной этики прелюбодеяние, за которое полагается от 7 до 15 лет отлучения от Причастия, — худшее зло, чем воровство (2 года отлучения); уголовное же право смотрит на это иначе, сурово карая за кражи и практически игнорируя прелюбодеяние. Причина этого ясна: для Церкви грех — это зло, потому что он разрушает целостность человеческой личности, а у государства, даже христианского, на первом плане стоит забота о внешнем благополучии общества и отдельных граждан. Поэтому оно и предусматривает крайне строгие меры для защиты имущественных прав.

Существование в Церкви общеобязательных законов, защищенных санкциями, предусмотренными для нарушителей, не противоречит христианской свободе. Хотя то или иное церковное наказание, очевидно, не всегда вызывает внутреннее согласие того, кто подвергся ему, однако, в конечном счете, возможность применения церковных законов опирается на добровольное согласие членов Церкви подчиняться им. Нет и не может быть

никакого принуждения к вступлению в Церковь, но коль скоро человек стал членом Церкви, он тем самым взял на себя обязанность подчиняться и Божественным законам, и тем законам и правилам, которые принадлежат к области положительного церковного права, т.е. являются продуктом церковного законодательства, осуществляемого в силу власти, вверенной Церкви ее Основателем. Причем подчинение этим законам имеет характер необходимости — необходимости внешней, поскольку оно гарантировано деятельностью церковных инстанций, обладающих хотя и духовной, но вполне реальной силой, и необходимости внутренней, ибо без подчинения Божественным и церковным законам невозможно обрести спасение, ради которого человек и становится членом Церкви.

Вопрос о том, совместимы или несовместимы Церковь и право, допустим для сознания богослова-протестанта, который может позволить себе смотреть на церковное предание как на историю отступлений от истонного Евангельского учения. Для нас же, православных, предание обладает безусловным авторитетом, а оно включает в себя и Правила Апостолов, Вселенских и Поместных Соборов и Святых Отцов. Сомневаться же в правовом, юридическом характере этих правил нет разумных оснований.

В заключение уместно еще раз поставить вопрос о том, в чем принципиальное отличие церковного права от права христианского государства. Эти две системы права различаются не только объектом регулирования: в одном случае — внутрицерковные, а в другом — гражданские правоотношения между теми же самыми христианами, но выступающими уже в другом качестве граждан или подданных христианского государя; они различаются и не тем, конечно, что светское право предназначено для грешников, а церковное — для святых. Церковное право, будучи правом, действует, как и светское право, применительно к грешным людям, несущим на себе печать поврежденности, — это только в Церкви Небесной нет места греху, а здесь, на земле, в лоне Церкви пребывают люди грешные, хотя и призванные к святости. Если бы в Церкви были только святые люди, не было бы почвы для существования права, даже и канонического. Назначение церковных санкций, предусмотренных каноническим правом, как раз и состоит в том, чтобы служить одним из средств врачевания душ кающихся грешников.

Главное отличие церковного права от светского заключается в том, что эти две системы права ставят перед собой разные

цели, а потому и прибегают к разным методам. В связи с этим в христианском мире никогда не предпринимались серьезные опыты перенести в область светского права нормы права канонического. В этом отношении чрезвычайно характерен хорошо известный из истории поступок святого Владимира — Крестителя Руси, который пытался отменить применение смертной казни. Носители церковного разума и хранители церковного предания объяснили ему принципиальную ошибочность этого его шага, продиктованного христианским движением его души, но обнаружившего также его богословскую неискренность. Речь в данном случае идет не о смертной казни как таковой. Она может применяться и не применяться в зависимости от обстоятельств. Но опыт прямого перенесения в область светского, государственного права норм церковного права, которое, безусловно, исключает не только смертную казнь, но и всякое вообще насилие из числа своих санкций, в любом случае несостоятелен.

Пожалуй, самое фундаментальное отличие христианской цивилизации от мусульманской — тема в наши дни особенно актуальная — заключается в том, что в исламе религиозное право усваивает себе тотальную функцию — регулировать все правоотношения в мусульманской общине. Поэтому исламу с его уммой, которая является одновременно и религиозной, и политической общиной, чужда христианская дихотомия Церкви и государства, светского и религиозного права, безусловно различающихся по своей природе даже в том случае, когда все граждане такого государства принадлежат к Церкви. Расхождение это вытекает из существенно отличающихся учений Евангелия и Корана о природе греха и о свободе человеческой воли.

Примечания

¹ Николай Афанасьев, протопресвитер. Церковь Духа Святого. Париж, 1971. С. 288, 291.

² Там же. С. 284.

³ 21 мая, вечерня, стихира на *Господи, воззвах*.

⁴ Там же, стихира на *стихове*.

⁵ Николай Афанасьев, протопресвитер. Цит. соч. С. 284.

⁶ Там же.

⁷ Гроций. Г. О праве войны. М., 1956. С. 68.

⁸ Гоббс. Т. Левиафан. В: Соч. Т. 2. М., 1991. С. 224.

Протоиерей ВСЕВОЛОД ЧАПЛИН

**НРАВСТВЕННОСТЬ В ЦЕРКВИ И ВНЕ ЕЕ:
ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД В УСЛОВИЯХ
МЕНЯЮЩЕГОСЯ ОБЩЕСТВА**

Существуют ли в человеческой душе онтологически присущие ей нравственные качества и устремления? Кем заложены они в человеческую природу? Должен ли христианин признавать за инаковерующим или неверующим право считаться нравственным человеком? Можно ли говорить о тождественности христианской и общечеловеческой этики? Возможно ли единение нравственных учений на основе стирания различий между ними?

Эти вопросы сегодня как никогда волнуют людей всего мира. И особенно волнуют они россиян, которые в течение долгих десятилетий были оторваны от источников духовных знаний, от церковной жизни. Такое внимание к нравственным вопросам не может не радовать. Однако приходится с сожалением констатировать, что в контексте этого внимания над сознанием современного постсоветского общества довлеют две опасные крайности: мнение о непримиримом противостоянии христианской и внехристианской морали и мнение об их полной тождественности.

Семидесятилетний разрыв традиции христианского просвещения в России, долгое отсутствие в нашей стране свободы распространения немарксистских взглядов привели к тому, что в не знавшем Бога секулярном обществе, где единственным общедоступным нравственным учением была печально знаменитая коммунистическая этика, образовался чудовищный вакуум знаний об иных этических системах, прежде всего об этике религиозной. Однако, как гласит старая русская поговорка, «свято место пусто не бывает»...

Ослабление идеологического диктата, начавшееся в 1960-е годы, лишь к концу 80-х «дошло» до свободы широкой христианской проповеди. До этого естественная тяга человека к религиозной нравственности удовлетворялась главным образом наукообразными системами ценностей, в которые то здесь, то там вплетались

крупницы религиозно-культурного наследия, а также крипто-религиозными учениями, среди которых лидирующее положение занимали оккультные «науки» и просто грубые суеверия, вроде веры в «Барабашку» и надежды на всемогущество «нетрадиционного» врачевателя.

Такого рода нравственно-религиозный Вавилон, в котором причудливо переплелись элементы естественной науки, философии, политики, разных религиозных и псевдорелигиозных учений, оккультного мистицизма, невежества и шарлатанства, породил у большинства моих сограждан весьма причудливый набор представлений о нравственности, в том числе нравственности евангельской, христианской, богооткровенной. Не надо проводить специальных социологических исследований, чтобы узнать, например, что большинство россиян, в том числе именующих себя православными, отождествляет христианское нравственное учение с Декалогом и имеет очень смутное представление о Нагорной проповеди Спасителя. Помнить об этом весьма важно, и вот почему.

Сциентизм 60-х, представивший науку и технику гарантами светлого будущего человечества, весьма сильно утвердил в сознании образованной части общества веру в возможность разрешения духовных и нравственных проблем за счет научного прогресса. В следующем десятилетии, когда этому мировоззрению стало тесно в собственных рамках, оно, вобрав в себя многие идеи Вернадского, Рерихов и некоторых других мыслителей, — стало суррогатом религиозности. Как известно, подобный суррогат не может обходиться без собственного взгляда на этику. И в качестве такого взгляда вскоре появляется эклектическая система нравственных ценностей, в целом соответствующих нормам естественной морали, но нередко снабженных элементами мистики и утопических социальных теорий. В сознании людей утвердилось представление о «общечеловеческих ценностях» духовно-нравственного порядка, могущих быть основой процветания человеческого общества.

Как уже было сказано выше, встреча носителей этого мировоззрения с христианством произошла слишком поздно: та степень общественного влияния, которую приобрели сторонники «одухотворенного» сциентизма и сопутствующих ему явлений, была несравнима со слабым голосом Церкви, фактически до начала 1990-х годов насильственно отторгнутой от собственного народа. По выражению одного современного иерарха, христианство в России было помещено в темный, неосвященный угол народной

жизни. И пока православные христиане постепенно покидали этот угол, многие россияне, не будучи в состоянии услышать голос Церкви, «удовлетворяли» свой растущий интерес к православному учению, в том числе учению нравственному, пользуясь все тем же источником: идеологией эклектического слияния наук, религий и мистических учений.

Именно в этот момент стало особенно ясным желание некоторых современных научных и общественных авторитетов любой ценой включить христианскую нравственность в систему «общечеловеческих ценностей», разработанную по правилам, установленным ими самими или их духовными предшественниками. Именно ради этого люди, воспитанные в рамках верности данной системе, подчас сознательно или бессознательно низводят христианскую мораль до уровня морали естественной или ветхозаветной, воздавая должное десяти заповедям Моисеева закона и как бы не замечая нравственного учения Господа Иисуса Христа, Священного Писания Нового Завета и Церкви Христовой.

Попытки растворения христианской нравственности в эклектической системе внехристианских религиозных и нравственных представлений, до определенного момента делавшиеся лишь в тиши ученых кабинетов, в атмосфере собраний мистических сект и иных узких групп единомышленников, сегодня становятся достоянием так называемых «новых религиозных движений». На Западе эти движения имеют широкое распространение, причем за последнее время, пользуясь средствами массовой культуры, они перешли из академической и иной замкнутой среды в круг людей среднего класса. То же самое происходит и у нас — как через проникновение идей и структур, оформившихся за рубежом, так и через стихийное появление уже на русской почве подобных феноменов, вроде «Живой этики» или «Белого братства».

New Age и иные эклектические религиозно-научно-нравственные системы, особенно те из них, которые стремятся настойчиво проводить мысль о тождественности христианского нравственного учения своим взглядам на этику или представить христианскую мораль составной частью своего мировоззрения, представляют собой серьезный вызов самоидентичности Православия в современной России.

Другой немаловажной проблемой, корни которой также видятся в отсутствии в пределах нашего Отечества в течение семидесяти лет должного христианского просвещения и в следовавшей отсюда религиозной безграмотности наших сограждан, — становится искаженное представление многих православных христиан о естественной нравственности, являющейся проявлением

силы и премудрости Творца, создавшего человека по образу и подобию Своему.

Каждый христианин, бесспорно, должен помнить о величайшем преимуществе своего звания, о том, что нравственное совершенство, стяжаемое в Церкви — не только силой богооткровенного нравственного учения, но и силой особой благодатной помощи Божией, — несравнимо со всеми попытками человека достичь нравственного идеала своими силами, на основе лишь естественной («общечеловеческой») нравственности. Он также должен знать, что нравственное чувство человека, не просвещенного благодатью Христовой, обыкновенно бывает замутнено и искажено вследствие первородного греха и личных грехов. Однако это не должно приводить к отрицанию всякой ценности естественной морали, признанию ее непригодной *даже для стремления* к богопознанию и достойной жизни. Наша вероисповедная твердость тем более не должна приводить к весьма распространенному сегодня мнению, что всякое проявление нравственных чувств, мыслей, побуждений и поступков, существующее за пределами Церкви, есть ложь, обман, иллюзия и в конечном итоге чуть ли не действие врага рода человеческого. Такой взгляд, унижающий силу Бога как Творца и образ Его, запечатленный в венце творения, нуждается в духовном врачевании через проповедь и просвещение.

Сотворенные Господом нашим и заложенные Им в природу человека нравственные качества необходимо признавать как действительно существующие, неотъемлемые от человеческого естества и от Творца своего. К ним также необходимо относиться с должным уважением, несмотря на всю ту чудовищную греховную пелену, которой покрыло их человечество. Отрицание существования естественной морали, попытки разделить ее с человеческой природой и с Богом, равно как и попытки принизить ее значение до ничтожной отметки — всегда приводили к печальным плодам.

Однако апология естественной морали не должна давать даже малейшего повода считать, что мы, христиане, согласны поступиться самоидентичностью христианской этики ради слияния ее с «общечеловеческими ценностями». Христианское нравственное учение уникально. Уникальна и Церковь Божия — единственное место, где человеку подается помощь свыше, могущая возвести человека до высшей степени нравственного совершенства. Христианское свидетельство об этой истине — свидетельство, трезвенно видящее все достоинства естественной морали и одновременно все несовершенство ее в нашем оскверненном

грехом мире, — должно звучать в полную силу в обществе, где, как правило, доминируют искаженные представления о естественной морали и о взаимоотношениях ее с моралью Нового Завета и Церкви.

Каков православный взгляд на проблему взаимоотношения естественной, нехристианской и богооткровенной новозаветной этики?

Естественный нравственный закон, онтологически заложенный в природу человека, есть проявление образа Божия, существующего в этой природе по воле Творца: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:27). По слову святого апостола Павла, естественная нравственность присуща не только христианам, но и людям, находящимся вне Церкви (язычникам): «Ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствуют мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую, — в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков чрез Иисуса Христа» (Рим. 2:14—16). «...Каждый человек, — написано в комментарии на этот новозаветный текст, подготовленном общиной Покровского храма Русской Зарубежной Церкви под редакцией протоиерея Александра Милеанта, — кто бы он ни был, иудей или язычник, чувствует мир, радость и удовлетворение, когда делает добро, и, напротив, чувствует беспокойство, скорбь и тесноту, когда делает зло. Причем, даже язычники, когда делают зло или предаются разврату, знают по внутреннему чувству, что за эти поступки последует Божие наказание. На предстоящем Страшном Суде Бог будет судить людей не только по их вере, но и по свидетельству их совести» (12, 32)*.

Святитель Василий Великий, говоря о нравственных поступках людей, не мотивированных прямо заповедью Божией, выводит в своих нравственных правилах следующую мысль: «Не должно препятствовать исполняющему волю Божию, по заповеди ли Божией, или по разуму, последует он заповеди; и исполняющий заповедь не должен слушать препятствующих, хотя они ближние, но обязан держаться принятого намерения» (2, 314). В

* Первая цифра в ссылке означает номер источника в библиографии, вторая цифра — номер страницы.

другом нравственном правиле святой Василий говорит, что для подтверждения того, что мы делаем или говорим, должно пользоваться как свидетельствами Священного Писания, так и вещами, известными «из природы и обычая в общежитии», то есть из области естественной морали (2, 322—323).

«Как же различать нравственно-доброе от нравственно-дурного? — спрашивает известный православный нравоучитель митрополит Филарет (Вознесенский). — Различие это совершается по данному нам, людям, от Бога особому нравственному закону. И этот нравственный закон, этот голос Божий в душе человека, мы чувствуем в глубине нашего сознания, и называется он совестью. Эта совесть и есть основа общечеловеческой нравственности» (10, 3).

Говоря об онтологическом характере естественной морали и проявляя благосклонное отношение к людям, живущим и поступающим в соответствии с нею, Православная Церковь одновременно убеждена, что естественная нравственность недостаточна для достижения нравственного идеала, для должного преобразования человеческой души и, следовательно, для спасения. Естественная мораль не может служить единственной основой для жизни христианина и, бесспорно, не может считаться преимущественным для христианина мерилом его поведения, подменяющим собой христианскую нравственность. В тех же нравственных правилах святого Василия Великого читаем: «Не должно последовать человеческим преданиям до отриновения Божиих заповедей <...> Не должно собственной своей воли предпочитать воле Господней; но при всяком деле надобно искать, какая есть воля Божия, и исполнять ее» (2, 308).

Непростым является вопрос о том, насколько можно утверждать о существовании в нашем оскверненном грехом мире естественной морали в чистом виде. Человек, в коем образ Божий искажен первородным грехом и собственными грехами, не может быть эталоном естественной нравственности. «Ощущение наготы и стыд, — пишет современный православный богослов Христос Яннарас, — наиболее ясное свидетельство того искажения, которое претерпела человеческая природа в результате грехопадения. Образ Божий, запечатленный в человеке, оказался униженным и извращенным (однако не был разрушен совсем)» (13, 129).

Именно в силу греховной искаженности человеческого естества мы не сразу и не без труда можем понять, где кроется в человеке проявление естественной нравственности, а где име-

ет место производная природной морали — производная подчас весьма искаженная, а иногда и смешанная с прямым аморализмом. Действительно, моральные представления и поведение людей, руководствующихся нехристианской моралью, весьма нечасто могут удовлетворять как христианской этике, так и христианским представлениям об этике естественной. Говоря о богоданном нравственном чувстве в душе человека, святой Иоанн Кронштадтский пишет, что у инославных и нехристиан оно «зависит от воззрений или учения веры и изменяется по качеству верований; иногда оно бывает совершенно извращено <...> Так, материалисты и натуралисты, полагающие все благо и всю жизнь в наслаждении чувственными удовольствиями, не считают чревоугодие, лакомство, блуд и прелюбодеяние за грех и говорят, что это требует природа и ей надо удовлетворять и, какая бы женщина или девица ни подпала под их влияние, с нею можно совершить требуемое природою, и тот идиот, кто этим не пользуется. Так людоеды не считают за грех заковать другого человека и съесть его. Так были и есть люди, которые не считают за грех приносить в жертву мнимому божеству детей или взрослых. Так многие не считают за грех обокрасть человека богатого или среднего состояния. Так многие эгоисты дотоле уважают человека иного, доколе он приносит им пользу, выгоду, доколе он им нужен, а коль скоро из него пользы извлечь нельзя, презирают и прогоняют его, и куска хлеба ему не дадут» (3, 211).

Бесспорно, христианин нуждается в критерии отличия естественной этики от ее извращенных производных, в которых мы являемся свидетелями не столько проявлений образа Божия в человеке, сколько проявлений греховности. Этим критерием не могут служить взгляды и поведение той или иной группы людей или всего человечества — мы знаем, что естественная нравственность в той или иной мере все равно искажена грехом. Вообще такой критерий не может быть совершенным, и он в достаточной мере является достоянием лишь глубоко верующего христианского сердца, наделенного от Бога даром «различения духов».

Было бы, наверное, не совсем правильно оценивать соответствие поведения людей нормам естественной морали по сугубо христианским нравственным меркам. Естественная мораль, даже в идеальном своем выражении, и мораль христианская — не одно и то же (об этом далее). Эталоном естественной этики, причем эталоном богоявленным, то есть являющимся частью сверхъестественного Откровения, но в то же время данным

людям, еще не просвещенным Светом Христовым и в этом смысле бывшим под действием законов жизни естества, отторгнутого от богообщения, — могут считаться некоторые положения этики ветхозаветной, в первую очередь Декалог.

Учитывая вышесказанное, следует особо иметь в виду вопрос об отличиях христианской этики от естественной, нехристианской и от вершины этики вне Христа — этики ветхозаветной. Подчеркивать в положительном смысле эти отличия сегодня как никогда важно, ибо в восприятии многих людей христианская этика отождествляется, например, с Декалогом, а то и со светскими его интерпретациями.

В то же время Декалог — лишь подготовительная ступень к христианской этике, лишь «детоводитель» к ней. В Нагорной проповеди Спаситель ясно и определенно говорит, что исполнения ветхозаветного закона недостаточно для достижения нравственного идеала, то есть для спасения. Нравственное учение Нового Завета радикально отличается от всех предшествующих (и всех последующих!) нравственных учений. Отличие это начинается с того, что Господь дает людям совершенно новые нравственные правила, необычные по строгости даже для самого последовательного иудея-законника. Он обещает нескончаемые муки за малейшее злословие (Мф. 5:22). Он строго запрещает даже мысленное прелюбодеяние (Мф. 5:28). Он заповедует человеку отвергнуть защиту всех своих земных интересов и не только не отвечать злом на зло, но и благотворить делающему зло (Мф. 5:39—45). Он не считает допустимым даже то, что во все века считалось нормальным и для естественной, и для ветхозаветной этики: принимать от людей моральное удовлетворение за религиозность и праведные дела (Мф. 6:1—6). Упоминая об этих и других изречениях Спасителя, святой Василий Великий выводит три нравственных правила: «Как Закон запрещает худые поступки, так Евангелие запрещает самые сокровенные страстные движения в душе <...> Как Закон в каждом добром деле требует совершенства отчасти, так Евангелие требует всецелого совершенства <...> Невозможно удостоиться Небесного Царства тем, которые не показали в себе, что евангельская правда больше правды подзаконной» (2, 334). Что это? Еще один нравственный кодекс, отличающийся от других лишь необыкновенной строгостью?

Нет. Нравственное учение Христово — это не просто закон. Господь не желает добиться формального исполнения человеком всех «пунктов» морального кодекса. Он жаждет полного духов-

ного перерождения человека, после которого самая мысль о грехе, самое желание греха были бы чужды и противоестественны освященному сердцу. И такое новое состояние человеческой души, по слову Христову, не может быть достигнуто привычными средствами нравственного улучшения души — будь то самосовершенствование, внешнее принуждение, руководство учителя, мистическая практика и так далее. Все эти средства могут быть полезны, но лишь тогда, когда они объединены вокруг главного средства нравственного обновления личности.

Это средство Господь неразрывно связал со Своими нравственными установлениями. Это средство — единственное, что может помочь человеку достичь высокого евангельского нравственного идеала. Это средство — основа христианской этики, основа ее жизненности, которой не смогли достичь все мертвые законы. Это средство делает христианскую нравственность уникальной и неповторимой, а следующих ей людей — достойными спасения и святости.

Это средство — благодать Божия.

Христианская нравственность невозможна без благодати. Именно поэтому Господь сказал Своим ученикам, ужаснувшимся высоте евангельской нравственности при беседе Христа с богатым юношей и спросившим Его, кто же может спастись: «...человекам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф. 19:26). Благодать Божия, действие Божие как основа и средство нравственного обновления человека возможны, по вере христиан, только со Христом, только в Церкви Его, «ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:17). Вне Церкви душа человека продолжает томиться в границах естественной нравственности, не будучи в силах достичь полного нравственного преображения. «Горе душе, — пишет святой Макарий Египетский, — если останавливается она на своей природе и уповает только на свои дела, не имея общения с Божественным Духом» (11, 150). И в то же время в Церкви Божией преображающая человека благодать Христова действует живо и явственно, нисходя на сердце христианина через Богом установленные таинства, через богослужение, через особые благодатные дары, коими так богата церковная жизнь. Таинства и богослужения Церкви, вся ее литургическая жизнь — это тоже средство нравственного совершенствования личности, средство, которого нельзя встретить на путях нехристианской морали и которое является окном, открытым в безбрежное море Божией благодати. Не случайно святой Василий Великий включил в

свои «Нравственные правила» особые положения о преображающей силе Крещения и Евхаристии (2, 316—319).

В то же время было бы неправильно думать, что благодать как средство нравственного совершенствования человека оставляет его пассивным участником такого совершенствования, ограничивает свободу его выбора и не требует от него усилий. Нравственное обновление наших душ создается в синергии Бога и человека. Причем человек может даже не являть миру плода своих нравственных действий — Сердцеведец Господь судит его по его внутреннему намерению, по его волеизъявлению, по степени его отказа от греховных дел, слов и поступков. Состояние человеческой души и есть плод его нравственного совершенствования. Это состояние может не совпадать со внешними проявлениями нравственности: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды. Фарисей слепой! Очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их» (Мф. 23:25—26). Только тогда, когда душа человека свободна от греховных побуждений, только тогда, когда в нас есть твердая воля ко спасению, когда мы, движимые этой волей, готовы сквозь любые тернии, борясь с грехом в себе и преодолевая его, стремиться к Царству Божию, — наше спасение содействуется в согласии действия Божией благодати и нашей веры, оживотворенной добрыми делами. Нравственное обновление человека во Христе невозможно без участия самого человека. Невозможно оно и без участия Божия. «Правда Божия, — пишет святой Иоанн Кронштадтский, — требует, чтобы человек, волею падший, сознательно сам и подвизался против греха, боролся с ним и, побеждая его, призывал усердно на помощь благодать Божию, без которой никогда не может быть победителем греха, чтобы заслужить вечную награду от Бога и иметь утешение в том убеждении, что в этой нравственной победе есть и его доля заслуги» (3, 205).

Каким представляется отношение православного христианина, живущего в контексте нынешнего быстро меняющегося мира, к проблеме соотношения естественной, нехристианской и новозаветной этики? Что было бы целесообразно иметь в виду, отвечая в процессе православной миссии на возникающие по поводу этой проблемы вопросы?

Во-первых, думается, следует избегать смешения представлений о естественной этике и об этике христианской. Такое смешение, столь популярное сегодня в контексте поиска унифицированной

«общечеловеческой» этики, таит в себе немалую опасность для самоидентичности христианской этики, для сохранения тех существеннейших ее отличий, без которых моральная проповедь Церкви теряет смысл и превращается в простую поддержку секуляризованной морали. При этом надобно помнить об искушении «инклюзивизма», то есть попытки объявить лучшие проявления естественной морали и вообще нравственности вне Церкви чем-то бессознательно включенным в поле христианской нравственности, а тех, кому свойственны эти проявления, — «христианами вне Христа». Конечно, такой подход иногда может добавить христианину миссионерских аргументов, однако, как мы это уже видели в случае с западным богословием, эти аргументы на деле таят в себе вред, быть может, больший, чем приносимая польза. В самом деле, если христианская этика идентична высшим проявлениям естественной и вообще внехристианской этики, если можно быть «христианином» без Христа и без Церкви, — следующим логичным выводом может стать отрицание уникальности христианской этики, ее исключительной действенности для достижения нравственного идеала, а в конечном итоге — и совершенного Господом дела нашего спасения. Немаловажно отметить также и то, что христианин, тем более миссионер, вряд ли имеет моральное право причислять к христианскому обществу помимо их воли людей, находившихся вне христианства и в особенности умерших вне Церкви.

Во-вторых, весьма важным сегодня представляется самое решительное противостояние Церкви попыткам поставить знак равенства между христианской этикой и эклектическими этиками, построенными на основе искаженных производных естественной этики, таких, как этика сциентизма и «новых религиозных движений». Ни одна из подобных концепций не может быть отождествлена с нравственным учением Христа Спасителя, ибо они основаны на радикально противоречащих Евангелию и учению Церкви принципах и несовместимы с теми вышеперечисленными отличительными чертами, которые делают христианскую этику таковой. Как можно чаще, на уровне самых простых слов и образов, православный миссионер должен объяснять людям, почему те, кто утверждает, что между нравственными учениями Христа и, скажем, Рериха или Хаббарда нет разницы, — сознательно или несознательно говорят неправду.

В-третьих, с учетом всего вышесказанного необходимо помнить, что естественная нравственность, равно как и ее основы, заложенные в некоторые нехристианские нравственные концеп-

ции, — достойна всяческого уважения как проявление образа Божия, сущего в человеке. «Кто видит в другом, — пишет святой Василий Великий, — плод Святого Духа, во всем отличающийся равным богочестием, и не Святому Духу его приписывает, но присвоит противнику, тот произносит хулу на Самого Святого Духа» (2, 329). Было бы действительно богохульством отрицать наличие в нехристианине онтологической естественной нравственности и приписывать все его добрые поступки действию врага рода человеческого. Естественная нравственность — это великий Божий дар, к проявлениям которого надобно относиться со благодарением Богу, создавшему мир Премудростью Своей. При этом, естественно, не надо забывать об относительности естественной морали и всегда помнить о «различении духов», чтобы не принять греховное дело, слово или мысль за проявление естественной нравственности. Такое различение доброго от злого и есть главная проблема в отношении христианина к нехристианским нравам. Как решить эту проблему во всех ее частностях, мы можем узнать, только попросив Господа указать нам путь. И Господь, ведущий Церковь Свою, не оставит нас без ответа.

Естественная мораль не может быть основой для стремления христианина к высшему нравственному идеалу. Мы, чада Церкви Божией, знаем, что имеем более высокий идеал, равно как и единственно действенное средство его достижения. Но естественная мораль — возможно, в виде, наиболее приближенном к ветхозаветной этике, — может послужить общей почвой для совместных действий людей разных убеждений во имя общего блага, во имя мира и согласия друг с другом. В таком отношении к естественной морали нет ничего недопустимого для христианина, до тех пор, пока это отношение не начинает граничить с вероучительным компромиссом, со смешением нравственных идеалов и с утратой ради земных целей Истины Христовой, которая превышает всех земных ценностей, дел и интересов.

Ибо в ней, в Истине Божией — наше упование и основа нашего спасения. В ней, а не в идее «Царства Божия на Земле» — подлинное благо человечества и подлинное его будущее. В ней — то есть не в книгах и не в сводах законов, а в Самом Воплощенном Слове — надежда на нравственное преображение наших сердец, которое Господь производит в нас Своею благодатью. И мы веруем в это, зная, что Он есть «путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).

Библиография

1. Святая Библия.
2. Святитель Василий Великий. Нравственные правила. Собр. соч. Т. 3.
3. Святитель Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое. СПб, 1784.
4. Святитель Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. М., 1891.
5. Святой Иоанн Кронштадтский. Христианская философия. М., 1992.
6. Олесницкий М., профессор. Из системы христианского нравоучения. Киев, 1896.
7. Солярский П., протоиерей. Записки по нравственному богословию. 1860.
8. Стеллецкий Н., профессор. Опыт православного нравственного богословия. Харьков, 1914.
9. Фаворов Н., протоиерей. Чтения о христианской нравственности. Киев, 1879.
10. Филарет (Вознесенский), игумен. Конспект по нравственному богословию. М., 1990.
11. Флоровский Г. В. Восточные отцы V—VIII веков. М., 1992.
12. Храни сердце твое. М., 1990.
13. Яннарас Х. Вера Церкви. М., 1992.
14. Янышев И., профессор-протоиерей. Православно-христианское учение о нравственности. 1887.

Протоиерей НИКОЛАЙ БАЛАШОВ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЭТИКИ ПОЛА
в свете Основ социальной концепции Русской Православной Церкви

Я хотел бы поделиться некоторыми соображениями, касающимися православного воззрения на вопросы пола, принимая при этом за отправную точку фундаментальный общецерковный документ, принятый Юбилейным Архиерейским Собором 2000 года — Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.

Не думаю, что следует подробно представлять или пересказывать «Основы». Документ достаточно широко известен, переведен на английский, немецкий и итальянский языки, стал предметом изучения и довольно оживленной дискуссии, как в церковных, так и в более широких общественных кругах, вызвал определенную заинтересованность и у наших инославных братьев и сестер. Напомню, что ключевые положения «Основ», тогда еще находившихся в процессе разработки, были представлены председателем Синодальной рабочей группы по подготовке документа митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом на Богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» в феврале 2000 года; состоялось обсуждение, результаты которого были учтены при окончательном редактировании текста.

Замечательно, что наша Церковь смогла выступить с такой полезной инициативой и отчетливо сформулировать христианскую, православную норму социального действия в новых условиях секулярного общества, непохожих на те, в которых Православная Церковь жила подолгу и уже накопила определенный опыт. Я имею в виду опыт существования Православия в качестве государственной религии (в Византийской, затем в Российской империи), а также существования в условиях гонений

и господства тоталитарной атеистической идеологии. Вместе с тем ясно, что это только начало. Невозможно сразу высказаться подробно и обо всем. «Основы социальной концепции» — это действительно еще только основы, контуры дальнейшего развития творческой церковной мысли, которые, надо надеяться, трудами пастырей и богословов, самой практикой повседневной жизни Церкви будут обогащаться и наполняться все более ярким содержанием. Многие интересные темы, обсуждавшиеся в ходе заседаний рабочей группы, не получили развития в итоговом документе, потому что для них не существует еще достаточного обоснования в учении и практике Церкви, нет разработанной богословской базы. И это — задача для православного богословия.

Церковное учение всегда формулировалось в ответ на некие вызовы, которые либо приходили извне, либо рождались внутри Церкви. Догматические учения, как правило, формировались в ответ на ереси. Церковь распознавала их как лжеучения, неправильно выражающие суть ее отношения к Богу, к миру, к человеку, и формулировала в ответ на них православные догматы. Если обратиться к теме нашего разговора, стоило бы отметить некоторые, если можно так выразиться «антропологические ереси», распространенные в наше время. Действительно, еретическим может быть не только отношение к Богу, но и отношение к человеку, унижающее для богоподобного человеческого достоинства.

В области общественной роли мужчины и женщины таким еретическим отношением является, с одной стороны, радикальный секулярный феминизм с его тенденцией к механическому нивелированию различий между мужчинами и женщинами, с другой же — слепая идеализация и абсолютизация древнего патриархального общества, склонная к недооценке дарований женщины.

В оценке отношений между мужчиной и женщиной — это, с одной стороны, либертинистское представление, что в человеке как он есть (то есть ветхом, падшем человеке) все прекрасно, в том числе и его животные инстинкты, которым предлагается дать полную свободу — то есть освободить их от контроля духа. И тогда человек нравственно деградирует и становится хуже животного. Недаром Ж. Бернанос однажды произнес такую парадоксальную фразу: «Потерять веру в реальность первородного греха опаснее, чем потерять веру в Бога». С другой стороны, есть совершенно противоположная крайность, когда вся челове-

ческая телесность, особенно же человеческая сексуальность признается каким-то изначально злым вместилищем греха. Но ведь человеческое тело не только вместилище греха — оно может быть и вместилищем святости. И, как учит Церковь, достижение святости вполне осуществимо и в брачных отношениях.

В «Основах» отмечено: «Мужчина и женщина являют собой два различных образа существования в едином человечестве» (X.1). Они равночестны в том смысле, что в равной степени являются носителями образа Божия и достоинства человеческой личности. Но они при этом разные — и, конечно, не только в смысле физиологических особенностей. Они по-разному воспринимают мир. У каждого из них свое, особое призвание, свои, особые дарования. И, будучи разными, они нуждаются друг в друге, они дополняют друг друга, именно вместе, в общении, обретая полноту бытия.

На этом и основывается тот ответ, который дан в «Основах» на вызов современного светского феминизма: «Фундаментальное равенство достоинства полов не упраздняет их естественного различия и не означает тождества их призваний как в семье, так и в обществе» (X.5). В документе сказано также, что Церковь «усматривает назначение женщины не в простом подражании мужчине и не в соревновании с ним, а в развитии всех дарованных ей от Господа способностей, в том числе присутствующих только ее естеству... Стремление уничтожить или свести к минимуму естественные разделения в общественной сфере не свойственно церковному разуму». Ясно, что только в сновидениях безудержных поклонниц феминизма мамы с папами могут вынашивать и рожать детей по очереди или по очереди выкармливать их молоком. Бог предусмотрел иначе, и нам, мужчинам, такого не дано. Значит, участие женщин в экономике, политике, общественной активности должно строиться с учетом жизненно важной, неотъемлемой их роли в качестве жен и матерей. Производственные и политические заботы не должны восприниматься как что-то безусловно более важное, чем служение женщины в семье.

С другой стороны, ересь «патриархального абсолютизма» тоже встретила отпор в соборном документе. Здесь сказано, что Церковь «высоко оценивает общественную роль женщин и приветствует их политическое, культурное и социальное равноправие с мужчинами». Справедливо отмечено, что именно «Церковь Христова во всей полноте раскрыла достоинство и призвание

женщины, дав им глубокое религиозное обоснование, вершиной которого является почитание Пресвятой Богородицы... В Ее лице освящается материнство и утверждается важность женского начала». Указано и на почитание евангельских жен-мироносиц и других святых жен, на то, что «с самого начала бытия церковной общины женщина деятельно участвует в ее устройении, в литургической жизни, в трудах миссии, проповедничества, воспитания, благотворительности».

Из всего этого делается вывод, что «не делая акцент лишь на системе распределения общественных функций, христианская антропология отводит женщине гораздо более высокое место, чем современные безрелигиозные представления».

Слова хорошие и правильные. Однако функция богословия состоит не только в отображении идеальной нормы церковной жизни, но и в критическом сопоставлении с этой нормой эмпирической церковной реальности. И тут, надо признать, не все обстоит благополучно. Оставим в стороне то высокомерное пренебрежение по отношению к женщинам, которое иногда — весьма нередко, к сожалению! — проявляют на, так сказать, церковно-бытовом уровне многие священнослужители, да и миряне, принадлежащие к «гендерному меньшинству» (ибо ни для кого не секрет, что женщин в нашей святой Церкви намного больше). Это все можно объяснить человеческой греховностью, ограниченностью, дурным воспитанием, наконец. Но недостаточное признание особых даров женщины и их значения для Церкви, недооценка равночестности полов проявляется также и на уровне дисциплинарной и литургической практики Церкви. В связи с этим возникают вопросы, едва ли поддающиеся немедленному разрешению, но составляющие предмет для раздумий православных богословов XXI века.

Не время и не место обсуждать здесь вопрос о женском священстве. Не в Православной Церкви он возник, и энтузиасты этого движения, как представляется, преимущественно руководствуются мотивами «по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2:8). Хотя и тут надо отметить, что некоторые серьезные православные богословы, не страдающие, кажется, протестантскими наклонностями и не поддерживающие феминистскую риторику, не без основания говорят, что собственно богословская база противников женского священства выглядит слабовато. Так, епископ Диоклийский Каллист несколько лет назад писал: «В 1978 году я считал рукоположение женщин (в сан священника. — Н. Б.) невозможным. Теперь я в этом не уверен. Меня

далеко не убеждают доводы современных сторонников женского священства, но в то же время возражения противников кажутся мне сейчас куда менее убедительными, чем тогда. И я прошу считать этот вопрос открытым <...> Православные христиане должны <...> уяснить со всей строгостью и смирением, что мы еще не представили глубокого обоснования существующей ныне практики»¹. Нечто подобное говорил и митрополит Сурожский Антоний.

Обычно в качестве основного аргумента закономерно представляется совершенное отсутствие женского священства в церковной традиции. Но в ней, несомненно, присутствовало служение женщин в качестве диаконисс. Фактически близкое по содержанию служение и в настоящее время осуществляется в Церкви женщинами-мирянками. Без их помощи давно остановилась бы всякая церковная деятельность, особенно в приходах. Но Церковь не готова воздать должное их труду и призвать благодать Божию на их служение путем поставления хотя бы некоторых из них в чин диаконисс. В России до революции 1917 года и до всяких разговоров о женском священстве в протестантской среде возобновление чина диаконисс с совершением епископского посвящения считали своевременным и нужным преподобный Макарий Глухарев и священномученик Владимир Киевский, преподобномученица великая княгиня Елизавета Феодоровна, протоиерей Митрофан Сребрянский (впоследствии преподобномученик архимандрит Сергей), Леснинская игуменья Екатерина (Ефимовская) и многие другие; соответствующий проект получил одобрение в Предсоборном Присутствии (1906 г.) и в Отделе о церковной дисциплине Поместного Собора (1918 г.)². В 1988 году на Родосе межправославный симпозиум, посвященный роли женщин в Церкви, принял рекомендацию: «Следует возродить апостольский чин диаконисс, который никогда не отвергался Православной Церковью, хотя и пришел в некоторое забвение». Аналогичные предложения ранее получили одобрение на межправославных консультациях в Агапии (Румыния, 1976 г.) и Нью-Йорке (1980 г.)³.

Если перейти от слов к практике, то надо напомнить, что в 1911 году святой Нектарий Эгинский рукоположил монахиню в чин диакониссы. Через несколько лет такое же посвящение нескольких монахинь повторил архиепископ Афинский Хризостом. В 1986 году митрополит Димитриадский Христодул, нынешний Блаженнейший архиепископ Афинский и всея Эллады, также совершил посвящение диакониссы⁴. Есть сведения о по-

ставлении диаконисс в Албанской Православной Церкви по благословению Блаженнейшего Анастасия. Во всех упомянутых случаях предусматривалось ношение ораля, причащение в алтаре, определенные литургические функции, включая причащение больных монахинь запасными Дарами в отсутствие священника.

Весьма любопытно, что в сирийском памятнике III века *Didascalia apostolorum* говорится: «Диакон стоит на месте Христа <...> а в лице диакониссы мы почитаем Святого Духа». Подобные пассажи есть и в Апостольских постановлениях. Существуют ранние не только сирийские, но и греческие тексты, в которых Святой Дух именуется Матерью — задолго, как мы видим, до экуменических эксцессов XX века с употреблением так называемого инклюзивного языка... В связи с этим епископ Каллист отмечает: «Если бы чин диаконисс возродился в Православии, многие женщины, несомненно, стали бы духовными матерями <...> Мы должны уделять больше внимания воспитанию духовного материнства»⁵. В этом тоже нет никакого разрыва с православной традицией — вспомним переведенный святителем Феофаном Митерикон, собрание изречений святых амм, то есть духовных матерей, занимавших видное место в древнем женском монашестве.

В связи с этим надо упомянуть о тех неудовольствиях, которые высказывались влиятельной американской организацией мирян «Orthodox Christian Laity»: почему *всегда* за богослужением говорят: *Молитвами святых отец наших...* — ведь были же и святые матери, и равноапостольные жены? И действительно, почему? Если святых матерей в святцах все же весьма мало в сравнении со святыми отцами, то уж среди простых членов Церкви, живых и усопших, женщин точно не менее мужчин. Однако мы неизменно молимся о здравии и упокоении *отца и братьев наших*, разве изредка кто-нибудь «самочинно» добавит: и *сестер*. Понятно, почему исторически так получилось — наши богослужебные последования в значительной части являются продуктом творчества мужских монастырей. Но наша длительная нечувствительность к этим вопросам, — не свидетельствует ли она все же о некотором перекосе в сторону маскулинизма в православном церковном сознании? Упражнять в смирении наших сестер и матерей, утверждая, что они, в общем-то, не заслуживают гласного упоминания, — может быть, и полезное дело для последних, но едва ли душеспасительное для мужского меньшинства наших церковных общин.

Еще сто лет назад В. В. Розанов выразил свою обиду на Церковь: «Почему о путешествующих, воинствующих (добавим — священствующих и монашествующих, учащих и учащихся. — *Н. Б.*) есть в ектении прошения, а когда наши жены рожают и мучатся, и боятся смерти, и ищут помощи — нет о них простого умильного слова в ектении? <...> Наши всемирные и прекрасные ектении о всем помнят, а такой центральный факт, как рождение — забыли и обошли молчанием. Мне это обидно; как семьянину — мне это больно»⁶. Можно, конечно, тут припомнить все перегибы «нового религиозного сознания», Мережковского с Гиппиус, но неужели все же в этих простых словах нет ни доли правды? Интересно, что в свое время пропустивший в печать статью Розанова духовный цензор, архимандрит Мефодий (Великанов), счел нужным сделать следующее примечание: «Мысль о молитве за “плодоносящих” и “рождающих” матерей <...> согласна с богооткровенным учением»⁷. Так что не только в секулярном постиндустриальном обществе, вне Церкви, но и в ее стенах можно встретить недооценку материнства.

Есть еще болезненный вопрос о ритуальной нечистоте, почему-то относящейся только к женщинам. Конечно, нам далеко до детальнейшей регламентации определения *veseta* и состояния *niida*, которая так детально, на многих страницах, разработана в практике талмудического благочестия⁸. Но и православное законничество в этой области немало отравляет жизнь православным женщинам и утверждает в них некий комплекс неполноценности. Трудно понять, почему так выборочно применяются предписания книги Левит, казалось бы, отмененные в новозаветной Церкви (Деян. 15:7—29 и мн. др.). В *Didascalia apostolorum* прямо отвергаются все эти запреты. Не берусь оспаривать правила Дионисия и Тимофея Александрийских, запрещающие женщинам причащаться во время менструаций, поскольку упомянутые каноны были подтверждены 2-м правилом Трулльского Собора. Но откуда взялись все эти регулярные напоминания на общих исповедях о таком страшном грехе: «Дерзали в нечистоте входить в храм Божий и всякия святыни прикасаться»? Неужели эти наши святыни святее, чем Сам Христос, Который ободрил прикоснувшуюся к Нему кровоточивую женщину и даровал ей исцеление (Мк. 5:25—34 и паралл.)?

Еще до революции 1917 года многие авторы обращали внимание на несоответствие между молитвами жене-родильнице и молитвами брачного венчания. Так, отмечалось: «Священник должен просить Бога <...> простить “рабе Твоей, днесь родив-

шей", всем *прикоснувшимся* к ней, даже дому, где "родился отроча". Как больно прежде всего чувствовать проникающий всю молитву дух осуждения акта рождения, столь чуждый нашей вере!»⁹. «Станным кажется то, что, несмотря на соизволение и благословение Божие на рождение детей, родители все-таки являются "осужденными" за акт рождения ими младенца. Они подвергаются вине и должны просить "прощения". Такой взгляд на брак и деторождение прямо противоположен Священному Писанию и противен учению Святой Церкви. Это — манихейство, т.е. ересь, осужденная Вселенскими Соборами»¹⁰.

Возможно, последнее высказывание представляется чересчур резким. Но в латентной форме болезнетворные вирусы еретических настроений способны подолгу таиться в теле церковном. Не случайно Священный Синод Русской Православной Церкви вынужден был сравнительно недавно напомнить о «недопустимости негативного или высокомерного отношения к браку» в Определении от 28 декабря 1998 года, посвященном извращениям духовнической практики. Вот далеко не единичный, к сожалению, пример именно такого отношения: по храмам стала распространяться листовка с текстом проповеди, которую приписывают одному из архипастырей. Там есть такие слова: «Время свадеб кончилось, сейчас время покаяния». Для пастырей, особенно молодых и желающих как-нибудь «прославиться», проповедь мнимого аскетизма становится прикрытием богословского невежества и недостатка любви к людям. Нередко в этом виновата и паства, склонная принимать ригоризм за признак истовой набожности.

Между тем, 51-е Апостольское правило угрожает священникам лишением сана, а мирянам — отлучением от Церкви, если кто из них «удаляется от брака... по причине гнушения, забыв... что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом, хуля, клеветает на создание».

Подробнее эту мысль развивают 1-е, 9-е и 10-е правила Гангрского собора (IV в.):

«Если кто порицает брак и гнушается женою верною и благочестивою, с мужем своим совокупляющеюся, или порицает оную, как не могущую войти в Царствие [Божие], да будет под клятвою.

Если кто девствует или воздерживается, удаляясь от брака, как гнушающийся им, а не ради самой красоты и святости девства, да будет под клятвою.

Если кто из девствующих ради Господа будет превозноситься над сочетавшимися браком, да будет под клятвою».

Думается, что некий дальний отголосок манихейского гнушения плотью проявился и в характере, который приняла у нас в России церковно-общественная кампания против полового воспитания. Она была спровоцирована действительно неприемлемыми для верующего человека программами, которые стали насаждаться в общеобразовательных школах — порой при финансовой поддержке, заставляющей подозревать не слишком чистые мотивы организаторов. По этому поводу в «Основах» сказано: «Подросткам зачастую внушают такое представление о половых отношениях, которое крайне унижительно для человеческого достоинства, поскольку в нем нет места для понятий целомудрия, супружеской верности и самоотверженной любви. Интимные отношения мужчины и женщины <...> представляются как акт чисто телесного удовлетворения, не связанного с глубокой внутренней общностью и какими-либо нравственными обязательствами» (X.6).

Но проблема заключается в том, что потоку «секспросвета» и порнографии мы часто ничего не можем противопоставить, кроме стыдливого умолчания о вопросах пола. Полемика, по существу, сводится к спорам, нужно ли вообще говорить детям «про это». И, судя по многим публикациям в церковной прессе, большинство православных (во всяком случае, взрослых) полагают, что не нужно. Означает ли это, что православные верующие выбирают «традиционные» для советского общества способы обучения страшным тайнам пола в летних лагерях (ранее — пионерских), а также в подворотне или на лестнице? Потому что если детям не говорят «об этом» ни в семье, ни в школе, то ведь откуда-нибудь они все же получают свои первые опыты полового воспитания. И нет оснований предполагать, что соответствующая информация доходит до них в нравственно отфильтрованном виде.

Если мы не научимся бережно и целомудренно, но вместе с тем понятно и правдиво рассказывать нашим детям о положительной ценности половых отношений, мы неизбежно отдадим это важное дело в руки людей, далеких от христианских нравственных норм. У слушателей наших поучений порой создается впечатление (надо признать, не всегда ложное!), будто мы — священники, монахи, старшее поколение вообще — испытываем сами и пытаемся навязать им какое-то испуганное отношение к человеческому телу, к половой близости как таковой.

Вместе с тем молодые люди и девушки, сколь бы религиозными они ни были, не перестают ощущать стремление к близости.

сти, заложенное Творцом в их природе. Им трудно проникнуться убеждением, что их тела — всего лишь «сосуд греха», даже если им усердно внушают именно такую ригористическую точку зрения. Кроме того, половое влечение обусловлено не только «зовом плоти». В не меньшей степени за ним стоит потребность в общении, жажда преодоления одиночества. Иными словами, желание любить и быть любимыми.

Правда, последнее желание часто преобладает над первым и даже вытесняет его. Мы не должны закрывать глаза на то, что «в падшем мире отношения полов могут извращаться, переставая быть выражением богоданной любви и вырождаясь в проявление греховного пристрастия падшего человека к своему “я”» (X.1). Однако вместе с тем православная святоотеческая традиция не считала половую близость как таковую следствием грехопадения (хотя на Западе к такому мнению был склонен блаженный Августин и последователи его богословской мысли), но воспринимала ее как часть изначального замысла Божия о человеке, хотя и омраченного в падшем человечестве греховным эгоизмом.

Поэтому и в «Основах социальной концепции» содержатся напоминания о том, что «человеческое тело является дивным созданием Божиим», а «телесные отношения мужчины и женщины благословлены Богом в браке, где они становятся источником продолжения человеческого рода и выражают целомудренную любовь, полную общность, “единомыслие душ и телес” супругов, о котором Церковь молится в чине брачного венчания» (X.6).

Именно в такой полной общности, неотделимой от жертвенности и ответственности друг за друга — возвышенное достоинство отношений между мужчиной и женщиной. Мы должны научиться раскрывать положительную ценность целомудрия, показать, что оно лучше и радостнее, чем «свободная любовь», то есть временная телесная близость, освобожденная от верности, от личностной и духовной общности, то есть, в конечном счете, — от самой любви. Если суть нашей проповеди в том, что человеческая сексуальность — дело, конечно, скверное, но терпимое в браке, в той лишь мере, какая необходима, чтобы рождались дети, будущие солдаты Родины, трудящиеся, налогоплательщики и жертвователи на храм, — нас закономерно ждет полный провал. Иное дело, если мы скажем, что Церковь — за отказ от минутных имитаций любви, неизбежно рождающих лишь чувства стыда, разочарования и усталости, во имя любви настоящей, вечной и всецелой, захватывающей душу и тело человека.

На первом плане здесь, конечно, видятся проблемы педагогики. Но за ними стоит необходимость углубления богословской базы, осмысления человеческой сексуальности в перспективе христианской антропологии. Православные богословы на Западе этой тематикой в какой-то степени занимались¹¹; в России — пока очень мало.

Не думаю, что в рамках богословской конференции и, во всяком случае, этой статьи следует обсуждать те биоэтические проблемы, которые также имеют тесное отношение к вопросам пола и рассмотрены в «Основах социальной концепции». Я имею в виду, например, имеющие скорее пастырски-прикладной характер этические аспекты контрацепции, новых репродуктивных технологий, клонирования. Но важно помнить, что за их решением тоже стоит определенное богословско-антропологическое обоснование, которое разработчики «Основ» порой находили ощупью, в результате поисков и трудных дискуссий. Эти вопросы проще решаются, например, в фундаменталистском протестантизме: в Библии об этом ничего не говорится, значит, этого и быть не должно. Проще они рассматриваются и в католической моральной теологии, во многом опирающейся на представление о *естественном законе*: нет в природе, значит, не входит в план Творца. Но если оставаться на этой позиции последовательно, надо отвергнуть всякое медицинское вмешательство. Терапевт, который выписал таблетки или инъекции, хирург, который удалил воспалившийся орган или опухоль, — разве они не применили искусственные методы, вместо того, чтобы позволить человеку совершенно естественным путем мучительно скончаться от болезни? Для Синодальной рабочей группы ключевым был все же другой принцип: отстаивание фундаментального достоинства и целостности человеческой личности и человеческих отношений, в том числе отношений супружеских. И Архиерейский Собор Русской Православной Церкви одобрил такой подход¹².

Примечания

¹ Бер-Сижель Э., Каллист (Уэр), епископ. Рукоположение женщин в Православной Церкви. М.: ББИ, 2000. С.46, 80—81. См. также весьма содержательный сборник статей: *Women and the Priesthood*. — Ed. by archpr. Th. Hopko. Crestwood, NY, 1999. В обеих книгах приведена и обширная библиография вопроса.

² См.: *Белякова Е. В., Белякова Н. А.* Обсуждение вопроса о диаконах на Поместном Соборе 1917—1918 гг. — Церковно-исторический вестник. М., 2001. №8. С. 139—161.

³ *Fitz Gerald Kyriaki K.* The Nature and Character of the Order of the Deaconess. — Women and the Priesthood. P. 126, 129.

⁴ Cf.: *Ibid.* P. 123—125, 127—128.

⁵ *Бер-Сижель Э., Каллист (Уэр), епископ.* Назв. работа. С. 55—57.

⁶ *Розанов В. В.* Около церковных стен. СПб., 1906. Т. I. С. 180—181. (Статья написана в 1901 г.)

⁷ Там же. С. 315.

⁸ См., например: *Ганцфрид Шломо, равин.* Кицур Шульхан Арух. М., 1999. С. 367—374.

⁹ *Аггеев К.* Современные думы служителя Церкви. — Московский еженедельник. М., 1906. №13. С. 402.

¹⁰ *С-ов А., священник.* Мысли при чтении «Требника». Отклики сельских пастырей. Киев, 1911. Январь-март. С. 88—92. Подробнее см.: *Балашов Н., протоиерей.* На пути к литургическому возрождению. М., 2000. С. 383—385.

¹¹ См., например: *Evdokimoff P.* Sacrement de l'amour: Le Mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe. Paris: Éditions de l'Épi, 1962; *Harakas S.* Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian. Minneapolis, Minn.: Light and Life., 1982; *Breck J.* The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and Bioethics. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1998.

¹² Подробнее см.: *Балашов Н., протоиерей.* «...И сотворил Бог мужчину и женщину...». М., 2001. С. 35—68.

Священник **ВЛАДИМИР ЗЕЛИНСКИЙ**

ЧЕЛОВЕК В СЕТИ

Православие и глобализация. Взгляд с Запада

«Много званных...»

Позвольте начать с несколько странного утверждения: никогда в мире не было столько верующих, как сегодня, и столько неверия, которое мы видим вокруг себя. Согласно официальной статистике, которую я заимствую из одного из выступлений Конрада Райзера, Генерального секретаря Всемирного Совета Церквей, нас, так называемых верующих или, по крайней мере, формально принадлежащих к одной из великих религиозных семей человечества на земле, накопилось к настоящему моменту ни много ни мало, как 5 миллиардов. Неверующих, уж не знаю, каким способом их удалось подсчитать, живет на земле еще около миллиарда человек, хотя, как известно, совсем неверующего встретить в наши дни довольно сложно, ибо каждый готов сказать, что он верит во что-то, но верит «по-своему». «По-своему», значит, не по-общему, не по-нужному, не по-церковному, о какой бы общине или Церкви ни шла речь. За исключением, быть может, ислама, которому в силу ряда его особенностей, на коих здесь мы не будем останавливаться, пока еще удастся держать своих верных в достаточно компактной вероучительной массе (хотя критический дух рано или поздно заговорит и в нем), огромное число живущих на земле людей принадлежит к общине «верующих по-своему», даже находясь внутри больших традиционных религиозных групп. Бесспорно, мы присутствуем при медленном, но неуклонном «оседании» устоявшихся верований, происходящем под шум внезапных «выбросов» религиозности, спонтанной, иногда дикой, — о чем говорит эпидемия сект, астрологии, магии и всякого рода колдовства, — но чаще всего на фоне подспудной, скрытой, «своей веры». «Своя вера», как правило, не вмешивается в жизнь и хранится в секрете в

каком-нибудь тихом мистическом уголке души, куда не допускаются даже самые близкие. Особенность «своей веры» в том, что она бежит всякой общинности, обрядовости, догматичности, хотя нередко принимает их как нечто навязанное и неизбежное, и сторонится всякой рациональности, я бы сказал, любой формы воплощенности или облеченности в какой-то видимый образ.

В каждой из Церквей сложился свой тип отношений с этим секуляризованным, но по-своему как бы втайне верующим миром. Так, традиционный протестантизм в его сегодняшнем западном обличье (если не говорить о так называемых «харизматических движениях») ищет в нем, поверх исповеданий, прежде всего морального партнера, с которым можно было бы сотрудничать, искать взаимопонимания и «вести диалог». Католичество, помимо всего этого, стремится если не обратить, то по возможности как-то включить его в свою церковную структуру. Православие же, которое в своей повседневной молитвенной жизни, как правило, не возвещает о себе во весь голос городу и миру, не проповедует на улицах и не всегда преуспевает в диалоге, лишь незаметно притягивает к себе мир обаянием своей торжественной и вместе с тем домашней, интимной таинственности, тем, что можно назвать *сакральностью очага*. В православном обряде, в иконе, пении, богослужебном строе, самом жизненном укладе что-то «сквозит и тайно светит», говоря словами Ф. И. Тютчева, и это сквозящее, излучающее свет и проникающее в нас тепло остается для многих едва ли не единственным знаком пребывания Православной Церкви в мире и нередко служит ориентиром для многих из наших во всем разуверившихся современников.

Разумеется, тех, кто входит в нее и отдает ей себя, она встречает не только безмолвным притяжением неизреченной тайны, но и звучанием Слова Божия, веянием Духа Святого, голосами бесчисленных святых, слагателей гимнов, молитв и канонов, однако для большинства «верующих по-своему» эта сокровенная жизнь остается закрытой на семь замков. Порой даже кажется, что эта ее запечатанность чем-то устраивает и нас, священников и богословов, и тех мирян, которые входят в Церковь, «увидевши свет вечерний», привлеченные им, но едва ли просвещенные, мало что узнавшие, внешне доверившиеся Церкви, но, по сути, так и не пустившие ее в свое сердце. «Вы себе пойте, а я буду думать и молиться о своем», — если не словами, то какими-то толчками души рассуждает каждый из «держателей» своей веры, полагая, что Бог столь далек, что прячется за спиной у вселенной, но и столь мал, что подобен зернышку, упавшему в

душу и затерявшемуся в ней. Они остаются «овцами не сего двора» и тогда, когда переступают пороги храмов, крестят детей, отпевают родителей, и тогда, когда приходят на исповедь, приступают к Чаше, соединяются с Господом, но потом уходят в свою трудную, часто запутанную жизнь, растворяются в мире, в котором часто бывает трудно обнаружить какое-либо присутствие подлинно церковного, евангельского света. Оттого в мире так много людей, называющих себя православными, т.е. «званными», получившими в силу крещения право войти в пир Царства, и так мало избранных, т.е. решившихся во что бы то ни стало стать гражданами этого «неба на земле» и отстаивать не только звание, но и внутреннее, благодатное свое гражданство в нем.

Кто из пастырей не задумывался над этим контрастом между множеством православных по имени и статистике и сравнительно скромным их числом по призванию и выбору сердца, кто из нас не желал, если не на деле, то хотя бы мысленно, как-то сократить этот разрыв? А между тем Православная Церковь, коль скоро она убеждена, что несет в себе полноту истины, благодаря самому этому притязанию имеет обязательства не только перед своими девятистами девятью овцами, пребывающими в овчарне, но — в силу самой этой полноты — и перед одной заблудившейся, будь она всей прочей частью человечества, ибо ее обязательства перед «внешними» вытекают из богатства ее даров.

И потому спросим себя еще раз: что за свет может принести Православие как своим, так и тем, «кто не сего двора», именно в тот момент истории мира, который нам выпало «посетить» во время земной нашей жизни? Как соединить его с тем «светом, который в тебе» (см. Лк. 11:35), просвещающим «всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9)? Как связать древнее свидетельство Церкви, полученное из уст Господа, из рук апостолов, деяний соборов и святых отцов, с тем свидетельством о Сыне Божиим, которое «верующий... имеет... в себе самом» (1 Ин. 5:10), а неверующий, но ищущий по-своему, порой осязает вслепую как тайну, как лицо, как отблеск чего-то, что он носит в неисследимой глубине самого себя? Ибо всякий живущий на земле, согласно нашей вере, сотворен по образу Божию, и отпечаток этого образа, память о нем, поиск его, не может стереть никакая сила на свете. Но как при этом Православию со всем его тончайше разработанным и драматическим знанием об устройении человека проложить путь к рядовому пассажиру сегодняшней нашей планеты, встречному и дальнему, которого,

несмотря на все неизменные его характеристики, все же никак нельзя свести к некой неподвижной конструкции, действующей по одной схеме во все времена?

«Мало избранных», но не потому ли их мало, что, может быть, мы не сумели их по-настоящему позвать и принять?

Уплотненное единство мира

Однако что это за планета, ставшая чуть ли не на наших глазах столь тесной для человечества? Описание ее не сходит с газетных страниц, облик ее впечатан в нас так глубоко, что, кажется, уже неотделим от нас. Нарастающее обезбоживание мира, отравление среды человеческого обитания ради того, чтобы само это обитание сделать как можно более комфортным, рекламным, спортивным, танцевальным, механизированным, заселение земли богами соблазна и удовольствия, чьи храмы покрыли собой весь глобус, и рядом со всем этим — нескончаемые эпидемии нищеты и голода, взрывы насилия во всех его видах, вплоть до угрозы коллективного самоубийства во славу фетиша чистой справедливости или Аллаха... Дело, конечно, не в нагромождении и смешении всяческих контрастов, существующих рядом друг с другом (ибо когда их не было?), не только в ожирении сердец, напитанных «как бы на день заклания», по слову апостола Иакова (5:5), и самого заклания, которое сегодня может подстергать каждого (словно притча о башне Силоамской рассказана о нас), дело в том, что за всем этим все настойчивее ощущается какое-то уплотненное, сгустившееся единство мира, называемое теперь не совсем точным, но расхожим словом «глобализация».

Как будто сами собой замки упали с границ и расстояния скрылись, «свернувшись как свиток» (Откр. 6:14), и стало вдруг видно далеко во все концы света. Сегодня по всем концам его, в Кампале и Боготе, Норильске и Сан-Франциско, Бангкоке и Сахалине, Иерусалиме и Бомбее люди пользуются приблизительно одним набором слов и понятий, апеллируют к какому-то единому стандарту ценностей, смотрят одни и те же фильмы, одеваются и развлекаются более или менее одинаково. Любая точка земного шара может связаться с другой, и если не договориться с нею, то хотя бы в какой-то мере быть ею понятой, встретиться с нею в пространстве одной мировой цивилизации. И кажется, что этот процесс «обобществления» и неприметной, ненасильственной унификации языка, культуры, логики, морали, средств общения находится лишь в самом начале.

Глобализация имеет множество выражений: экономическое, технологическое, научное и т.п., однако нас она интересует здесь как новая глава в истории человека, как событие, совершающееся внутри него. Это процесс трансформации, если посмотреть на него извне, который складывается из густоты звуковых, зрительных и смысловых сигналов, помимо нашей воли внедряющихся в нашу жизнь, из напора обступающих нас образов и энергий «мира сего», вездесущих, всепроникающих, рассылаемых по всей планете, как и нашей внутренней незащищенности перед их натиском.

Чем, как не всевластием информации, которая дырявила любые границы с глушилками, был повержен на наших глазах коммунизм? Казалось бы, несокрушимый, построенный на века, нацелившийся на захват всего мироздания, он плавно и почти бесшумно развалился, едва лишь попытался перестроиться и украсить себя «человеческим лицом». Но и задолго до этого он уже был безнадежно подточен слухами о том, что где-то «за морем, за синим» есть, говорят, привольный, расpiraемый благополучием мир, в котором люди и вправду живут «как люди». И дело не в том, что, как потом оказалось, слухи были несколько преувеличены, но в том, что коммунизм, по сути, первый настоящий тотальный, глобалистский проект, был разрушен другим подобным проектом, более мощным, но и более хитрым и вкрадчивым, насаждающим себя без прямого насилия. Его не нужно вбивать вам в голову тупым зубилом идеологии, он предлагает себя сам на свободном рынке идей и ценностей, он усваивается через пищу для ума, питье для души, через воздух идей, носящихся в воздухе, впитывается кожей и дыханием, поглощается «похотью очей» и управляется «гордостью житейской», по слову святого Иоанна Богослова.

Проект коммунистический (как и отчасти параллельный ему нацистский, куда более узкий и потому во всех случаях обреченный) предусматривал растворение всякого человеческого индивидуума в идеологически-административном теле, когда всякий комок человеческой плоти рождался уже в качестве клетки государственного организма, причем согласия этой клетки на то, чтобы быть частицей сего целого, никто, разумеется, не спрашивал. Согласие было уже как бы вписано в его «генетический код», оно было идентично его праву дышать, ходить по земле, ездить в троллейбусе. Любой вид оппозиции или даже только подозрение в ней влекли за собой хирургическое удаление заболевшей ею клетки, а то и прижигание всего ее окружения. Оба эти проекта могли бы оказаться гораздо долговечнее, если бы

не объявили монополию на все знание о мире, если бы не отождествили себя с монолитной истиной и созданным ею идеологическим манекеном, отняв у человека то, что Ф. М. Достоевский называл его желанием «по собственной глупой воле пожить».

Сегодня мало кто усомнится в том, что никакие закрытые для других ордена одной высшей человекорасы, как и отгороженные идеологические заповедники, не могли устоять перед коллективной волей человеческого эгоизма и «воли к власти», которые наконец догадались, что нигде им лучше не устроиться, как под широким либеральным крылом. Никакая окаменевшая, неподвижная истина, победившая в отдельно взятой стране, уже более не работоспособна, случайная ее победа обрекает захваченный ею организм на поражение, на окостенение сосудов человеческих контактов, без которых не может существовать ни современная экономика, ни вообще развиваться нынешняя жизнь. Коммуникативные сосуды общества, которые попытаются вновь закрыть и стражу при них поставить, в конце концов должны лопнуть от внутреннего давления вытесняемой информации, поступающей и соблазняющей извне, ну а как это было и будет, каждый может убедиться, если только посмотрит внимательно на историю мира, текущую вокруг и внутри нас самих.

Обреченность свободе

Понятно, что сегодня многим хочется защититься от хищной птицы всемогущей глобализации, закрывающей небосвод, и потому так страстно верится в то, что Православие можно еще раз навеки соединить с такой-то отгороженной территорией, собрать его в одно большое национальное тело, в котором границы истины еще раз совпадут с границами империи, нравственность станет действовать в союзе с полицией, а премудрость облечется царственной мощью. Конечно, и утопии, овладевая массами, бывает, становятся материальной силой, и невесомая материя наших пассионарных и ностальгических богословий, однажды достигнув критической массы, вдруг возьмет и отвердеет, заморозив все эти непричесанные хаотичные потоки суесловия и разносимые ими злые микробы. Пусть даже выйдет вдруг из тумана и смуты чаемый и пресловутый «Удерживающий», и зацокают копыта, зазвонят колокола, настанет праздник на улице Крепкой Руки, только вот потом, когда все это, не удержавшись, развалится, еще долго придется собирать нам битые черепки от сего несо-

стоявшегося золотого века. Дело даже не в краткости исполнения, но в ощущении той невыносимой фальши, которое произведет у всех «имеющих уши» эта вымученная имитация старой симфонии между старым имперским духом и нынешним неумным духом человеческим. Теократии покрепче наших сметаются сегодня ветрами истории, которая все ускоряет свой бег, ну а мы, созданные по образу и призванные к подобию Божию, бесповоротно обречены на свободу, как верно заметил Ж.-П. Сартр, едва ли постигая весь духовный масштаб этих слов. «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти...», — говорит апостол Павел (Гал. 5:13), и, обреченные или призванные, мы не в силах ни уклониться от собственной свободы, ни отобрать ее навсегда у других. Христианское призвание к свободе ограждено только одним предостережением («угождение плоти»), однако оно не сводится лишь к высокой и бестелесной свободе души, но к целостной свободе всего человеческого существа, тварного, грешного, искупленного Богом и призванного Им ко спасению, которое человек сознательно — т.е. исходя из всего цветения, из всего смешения знаний в своей душе, — сам для себя должен выбрать.

Глобализация — не только планетарная информационная свалка, чье гниение отравляет наши святыни, она несет в себе обреченность свободе, но за этой обреченностью можно угадать и новое призвание человека, новый вызов ему, как и новую модель его ориентации в современном мире. Глобализация двойственна, как и все, что исходит из «сердца человека» и человеческих уст. С одной стороны, она принимает на себя роль некоего «всевидающего ока» и даже в какой-то мере планетарной совести и «всемирной отзывчивости», ибо явному злу, голоду, насилию, «нашествию иноплемеников» уже не спрятаться ни в какой уголок, забытый Богом и людьми, как бывало раньше, ведь ныне все выставлено напоказ; с другой, она творит мир «глотателей пустот», по слову Марины Цветаевой, и производителей их, невиданную индустрию пустоты, скуки и пошлости, исходящих из человеческого «я» и устанавливающих свою диктатуру. Это и есть та диктатура, от которой отчаявшиеся фундаменталисты, выступающие от имени всех религий или обходясь без них, хотят оградить себя этническими чистками, камикадзами, чучелами антихристов или хотя бы раззолоченными образами минувших эпох.

Глобализацию очень легко проклинать, но ее никак нельзя отменить. Любые проклятия, адресованные ей, тотчас растворяются в ее информационных водоворотах, только добавляя к ним

немного уксуса или терпкости. Любые заслоны, которые будут воздвигаться против нее, рано или поздно рассыпятся либо тихо, сами собой, либо с шумом и свистом. Когда-то английские рабочие ломали станки, в которых видели конкурентов, ныне кто-то вирусами покушается на Интернет, но ни ломами, ни вирусами той самой «птицы-тройки», несущейся в неведомое и закусившей удила, не остановишь, и если удержишь, то лишь на минуту. Конечно, «антиглобализационный синдром» понятен и по-своему даже неизбежен, и, вероятно, именно он в обозримое время станет источником назревающего «конфликта цивилизаций». Под этим конфликтом обычно подразумевается возможность столкновения между Западом и исламом, но, по сути, конфликт этот глубже и шире, ибо он вспыхивает всякий раз в виде защитной реакции со стороны той культуры или ментальности, которая захочет спрятаться поглубже в свою идеологическую раковину, против ревущего прибой времени, «отпущенного на свободу», который рано или поздно эту раковину разобьет.

«Запад» считается рассадником этой инфекции, от которой иногда пытаются лечиться радикальными средствами: посулами загробного воздаяния или даже кроваво-истерическими попытками упредить воздаяние здесь, на земле. И то, и другое, разумеется, только укрепляет его, ибо повышает цену тех информационных продуктов, в производстве и продаже которых он лидирует на мировом рынке. «Запад» всего лишь предлагает нам те модели мышления и общения, рынок для которых образуем все мы, и коль скоро мы приобретаем его стандарты (музыки, рекламы, жаргона, поведения и т.п.), стало быть, «Запад» — это уже какая-то неотъемлемая часть нас самих и, как говорится, «на зеркало неча пенять»...

Я пишу этот термин в кавычках, дабы не повторять давней и постоянно воспроизводимой ошибки славянофилов и «византистов», сделавших Запад — территорию, культуру, исповедания, политические институты, нравы и логику — «орудием мирового зла». Сегодня реальный, а не символический Запад стал первой жертвой разносимой им информационной колонизации, которая грозит традициям, его памяти о себе, тому, что можно назвать его духом. «Но нет Востока, и Запада нет, что племя, родина, род...» (Д. Р. Киплинг) перед лицом глобализации, которая историю человечества соединяет в общей для всех судьбе и семье? Глобализация, если не вполне законное, то давно вынашиваемое дитя человеческой свободы, которая силой вещей становится теперь «страной миссии», и, по собственной или объек-

тивной исторической воле, не бывающей, как мы знаем, без воли Господней, и мы оказались в этой стране. Во всех высоких и низких своих обличьях человеческая свобода, уже не говоря о ее богословском смысле, есть та данность, которую мы не можем списать за ненужность, загнать в угол своими облавами или законами о несвободе совести, ни тем более угрозами припечатать ее обличительным словом или обидеться на нее всерьез. Сего джинна никакими посулами не заставим мы вернуться домой в бутылку, не прикажем ему, как приказывалось в одном памятном фильме пятнадцатилетней давности: «Не смей всходить на государственную пристань».

Зазеркалье

Все когда-то хорошо охраняемые пристани, заповедные уголки, «небурные пристанища», идейные карантины и строгие резервации размываются и, по всей вероятности, будут размываться и впредь броуновским движением информационных стихий, впрочем, чаще всего управляемых чьими-то интересами. Однако и в этих стихиях по-своему отражается все многообразие человеческого опыта, социального, исторического, как и религиозного, и смешение их образует ту картину современного мира, из которого складывается его преходящий и вместе с тем устойчивый облик.

Этот облик — если попытаться описать его в философских категориях — обнаруживает себя в том, что человек как вид и хозяин земли вновь творит окружающий его мир как свою «волю и представление», он воспроизводит себя в тысячах отражений, он познает себя в своих продуктах, отпечатках, оттисках, следах. Средства массовой коммуникации уже несут в себе свое содержание, т.е. не что иное как невиданное размножение некой массы, имеющей коллективный образ с определенным запасом слов, набором реакций и эмоционально-мировоззренческим минимумом. Это некое уплотненное *это* мироздания, страна зазеркалья, в которой бесконечно преломляется одно и то же отражение, и оно, в свою очередь, становится «порождающей моделью» для того, кто вступает в него и растворяется в нем. Размножая себя в своих списках, человек закрывает собой горизонт, зеркало создает оригинал, отражение наполняет собой существо из плоти и крови, и оно живет тем, что получает извне, мыслит и действует по его схеме. Так возникает отождествление

человека с создаваемой им картиной мира, которая делается его клеткой или скорлупой, и уход в нее, отождествление с ней, по пронизательному определению отца Павла Флоренского, составляет суть греха.

«Грех — в нежелании выйти из состояния само-тождества, из тождества “Я=Я”, или, точнее, “Я”! Утверждение себя, как себя, *без* своего отношения к *другому*, — т.е. к Богу и ко всей твари — самоупор вне выхождения из себя и есть коренной грех или корень всех грехов. Все частные грехи — лишь видоизменения, лишь *проявления* самоупорства самости. Иными словами, грех есть та сила охранения себя, как себя, которая делает личность “*само-истуканом*”, идолом себя, “объясняет” Я чрез Я же, а не чрез Бога, обосновывает Я на Я же, а не на Боге. Грех есть то коренное стремление Я, которое утверждается в своей особенности, в своем отъединении и делает из себя единственную точку реальности» («Столп и утверждение Истины». М., 1914. С. 177—178).

Это описание удивительным образом соответствует как уединенному, отгороженному от других «я», так и «я» собирательному, символическому, т.е. «я» некой идеологической массы или «я» «одномерного человека» общества потребления (выражение Г. Маркузе), «я», сплетенному из множества отражений, т.е. «я» виртуальному и уже более не существующему во плоти, но лишь в качестве суммы сигналов, знаков, определенным образом организованной информации.

Все знают, что человек в массе не совсем тот, каким он бывает наедине с собой; точно так же человек, сформированный точечными сигналами, извергаемыми средствами коммуникации, теряя себя, делается отчасти их орудием, отражением, средством. И как средство он обладает самодостаточностью. Может быть, излишне прямолинейно связывать это свойство с понятием греха, поскольку всякий грех проявляет себя вовне («делом, словом и помышлением»), однако эта глобализация самозамкнутого в своих отражениях и безликого «я» становится предпосылкой для потери души, т.е., согласно Флоренскому, основным признаком греховности.

Однако проблема здесь не в диагнозе, достаточно очевидном, но в лечении, в экзорцизме. Мы пытаемся избавиться от продуктов глобализации анафемами и прещениями, как от какой-то невиданной ереси, мы хотим «отчитать» век, в котором живем, как отчитывают бесноватых, забывая о том, что и век, распявший Христа, век, гнавший апостолов и отцов, был также по-своему

«одержимым», однако он остался в нашей памяти именно апостольским веком, «ибо изыде по всей земли вещание их». Глобализация есть глава в истории человека, которая не может быть понята и завершена без «апостольского вещания», без того видения человека, которое несет в себе Православие.

Экскурс: Православие на Западе

Ибо и Православие сегодня также неотъемлемо от нынешнего облика «мира сего», ибо и оно, по своей ли воле или вопреки ей, также вовлечено в коммуникативные, всюду проникающие потоки. Оно почти насильно вытащено на сцену истории, и если отдельным благочестивым душам, общинам, монастырям еще удастся спрятаться под каким-нибудь панцирем или скрыться в пустыне, то это никак невозможно народам и исповеданиям. К тому же оно давно перешагнуло границы своих «канонических территорий» и растеклось по планете вместе с перемещением народов и передвижением информационных масс.

Полтора века назад, когда А. С. Хомяков столь горячо полемизировал с западными конфессиями, Восточную Церковь на Западе можно было найти разве что в немногих часовнях при российских посольствах. На закате XIX века начинается строительство великолепных храмов — в Париже, Ницце, Женеве, Копенгагене, Флоренции, Лондоне, Санремо и т.д., предназначенных в основном для состоятельных русских путешественников. Приходит XX век, а с ним и изгнание греков из Малой Азии, а с ним и миллионы русских беженцев оказываются в Европе — и вот так из горя, веры и ностальгии православное присутствие на Западе многократно возрастает, а с ним и количество храмов, правда, далеко уже не столь великолепных. Рост их продолжается и после войны, прибывают новые волны «перемещенных лиц» из Советского Союза, и вскоре к ним добавляются румыны, болгары, сербы. К концу века падает Берлинская стена, на Востоке открываются границы, и хотя они укрепляются на Западе, все же они не могут остановить мощного наплыва беженцев. Кто-то прибывает в каютах первого класса, но большинство, оставшееся за бортом экономической перестройки и перетряски, — то есть сотни тысяч, если уже не миллионы людей (украинцев, русских, молдаван) — просачивается на Запад всеми правдами и неправдами. Они пускают корни, выписывают семьи с родины или обзаводятся семьей уже здесь, и вот рано или поздно, поте-

ряв почву под ногами, но как будто ощутив присутствие неба над головой, они переступают порог наших молитвенных домов. Правда, соборов уже больше не строят, даже и убогих, чаще всего нас пускают к себе местные инославные, симпатизирующие Православию, у которых, впрочем, в Европе переизбыток своих храмов еще со Средних веков. Однако при всей бездомности и неустроенности нынешней эмиграции по праздникам и даже рядовым воскресеньям наши церкви бывают почти также полны, как 80 лет назад, после первого русского изгнания.

Однако дело уже не в одних только беженцах: возникает и укореняется на Западе новое Православие, коего не было никогда раньше; так, в Соединенных Штатах живет уже семь или восемь миллионов наших единоверцев, и число их быстро растет, причем не за счет эмигрантов, а за счет новообращенных американцев. Уже возникло и встало на ноги Православие французское, английское и немецкое, в 90-е годы оно распространяется в Италии (большинство священников Московской Патриархии — итальянцы, общее же количество всех православных приходов за последние 10 лет увеличилось в 3 раза, правда, более всего благодаря румынам); приходилось мне слышать и о неожиданном росте православных общин не только в Европе, но и в Азии и Африке. Правду сказать, этому росту препятствует чрепослосица юрисдикций, едва ли понятных в странах с католическими традициями, иногда весьма причудливых, когда, например, обратившиеся в Православие природные португальцы и сардинцы оказываются под омофором Польской Православной Церкви и поминают митрополита Варшавского, когда Антиохийская Церковь окормляет канадцев и т.п. И все же, уподобляя нашу веру «небу на земле», следует помнить, что никакая земля уже не служит навеки данным уделом того или иного этноса, что языковые и национальные перегородки все более стираются в православной экумене из-за зыбкости или стертости нынешних границ или, если угодно, из-за все более осязаемой «жажды подлинного бытия» (Николай Арсеньев), знакомой не только крещеным в Православие народам. Не надо быть пророком, чтобы предсказать, что через два или три десятилетия на Западе, да и в мире в целом, не останется ни одного значительного города, где не будет зримого православного присутствия.

Христос, сказавший: «Идите, научите все народы» (Мф. 28:19), обращался не только к апостолам, но и ко всем преемникам их, вплоть до нашего поколения, как и к тем, кто придет за нами, и, судя по этим словам, уж никак врагом глобализации не был.

Правда, у пародийного этого термина есть другое имя, изначальное, ибо то, что обращено ко всем народам, можно назвать и по-христиански: вселенскость. Сегодняшняя «глобализация» Православия (разумеется, я пишу этот термин в кавычках) несет в себе и духовный стимул, и смысл, который заключается, на мой взгляд, в новом открытии им своей кафоличности или, в переводе на наш язык, в обретении соборности, причем, соборности не только вероучительной, вертикальной, но и планетарной, горизонтальной, межчеловеческой. Соборность перед лицом глобализации должна прежде всего собрать своих чад, «как птица собирает птенцов своих под крылья» (Мф. 23:37) и вьет для всех для них гнездо. Было бы наивно предлагать, что мол, хорошо бы всем православным, мигом «распри позабыв, в великую семью объединиться», нет, начало единства нужно найти сначала в самих корнях нашей веры, в ее свойстве быть кафолической, всемирной, в ее способности откликаться на боль или поиск окружающего нас мира, в ее наследии, в котором длится, не иссякая, апостольский век.

Ибо третье тысячелетие, приоткрывшееся перед нами, возвращает неожиданную актуальность первому, которое возрождается во всяком открытии ошеломляющей новизны, глубины, парадоксальности, даже «скандальности» христианской веры. И это возрождение будет становиться все более ощутимым по мере того, как «век сей», «мир сей» в своей ментальности и привычках будет все дальше уходить от веры. Путь Православия в эпоху глобализации может быть подобен тому, по которому в недалекие времена мы прошли при коммунизме: насильственное превращение мира в духовную пустыню пробуждает жажду в глубинах человеческого существа, и эта жажда по каким-то оставленным ориентирам, знакам, следам, но часто и вслепую, наощупь, находит источник воды живой. «И все пили одно и то же духовное питье, — говорит апостол, — ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор. 10:4). И следы, ведущие к этому камню, бывают в пустыне заметнее и глубже, чем в ином буйно разросшемся саду.

Разумеется, неизменным ориентиром Православия остается его постоянная обращенность к апостольскому и святоотеческому наследию, тому наследию, которое «в сердце, по духу, а не по букве» (Рим. 2:29), к тому канону, который пишется «не чернилами, но Духом Бога Живаго» (2 Кор. 3:3). Апостольская заповедь «хранить себя неоскверненным от мира» (Иак. 1:27) всегда умела соединять себя с проповедью, миссией, диалогом. «В сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить пред Тобою», —

говорит псалом (118:11), но из того же сердца то же Слово «износилось» в мир, просвещало им вселенную, покоряло им как буйство плоти, так и эту смесь недоверия разума с суевением души, которое живет во всяком язычестве и в те времена, и в эти. И этот чужой, дальний, часто враждебный мир, от которого следовало хранить себя, покоряясь Слову, также входил во «внутреннюю клеть» апостолов и преображался в ней. Для них не было границ для Благой Вести, не только географических, но и душевных, интеллектуальных, духовных. Вспомним апостола Павла в ареопаге: «Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны» (Деян. 17:22), — говорит он, вовсе не желая похвалить многобожие, ибо афиняне статуями многих богов хотели скорее оградить себя от Бога Живаго, чем поклониться Ему, но ради того, чтобы найти ту точку отсчета, откуда можно было бы начать разговор всерьез и выйти к благовестию и «изнесению Слова»: «Сего-то, Которого вы, не зная чтите, я проповедую вам» (17:23).

Свобода как страна миссии

И сегодняшние «афиняне», не более набожные, чем те древние, повсюду наставили свои святыни и жертвенники, посвященные, правда, не древним богам, но «ценностям современного мира», играющим однако отчасти ту же роль. Эта роль двойственна: с одной стороны, эти ценности легко каменеют, незаметно превращаются в идолов и требуют человеческих жертв (таков секулярный гуманизм, «права человека» в качестве идеологии, культ справедливости и т.п.), с другой, они часто служат «тусклым стеклом», за которым мелькает лик «Сего Неведомого» и не только мелькает, но и притягивает к себе ту духовную, живущую во всяком человеке энергию, которая предназначена Ему одному. Конечно, многобожие, пусть даже под видом ценностей, есть признак обезбоживания мира, распыления его духа, но вместе с тем и доказательство от противного той неубываемой религиозной потенции, которая всегда ждет своего пробуждения и обращения.

Когда мы говорим, что свободу следует открыть сегодня как «страну миссии», мы имеем в виду прежде всего внутреннее освобождение человека от тех идолов и божков, которые он творит в себе самом. Может быть, главный урок нашей эпохи состоит в том, что человек, целиком отпущенный на свободу, добившийся права «по своей глупой воле пожить», неизбежно

порабощает себя как через идеологии, которые он создает, так и через знания и ремесла, которые он осваивает. Сегодня мы живем в эпоху стремительно растущего познания, когда человек, в облике индивида, массы, государства, финансовой группы, корпорации ученых и т.п. все больше овладевает «властью ключей» над собственной жизнью, над историей, над содержанием своей души и т.п., причем эта власть осуществляется незаметно и с полного его согласия. Радикальное обезбоживание мира, «чему мы все свидетели», его рассудочное дробление, направленное на овладение каждым из его фрагментов (природы, почвы, человеческого зародыша, живой клетки, глубинной психологии и т.п.), жесткой рационализации их с целью подчинения коллективной, частной или «научной» воле, управления и манипулирования ими, приводит к кризису самого человека, который оказывается беззащитен перед лицом собственных изобретений, проектов, расчетов и фабрикаций. Он незаметно для себя оказывается жертвой своей свободы и той власти над миром, которую он приобретает.

Ибо чем в конечном счете является «глобализация»? Это создание человеком своей собственной среды обитания, когда он проецирует себя на все видимые горизонты, или плетение той информационной сети, которую он набрасывает на весь мир и куда неизбежно попадает сам. Это, если угодно, «очеловечивание» мира, но поскольку тот человек, который заполняет собой мир, остается «ветхим Адамом», то «очеловечивание» означает одновременно и «расчеловечивание», ибо человек, расширяясь и покоряя вселенную, овладевая секретами жизни, психики, материи, становится врагом своей человечности, вернее сказать, того божественного начала, которое он носит в себе.

Урок сегодняшней глобализации, как и провал двух предыдущих ее идеократических проектов, говорит нам о том, что человеком можно управлять гораздо эффективнее и проще с полного его согласия, при активном его участии и безо всякого внешнего над ним насилия, что его легче держать за той изгородью, где прутьев не видно и за которую он норовит загнать себя сам. Все, что заталкивается в утробу человека путем принуждения, в котором он отдает себе отчет, в конце концов тем же путем извергается из его утробы, и как это происходит, мы знаем по собственному опыту. Сегодняшний способ управления им куда эффективней, он осуществляется с помощью информации, которую он сам для себя выбирает.

Корень слова «информация» — форма, которая сверху налагается на наше существо и бытие и формирует их по своему

образу и подобию. Она может поработать, но может и освободить, пробуждать, очищать дорогу. Ведь недаром мы веруем, что в центре и глубине духа человеческого живет Господь как Слово, зачавшее наше существование, как закон, написанный в сердце, как свет, просветивший его изначала, как тайна всякой души, которая, по слову апостола Павла, «есть Христос в вас, упование славы» (Кол. 1:27), тайна, которая, собственно, и делает нас людьми. Сегодня, в отличие от Запада, все более настойчиво подчеркивающего человеческую сторону Воплощения и тем самым важность этики и межчеловеческих отношений, Восток с его упором на божественную тайну человеческого, выделяет прежде всего глубину и драму отношений человека с Богом. Христос «образуется» или «формируется внутри нас», как говорит Послание к Галатам (4:19), однако этот «образ» уже задан нам, как и задан он всему миру, ибо «все чрез Него (Слово) начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3).

И потому молитва и литургия служат пробуждению в нас Слова, внесению его в мир, освящению его, выявлению в нем литургической и евхаристической его основы. Эта вечная основа нашей веры, остающаяся неизменной, хотя при взаимодействии с миром способы ее выражения могут меняться вместе с историей. Время, в которое мы погружены, старается загасить ту искру божественного присутствия, которая тлеет в нас, но оно же своими ветрами и сквозняками иногда заставляет ее разгораться все ярче. «О том, что было от начала... о Слове жизни» (1 Ин. 1:1), мы можем и не знать, пока собственная наша жизнь не окажется в плену зазеркалья нашего «я», не встанет перед судом нашей личной или коллективной человеческой свободы, из недр которой только и рождается это Слово и властно обращает нас к себе. То, что мы сегодня видим в мире с его глобализацией и обезбоживанием, может быть услышано и воспринято как попущение Божие, но разве за этим попущением не слышится зов, раздающийся из самой нашей свободы и звучащий как мольба, зов, исходящий из евхаристической тайны творения, из самой литургической природы человека, за которого «Сам Дух ходатайствует... воздыханиями неизреченными» (Рим. 8:26). И кому как не Православию, обладающему этим древним, совершенным и сокровенным знанием о человеке, не услышать ходатайства Духа там, где наш человеческий слух различает лишь суету, гордыню и угрозу, исходящую от «великой блудницы», воцарившейся над землею?

Православие жило веками под дланью самодержавно-богослюбивой, которая бывала и благосклонной, и тяжелой, за-

тем под каменной десницей самодурно-богоборческой, знавало времена изобилия и времена скудости, покорствовало начальству и властям, но никогда еще не жило в мире грез, повернувшись спиной к своему времени и лицом к иному, несбыточному. Никогда оно не строило свою философию жизни из вздохов по скончавшимся временам, из «поминок по Эдему, в котором вас не было» (М. Цветаева). От грез, апокалиптических ли, политических, из поминок и вздохов, рождались только расколы, какими бы ортодоксально возвышенными ни были их побуждения. Ныне эпоха «жизни под» миновала, трудно сказать, безвозвратно или нет, но никакой новой десницы, готовой вести за собой или начать топить корабль церковный, пока на горизонте не видно. И потому делом поистине апостольским было бы сегодня освоение азбуки свободы, православной «этики свободы», способной предложить ориентиры не только к устройению своей «внутренней клетки», но и различению Духа Божия, веющего, где хочет, даже и во всей «цветущей сложности» окружающей нас жизни. Собственно, быть христианином сегодня означает также и быть участником истории, способной только топить нас, заносить в водовороты или затирать валунами, она, пусть в ничтожно малой мере, управляется нашим выбором, нашим присутствием в ней.

«Хороший гражданин выражает свой выбор у избирательной урны голосом тайным и святым...», — говорил святой Нектарий Эгинский, скончавшийся в 1920 году. «Не возлагайте доверия своего на “князей, сынов человеческих, в них же нет спасения...” Предпочитайте людей добродетельных, надежных в жизни и в деле, строгих в слове, осмотрительных в поступках...» (Оливье Клеман. Беседы с патриархом Афинагором. Брюссель, 1993. С. 68—69). Здесь удивителен не совет, но интуиция святости в том, что мы привыкли считать занятием сугубо суетным и уж никак не спасительным. Спасительно лишь смирение перед волей внешней и безропотное несение скорбей, и чем оно мучительней, тем как бы и лучше. Но не огустели ли в этом богословии все несчетные, видимые и невидимые миру слезы, пролитые за многовековую российскую историю? И не пора ли нам — не утверждаю, но лишь смиренно спрашиваю — начать искать какую-то неторную тропу от «богословия слез и терпения» к «богословию решений, которые мы берем на себя»? Ибо если можно спастись только скорбями, то неужели нельзя найти спасение и в радостном подвиге действия? «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога» (Рим. 13:1), но коль скоро эта душа призывается ныне — и не

без воли Божией — к усиленному участию в устроении власти, разве не должна она приступать к этому в покорности свободе как власти над самим собой, в «послушании» ответственности, в выявлении благодатных и в отсечении греховных корней своей свободы, в осуществлении ее как поистине церковного акта?

Приношение миру

Да, свобода может вести к добровольному самозамыканию человека и к потере души, но и за всякой потерей можно слышать «Из глубины воззвах...». От дней Псалмопевца этот зов из глубины по милости Божией становился возгласом освобождения из плена внутреннего, чем бы этот плен не был. Мы не можем разорвать и растоптать сплетенную нами сеть, но можем поставить ее себе на службу, заставить ее «ловить человеков». Ныне православная мысль, как только поворачивается она к веку сему, чаще всего становится в позу возмущенной и «воплощенной укоризны» (Степан Трофимович из «Бесов») в диапазоне от нотаций до анафем. Укорительная эта поза стала уже нам столь привычной, и мы в ней по-своему так удобно «обустроились», что, кажется, собираемся пересидеть так всю историю, оставшуюся до Страшного Суда. Однако похвалят ли нас на том Суде за такое вот «обличительное сидение»? Попробуем спросить себя честно и трезвенно: многих ли сегодня эта гневная укоризна способна обратить или испугать? Мы можем без конца пытаться судорожно сбросить с себя эту сеть, брошенную на мир, но есть у нас и другой выход: повернуться к ней лицом, принять вызов глобализации, которая в падшем пародийном виде все же несет в себе какое-то искаженное свидетельство и напоминание о глубинном, онтологическом единстве человеческой семьи, призванной к тому, чтобы собраться и соединиться во Христе. Коль скоро ничто в мире не совершается без воли Божией и любящим Его «все содействует ко благу», можем ли мы быть так упрямо слепы к благодатным росткам сегодняшней, а не когда-то прошедшей истории, и не должны ли мы найти Христа также и в ней? Стоит только воззвать к Нему — но не из какой-то высоченной башни строгого богословия или безукоризненной праведности, а из подвала ее, из плена, из самой сети, и сеть раскроется, и на дне ее, за грудой мусора мы увидим то, что и не надеемся увидеть.

Так, беспамятство, которым чревата глобализация, по-своему вызывает к Памяти, не только к преемственности, связующей прошлое с настоящим в социальной жизни или культуре и ручающейся за непрерывность развития человеческого общества, но и к той Памяти, которая начинается с творения и простирается к жизни будущего века, ибо наша вера делает нас причастными и тому и другому. В этой Памяти веры произносится Слово и раздается голос Духа Святого, мы возвращаемся в ней к следам Божиим в человечестве, в ней оживают деяния святых, ибо эта память становится богослужением, проскомидией, совершающейся почти в безмолвии, но собирающей воедино всю человеческую семью.

Так все то поистине необъятное знание о Боге и сердце человека, созданное в святоотеческую эпоху и основательно уже подзабытое христианским миром, не остается ли и сегодня — прошу прощения у православного читателя, что опять цитирую Сартра, — «непревзойденным горизонтом нашего времени»? Разве оно существует для чтения ученых докладов для ученых голов? Разве не следует открыть его миру, в котором мы живем, движемся и существуем, соединить его с нашими знаниями, сделать его поистине живым и включить в кровеносные сосуды нашей жизни? Библейское и святоотеческие наследия обновляются неожиданно как икона, но для того, чтобы видеть эту икону по-новому, нужно уметь настроить на нее и наше зрение. И не такое ли знание о человеке должно послужить основой обновленной концепции самих прав его — права любить Бога всем сердцем и помышлением, ходить в законе Его и быть свободным?

Так свобода, которую мы получили, раздерганная, мечущаяся, ищущая переступить все мыслимые запреты, всегда несет в себе смутное воспоминание о подлинной свободе, данной нам ради встречи с Богом и соработничества с Ним, той свободе, которая, по определению святителя Григория Нисского, начинается с господства человека над самим собой.

Так напор рекламы, навязчивый культ почти обоготворенной плоти, культ, основанный при этом на некой тотальной стандартизации человеческого тела, когда женские лица служат как бы дополнением к ногам и плечам, когда всякое лицо растворяется в массе и толпе, рождается тоска по иконе, иконе не только как предмету, который можно изготовить или купить, но как откровению подлинного человеческого лика, как тайне присутствия Сына Божия, пожелавшего воплотиться, чтобы каждого из нас сделать началом Своей новой теофании.

Так болезнь одиночества, поражающая всякое общество, ставшее лишь скоплением индивидов, связанных какими-то интересами, «ходатайствует» об исцелении не только в простой человеческой солидарности, но солидарности в Боге, в соборности разделенной тайны, в космической литургии единства человеческого рода.

Так отвержение смерти, столь характерное для современной ментальности, иногда отзывается поиском смысла смерти как последней встречи с Богом на земле, как прохождения через Крест, предваряющий Воскресение.

Так любая человеческая общность, спаянная идеологией, насилием, круговой порукой, экономической выгодой, рано или поздно неизбежно разваливающаяся, напоминает нам о неисполненном долге единства, но единства в святости, о святости общения в Боге, Который есть любовь.

Так общество, ставшее ареной постоянной и все нарастающей, все расширяющейся «драмы коммуникации», превращая своих членов в монады, замкнутые друг для друга, взывает из самой этой закрытости к общению в Боге, к общению как причастию человека человеку, людей — Духу.

Наконец раздробленность творения, все бессильные, но и разрушительные попытки овладеть им по кускам, как и сама власть над ним, которую Господь как будто отдает в наши руки (подобно тому, как Он Сам предал Себя за жизнь мира), словно вырываясь из наших рук, затем становится уже властью над нами. Но и сама эта власть властно возвращает нас к той «модели» обращения с миром, которая называется «приношением» миру. Всякий раз, когда мы произносим: «Твоя от Твоих, Тебе приносяще, о всех и за вся», — мы свидетельствуем о даре единства, которое, невидимо сохраняясь в человеческой семье, ищет созреть в нас и стать видимым — во Христе.

Так память о творении, заключенная в самой нашей вере, должна научить нас когда-нибудь и должному обращению с тварью, ожидающей «откровения сынов Божиих» (Рим. 8:19). Без такого откровения, которое Господь посылает нам через все созданное Им (воздух, свет, звезды, воды и «всякое дыхание»), дабы мы могли возвестить его всей твари, мы замутим окончательно «чистую реку воды жизни» (Откр. 22:1) и заблудимся на планете, погасим свет, отравим землю, выпьем воздух ее и задохнемся.

Если мы научимся читать эти «ходатайства Духа», все, что остается неизреченным за всеми «современными проблемами», нравственными, социальными, экологическими, мы сумеем разгадать в глубине их тот особый язык Духа и Слова, которое

пытается пробиться к нам и своим зовом, и своим молчанием. «Кто приобрел слово Иисусово, может слышать и Его молчание», — говорит священномученик Игнатий Антиохийский, ибо молчание, как во времена Игнатия, так и сегодня, стоит за гвалтом истории и обращает к себе наш слух. Слово не только учит и наставляет, но и ведет нас «доказательствами от противного». И сегодняшнее его молчание сквозь шум и чад века сего взывает к нашему слову, нашей вере, нашему отклику. У Николая Кавасилы мы находим образ, к которому часто возвращался православный богослов Павел Евдокимов: Бог не насилует нашей свободы, не смеет вмешиваться в нее, но становится у дверей своего творения и у дверей нашего сердца как «проситель любви». «Он нисходит и разыскивает... того, кого полюбил», — говорит Кавасила, и Его любовь раскрывается не только в каждом из нас, но и в нашей вере, в нашей Церкви.

Вот молодая пара приносит в храм крестить ребенка и терпеливо ждет, пока совершается что-то древнее, красивое, не совсем понятное, что для них ассоциируется со словом «Церковь». «Отрекся ли еси сатаны?» — спрашивает священник крестного, держащего на руках младенца, — «Говорите, — отрекохся». «Сочетался ли еси Христу?» — «Говорите: сочетался». Таинство заканчивается, начинается жизнь, и этой древней красоте уже не находится в ней места, жизнь, в которой — назовем вещи своими именами — нет ни Церкви, ни продления, ни ощущения таинства. Еще одна православная душа, отрекшись от сатаны, сочеталась со Христом, но при этом она может никогда о том и не узнать, пока однажды не принесет своего ребенка в храм «покрестить», куда потом, может быть, не явится до самого своего отпевания. И это и есть «сочетание со Христом»? И это и есть пребывание в Церкви?

Задавая сей бесполезный и риторический вопрос, я знаю, что задаю его не один. Это в каком смысле вопрос всей Церкви, для которой сочетание со Христом есть таинство всего человеческого существования. Сам Христос есть глубинное, изначальное таинство человека, и оно совершается в тайне Церкви. Тайна ее раскрывается не только тогда, когда младенца опускают в купель, но и тогда, когда его отпускают в плавание по современному миру, наставляют разуму, приводят в школу, рожают, зачинают, вместе с Богом дают жизнь. Церковь создана для того, чтобы сочетать нас Христу в каждое мгновение этой жизни, только у нас не всегда хватает слов, сноровки, смелости и ума, чтобы все

это не только сказать, но и уметь показать миру, облечь в образ, созданный красками мира, в котором мы сегодня живем.

То, чего в наши дни подспудно ищет душа современного мира, опутанная сетью своих коммуникаций, теряющая себя в своих отражениях: обретения памяти, смысла человеческого лица, видения мира как совершающегося таинства, ощущения литургического единства творения, — где еще все это сохранилось и притаилось, как не в Восточной Церкви? Церкви (то есть нам сегодняшним и завтрашним вам) стоит лишь совершить устойчивое, волевое усилие, чтобы вынести все это из своих тайников и сделать своей новой апостольской вестью. И не к нам ли сегодня, как и во времена евангельские, обращены слова Господа Иисуса: *«Никто зажегши свечу, не ставит ее в сокровенном месте, ни под сосудом, но на подсвечнике, чтобы входящие видели свет»* (Лк. 11:33).

А. И. ОСИПОВ

СВЯТОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Бог и человек

Факт изначальности и всеобщности религии в истории человечества свидетельствует не просто о теоретической удовлетворительности идеи Бога как безусловного Источника всякой жизни и всякого блага, но и о глубоком соответствии религии природе человека, о всесторонней ее оправданности в историческом, социальном и индивидуальном опыте.

Сущность религии обычно, и справедливо, усматривается в особом единении человека с Богом, духа человеческого с Духом Божиим. При этом каждая религия указывает свой путь и свои средства к достижению этой цели. Однако всегда остается неизблемым постулат общерелигиозного сознания о необходимости духовного единства человека с Богом для достижения вечной жизни. Эта идея красной нитью проходит через все религии мира, воплощаясь в мифах, сказаниях, догматах и подчеркивая в разных планах и с разных сторон безусловную значимость и первичность *духовного начала* в жизни человека, в обретении им ее смысла.

Бог, лишь отчасти открыв Себя в Ветхом Завете, явился в предельно доступной человеку полноте в Боге Слове воплощенном, и возможность единения с Ним стала особенно явственной и ощутимой благодаря созданной Им Церкви. Церковь есть *единство в Духе Святом* всех разумных творений, следующих воле Божией и таким образом входящих в Богочеловеческий Организм Христов — «Тело Его» (Еф. 1:23). Поэтому Церковь есть общество святых. Однако членство в ней обусловлено не простым фактом принятия верующим Крещения, Евхаристии и других таинств, но и особой причастностью Духу Святому. Так

что бесспорный по всем внешним показателям член Церкви может и не быть в ней, если он не удовлетворяет данному критерию. Эта мысль, на первый взгляд, может показаться странной: разве в таинствах христианин не приобщился Духу Святому? А если да, то о какой еще причастности Ему может идти речь? Этот вопрос имеет принципиальное значение для понимания святости в Православии.

Ступени жизни

Если ветхая (Еф. 4:22) природа наследовалась потомками Адама в естественном порядке, то рождение от Второго Адама (1 Кор. 15:47) и приобщение Духу Святому происходит через сознательно-волевой процесс личной активности, имеющий две принципиально различные ступени.

Первая, когда уверовавший духовно рождается в таинстве Крещения, получая семя (Мф. 13:3—23) Нового Адама и тем самым становясь членом Его Тела — Церкви. Преподобный Симеон Новый Богослов говорит: «...уверовавший в Сына Божия... кается... в прежних грехах своих и очищается от них в таинстве Крещения. Тогда Бог Слово входит в крещенного, как в утробу Приснодевы, и пребывает в нем как семя»¹. Но Крещением человек не превращается «автоматически» из «ветхого человека» (Еф. 4:22) в «нового» (Еф. 4:24). Очищаясь от всех грехов своих и уподобляясь тем первозданному Адаму, верующий в Крещении, тем не менее, сохраняет, по выражению преподобного Максима Исповедника, *страстность, тленность и смертность*², унаследованные им от согрешивших прародителей, в нем остается удобопреклонность к греху.

Поэтому та святость, к которой человек призван, таинством Крещения еще не достигается. Этим таинством полагается лишь ее начало, а не свершение, человеку дается лишь семя, но не само древо, приносящее плоды Духа Святого.

Второй ступенью является та правильная (праведная) духовная жизнь, благодаря которой верующий возрастает в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова (Еф. 4:13) и становится способным к принятию особого освящения Духом Святым. Ибо семя Крещения у христиан «лукавых и ленивых» (Мф. 25:26) так и остается не проросшим и потому бесплодным (Ин. 12:24), но попадая на добрую землю, дает всходы и приносит соответствующий плод. Этот плод (а не семя) и означает

искомое приобщение Духу Святому — святость. Притча о «закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мф. 13:33), наглядно выражает характер этого таинственного изменения человека и его приобщения Духу Святому в Церкви и действительное значение в этом процессе таинств. Как закваска, положенная в тесто, оказывает свое действие постепенно и при вполне определенных условиях, так и «закваска» Крещения «переквашивает» плотского человека в духовного (1 Кор. 3:1—3), в «новое тесто» (1 Кор. 5:7) не моментально, не магически, но во времени, при соответствующем духовно-нравственном его изменении, указанном в Евангелии. Таким образом, от христианина, получившего талант оправдания даром (Рим. 3:24), зависит погубить его в земле своего сердца (Мф. 25:18) или умножить.

Последнее и означает особое приобщение Духу Святому крещеного. И это один из важнейших принципов православного понимания духовной жизни, христианского совершенства, святости. Просто и кратко он был выражен преподобным Симеоном Новым Богословом: «Все старания и весь подвиг его (христианина. — А. О.) должен быть обращен на то, чтобы стяжать Духа Святого, ибо в этом и состоит духовный закон и благобытие»³. О том же говорил в одной из бесед и преподобный Серафим Саровский: «Цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Божия, и это цель жизни всякого христианина, живущего духовно»⁴.

Итак, оказывается, верующему, получившему в таинствах полноту даров Духа Святого, требуется еще особое Его «стяжание», которое и есть святость.

Писание и Церковь

Существует, на первый взгляд, как бы некое разногласие между понятием святости в Священном Писании, особенно Нового Завета, и традицией Церкви. Апостол Павел, например, называет святыми всех христиан, хотя по своему нравственному уровню среди них были и люди далекие от святости (ср.: 1 Кор. 6:1—2). Напротив, с самого начала существования Церкви и во все последующие времена святыми ею преимущественно именуются христиане, отличающиеся особой духовной чистотой и ревностью христианской жизни, подвигом молитвы и любви, мученичеством за Христа и т.д.

Однако оба эти подхода означают не различие в понимании святости, но лишь оценку одного и того же явления на разных

уровнях. *Новозаветное* употребление термина исходит из того, какими *призваны* быть верующие, давшие «обещание Богу доброй совести» (1 Пет. 3:21) и получившие дар благодати Крещения, хотя в настоящий момент и являющиеся еще плотскими, то есть грешными и несовершенными. *Церковная* же традиция логически завершает новозаветное понимание, увенчивая ореолом славы тех христиан, которые своей праведной жизнью осуществили это призвание. То есть обе эти традиции говорят об одном и том же — об особой причастности христианина Духу Божию, и обуславливают саму возможность такой причастности степенью ревности верующего в духовной жизни. «Не всякий, говорящий Мне: Господи! Господи! войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного... отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф. 7:21—27). «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12).

По призванности к иной, новой жизни во Христе апостол именует всех христиан святыми, и этим наименованием подчеркивает открывшуюся для всех верующих возможность стать новым творением (Гал. 6:15). Ставших *иными* по отношению к миру, стяжавших Духа Святого и явивших Его силу в нашем мире Церковь с самого начала своего существования называет святыми.

Святость

Широкий анализ понятия святости дает в своем «Столпе...» священник Павел Флоренский. Приведем здесь некоторые его мысли.

Когда мы говорим о святой купели, о святом Мире, о Святых Дарах, о святом Покаянии, о святом Браке, о святом Елее... и так далее, и так далее и, наконец, о Священстве, каковое слово уже включает в себя корень «свят», то мы прежде всего разумеем именно неотмирность всех этих Таинств. Они — в мире, но не от мира... И такова именно первая, отрицательная грань понятия о святости. И потому, когда вслед за Таинствами мы именуем святым многое другое, то имеем в виду именно особливость, отрезанность от мира, от повседневного, от житейского, от обычного — того, что называем святым... Посему, когда Бог в Ветхом Завете называется Святым, то это значит, что речь идет о Его надмирности, о Его трансцендентности миру...

И в Новом Завете, когда множество раз апостол Павел называет в своих посланиях современных ему христиан святыми, то это означает в его устах, прежде всего, выделенность христиан из всего человечества...

Несомненно, в понятии святости мыслится, вслед за отрицательною стороною ее, сторона положительная, открывающая в святом реальность иного мира...

Понятие святости имеет полюс нижний и полюс верхний и в нашем сознании непрестанно движется между этими полюсами, восходя вверх и нисходя обратно... И лестница эта, проходимая снизу вверх, мыслится как путь отрицания мира... Но она может рассматриваться и как проходимая в направлении обратном. И тогда она будет мыслиться как путь утверждения мировой реальности через освящение этой последней⁵.

Таким образом, по мысли отца Павла, святость — это, во-первых, чуждость по отношению к миру греха, отрицание его. Во-вторых — она конкретное положительное содержание, ибо природа святости Божественна, она онтологически утверждена в Боге. В то же время, святость, подчеркивает он, — не моральное совершенство, хотя она и соединена с ним неразрывно, но — *«соприсносущность неотмирным энергиям»*. Наконец, святость есть не только отрицание, отсутствие всякого зла и не только явление иного мира, Божественного, но и незыблемое утверждение *«мировой реальности через освящение этой последней»*.

Эта, третья, сторона святости говорит о том, что она является силой, преображающей не только человека, но и мир в целом так, что «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). В конечном счете, все творение должно стать иным («И увидел я новое небо и новую землю» — Откр. 2:1) и являть собой Бога. Но в этом процессе со стороны творения активную роль может играть только человек, потому на него возлагается вся полнота ответственности за тварь (Рим. 8:19—21). И здесь с особой силой открывается значение святых, ставших в условиях земного бытия начатком (Рим. 11:16) будущего всеобщего и полного освящения.

Святые — это прежде всего *иные*⁶ люди, отличные от живущих «по стихиям мира сего, а не по Христу» (Кол. 2:8). *Иные* потому, что они борются и с помощью Божией побеждают «похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую» (1 Ин. 2:16), — все то, что поработщает людей мира сего. В этой выделенности святых из мира троякой похоти, из атмосферы греха, можно

видеть одну из принципиальных характеристик святости и единство первоначального апостольского и церковно-традиционного ее понимания.

Законы жизни

Своей жизнью святые показали, к какой высоте богоподобия призван и способен человек, и что есть это богоподобие. Оно — та духовная красота («добра зело» — Быт. 1:31), которая является отражением невыразимого Бога⁷. Эта красота, данная и заданная человеку в творении, раскрывается однако лишь при правильной жизни, именуемой аскетикой. О ней, например, отец Павел Флоренский так писал: «Аскетика... святые отцы называли... „искусством из искусств“, „художеством из художеств“... Созерцательное ведение, даваемое аскетикой, есть *filokal...*а — „любовь к красоте“, „любо-красие“. Сборники аскетических творений, издавна называющиеся „Филокалиями“, вовсе не суть Добротолюбие в нашем, современном, смысле слова. „Доброта“ тут берется в древнем, общем значении, означающем, скорее, красоту, нежели моральное совершенство, и *filokal...*а значит „красотолюбие“. Да и в самом деле, аскетика создает не „добротного“ человека, а „прекрасного“, и отличительная особенность святых подвижников — вовсе не их „доброта“, которая бывает и у плотских людей, даже у весьма грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелому и плотскому человеку никак недоступная»⁸.

Аскетика, являясь наукой о правильной человеческой жизни, имеет, как и любая другая наука, свои исходные принципы, свои критерии и свою цель. Эта последняя может быть выражена различными словами: святость, обожение, спасение, богоподобие, Царство Божие, духовная красота и др. Но важно другое — достижение этой цели предполагает вполне определенный путь духовного развития христианина, определенную последовательность, постепенность, предполагает наличие особых законов, скрытых от взоров прочих (Лк. 8:10). На эту последовательность и постепенность указывают уже евангельские «Блаженства» (Мф. 5:3—12). Святые отцы, основываясь на долговременном опыте подвижничества, предлагают в своих творениях своего рода лестницу⁹ духовной жизни, предупреждая при этом о пагубных последствиях отклонения от нее¹⁰. Исследование ее законов является главнейшей религиозной задачей, и, в конечном счете,

все прочие знания богословского характера сводятся к пониманию духовной жизни, без чего они полностью утрачивают свое значение. Эта тема весьма обширна, поэтому здесь остановимся лишь на двух главнейших ее вопросах.

Смирение является первым из них. По единогласному учению Отцов, на смирении зиждется все здание христианского совершенства, без нее невозможны ни правильная духовная жизнь, ни приобретение каких-либо даров Духа Святого. Что же такое христианское смирение? По Евангелию, это, прежде всего, нищета духа (Мф. 5:3) — состояние души, проистекающее из видения своей греховности и неспособности освободиться от давления страстей своими силами, без помощи Божией. «По непреложному закону подвижничества, — пишет святитель Игнатий (Брянчанинов), — обильное сознание и ощущение своей греховности, даруемое Божественной благодатью, предшествует всем прочим благодатным дарам»¹¹. Святой Петр Дамаскин называет это видение «*началом просвещения души*». Он пишет, что при правильном подвиге «ум начинает видеть свои согрешения — как песок морской, и это есть начало просвещения души и знак ее здоровья. И просто: душа делается сокрушенною и сердце смиренным и считает себя поистине ниже всех и начинает познавать благодеяния Божию... и собственные недостатки»¹². Это состояние всегда сопряжено с особенно глубоким и искренним покаянием, значение которого невозможно переоценить в духовной жизни. Святитель Игнатий восклицает: «*Зрение греха своего и рожденное им покаяние суть делания, не имеющие окончания на земле*»¹³. Высказывания святых отцов и учителей Церкви о первостепенной важности видения своей греховности, о нескончаемости покаяния на земле и рожденного им нового свойства — смирения, бесчисленны.

Что основное в них?

Смирение является единственной добродетелью, которая дает возможность человеку пребывать в так называемом *непадательном* состоянии. В этом особенно убеждает история первозданного человека, обладавшего всеми дарами Божиими (Быт. 1:31), но не имевшего *опытного* познания своей несамобытности, своей *ничтожности* без Бога, то есть не имевшего *опытного* смирения и потому столь легко возмнившего о себе. Опытное же смирение проистекает у человека при условии понуждения себя к исполнению заповедей Евангелия и покаянию. Как говорит преподобный Симеон Новый Богослов: «*Тщательное исполнение заповедей Христовых научает человека его немощи*»¹⁴. Познание

своего бессилия стать духовно и нравственно здоровым, святым без помощи Божией создает твердую психологическую базу для непоколебимого принятия Бога как источника жизни и всякого блага. *Опытное* смирение исключает возможность нового горделивого мечтания стать «как Бог» (Быт. 3:5) и нового падения.

По существу, подлинное возрождение христианина и начинается лишь тогда, когда он в борьбе с грехом увидит всю глубину поврежденности своей природы, принципиальную неспособность без Бога исцелиться от страстей и достичь искомой святости. Такое самопознание открывает человеку Того, Кто хочет и может спасти его из состояния гибели, открывает ему Христа. Именно этим объясняется столь исключительное значение, придаваемое смирению всеми святыми.

Преподобный Макарий Египетский говорит: «Великая высота есть смирение. И почесть, и достоинство есть смиренномудрие»¹⁵. Святитель Иоанн Златоуст называет смирение главной из добродетелей¹⁶, а преподобный Варсонофий Великий учит, что «смирение имеет первенство среди добродетелей»¹⁷. Преподобный Симеон Новый Богослов утверждает: «Хотя много есть видов воздействий Его, много знамений силы Его, первейшее всего другого и необходимейшее есть смирение, так как оно есть начало и основание»¹⁸. Смирение, приобретаемое правильной христианской жизнью, является фактически новым свойством, неизвестным первозданному Адаму, и оно — единственное твердое основание непадательного состояния человека, его истинной святости¹⁹.

Любовь и заблуждение

Но если лестница духовной жизни строится на смирении, то увенчивается она той из них, которая больше всех (1 Кор. 13:13) и которой именуется Сам Бог (1 Ин. 4:6), — Любовью. Все прочие свойства нового человека являются лишь ее свойствами, ее проявлениями. К ней призывает Бог человека, верующему она обетована во Христе. Ею святые более всего прославились, ею побеждали мир, ею в преимущественной степени явили они величие, красоту и благо Божественных обетований человеку. Но как она приобретается и по каким признакам можно отличить ее от недолжных подобий — вопрос не совсем простой.

Есть два внешне подобных, но принципиально различных по существу состояния любви, о которых говорят аскетические традиции Запада и Востока. Первое — это душевная любовь (Иуд. 19:1; 1 Кор. 2:14). Она возникает, когда целью подвига

ставится развитие в себе *чувства* любви. Достигается она главным образом путем постоянной концентрации внимания на страданиях Христа и Богоматери, представлением себе различных эпизодов из Их жизни, мысленным участием в них, мечтанием и воображением Их любви к себе и своей любви к Ним и т.п. Эта практика отчетливо просматривается в жизнеописаниях фактически всех наиболее известных и авторитетных католических святых: Анжелы, Франциска Ассизского, Катарины Сиенской, Терезы Авильской и др. На этой почве у них часто возникали нервные экзальтации, доходящие иногда до истерии, длительные галлюцинации, любовные переживания нередко с откровенно сексуальными ощущениями, кровоточащие раны (стигмы). Эти их состояния Католическая церковь оценивает как явления благодатные, как свидетельства достижения ими истинной любви.

В православной аскетике, однако, они оцениваются *«как одна обманчивая, принужденная игра чувств, безотчетливое создание мечтательности и самомнения»*²⁰, как прелесть, то есть глубочайший самообман. Основная причина такой отрицательной оценки католической мистики заключается в том, что главное внимание в ней обращено на возбуждение душевных чувств, нервов и психики, на развитие воображения, на аскезу тела, а не на духовный подвиг, который, как известно, состоит прежде всего в борьбе со своим ветхим человеком, с его чувствами, желаниями, мечтами, в понуждении к исполнению заповедей Евангелия и покаянию. Без этого, по учению Отцов, невозможно приобрести никаких духовных дарований, никакой истинной любви. «Не вливают... вина молодого в мехи ветхие... но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое» (Мф. 9:17). Вино молодое — Духа Святого, дающего верующему вкусить, «как благ Господь» (Пс. 33:9) — вливают в того, кто исполнением заповедей и покаянием приобретает смирение и очищается от страстей.

Святой Исаак Сирин, обращаясь к одному из своих младших сподвижников, пишет:

Нет способа возбудиться в душе Божественной любви... если она не препобедила страстей. Ты же сказал, что душа твоя не препобедила страстей и возлюбила любовь к Богу; и в этом нет порядка. Кто говорит, что не препобедил страстей и возлюбил любовь к Богу, о том не знаю, что он говорит. Но скажешь: не говорил я «люблю», но «возлюбил любовь». И это не имеет места, если душа не достигла чистоты. Если же хочешь сказать это только для слова, то

не ты один говоришь, но и всякий говорит, что желает любить Бога... И слово это всякий произносит, как свое собственное, однако же, при произнесении таких слов движется только язык, душа же не ощущает, что говорит²¹.

Святитель Игнатий, изучавший в подлинниках католическую аскетическую литературу, писал:

Большая часть подвижников Западной церкви, провозглашаемых ею за величайших святых — по отпадении ее от Восточной Церкви и по отступлении Святого Духа от нее — молились и достигали видений, разумеется, ложных, упомянутым мною способом... В таком состоянии находился Игнатий Лойола, учредитель иезуитского ордена. У него воображение было так разгорячено и изощрено, что как сам он утверждал, ему стоило только захотеть и употребить некое напряжение, как являлись перед его взорами, по его желанию, ад или рай... Известно, что истинным святым Божиим видения даруются единственно по благоволению Божию и действием Божиим, а не по воле человека и не по его собственному усилию, — даруются неожиданно, весьма редко²².

Преждевременное стремление к развитию в себе чувства любви к Богу уже есть самообольщение... Должно достигнуть совершенства во всех добродетелях, чтобы вступить в совершенство всех совершенств, в слияние их, в любовь²³.

Природа истинной христианской любви, как видим, совершенно другая, по сравнению со всеми иными ее видами. Согласно Священному Писанию, она есть *дар* Духа Святого, а не результат собственного нервно-психического напряжения. Апостол Павел писал: «Любовь Божия излилась в сердца наши *Духом Святым*, данным нам» (Рим. 5:5). То есть это любовь — духовная, она — «совокупность совершенства» (Кол. 3:14), и по выражению преподобного Исаака Сирина, есть «*обитель духовного и водворяется в чистоте души*»²⁴. Достижение этой любви невозможно без предварительного приобретения других добродетелей и, в первую очередь, смирения, являющегося основанием всей лестницы добродетелей. Святой Исаак Сирин особенно предупреждает об этом. Он говорит:

Одним из святых написано: кто не почитает себя грешником, того молитва не приемлется Господом. Если же скажешь, что некоторые отцы писали о том, что такое

душевная чистота, что такое здравие, что такое бесстрашие, что такое созерцание, то писали не с тем, чтобы нам с ожиданием домогаться этого прежде времени, ибо написано, что не придет Царствие Божие с соблюдением (Лк. 17:20) ожидания. И в ком оказалось такое намерение, те приобрели себе гордость и падение. А мы область сердца приведем в устройство делами покаяния и житием, благоугодным Богу. Господне же придет само собою, если место в сердце будет чисто и неоскверненно. Чего же ищем с соблюдением — разумею Божии высокие дарования, — то не одобряется Церковью Божиею; приемшие это приобретали себе гордость и падение. Это не признак того, что человек любит Бога, но душевная болезнь²⁵.

Святитель Тихон Воронежский пишет: *«Если высшая из добродетелей, любовь, по слову апостола, долготерпит, не завидует, не превозносится, не раздражается, николиже отпадает, то это потому, что ее поддерживает и ей споспешествует смирение»*²⁶. Потому у христианина «ветхого», не имеющего должного познания себя и опытного смирения, любовь изменчива, непостоянна, смешана с тщеславием, эгоизмом, сластолюбием и т.д., в ней дышит «душевность» и мечтательность²⁷.

Таким образом, любовь святых — это не обычное земное чувство, не результат целенаправленных усилий по возбуждению в себе любви к Богу, но есть дар Духа Святого, и как таковой переживается и проявляется совершенно иначе, чем даже самые возвышенные земные чувства. Об этом особенно красноречиво свидетельствуют плоды Духа Божия, ниспосылаемые всем искренним христианам соответственно степени их ревности, духовной чистоты и смирения.

Плоды Духа

Священное Писание и творения святоотеческие постоянно говорят о тех совершенно особых по силе и характеру состояниях радости, блаженства или, выражаясь обыденным человеческим языком, счастья, не сравнимых ни с какими обычными переживаниями, которые постепенно открываются у христианина, ведущего правильную духовную жизнь.

Чаще всего эти состояния передаются словами: *любовь* и *радость*, поскольку высших, нежели эти, понятий, нет в языке человеческом. Можно было бы без конца приводить слова Писа-

ния и Отцов, литургические тексты, подтверждающие это и свидетельствующие о важнейшем, возможно, для человека факте — о том, что человек по богозданной природе своей, по глубине доступных ему переживаний является существом подобным Тому, Кто есть совершенная Любовь, совершенная Радость и Всеблаженство. Господь говорит апостолам: все это «сказал Я вам, да *радость* Моя в вас пребудет и *радость* ваша будет совершенна» (Ин. 15:11); «Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите, чтобы *радость* ваша была совершенна» (Ин. 16:24). И ученики действительно «исполнялись *радости* и Духа Святого» (Деян. 13:52).

Иоанн Богослов обращается к своим духовным детям: «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими... Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему» (1 Ин. 3:1—2).

Апостол Павел «любовь, радость, мир» (Гал. 5:22) называет в качестве первых плодов Духа. Он же восклицает: «Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?.. Я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8:35, 38—39). Он даже говорит, что если христианин не приобретет этого величайшего дара, то он — медь звенящая или кимвал звучащий, он — ничто, он живет без пользы (1 Кор. 13:1—3). Потому молит: «преклоняю колени мои пред Отцом Господа нашего Иисуса Христа... да даст вам... уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божией» (Еф. 3:14, 16, 19).

Замечательным подтверждением истинности Писания является опыт всех святых, неисчислимого множества христиан, отраженный в аскетических, литургических, гимнографических и других творениях. При этом важно отметить, что слезы о грехах, сокрушение сердца, покаяние, постоянно звучащие у них и производящие, на первый взгляд, впечатление какого-то уныния, печали, угнетенного состояния, в действительности имеют совершенно иную природу, иной дух. Они для христианина, искренне кающегося и понуждающего себя к жизни по Евангелию, всегда растворяются особым миром души, духовной радостью и потому оказываются дороже всех ценностей земных. В том и состоит одна из уникальных особенностей *правильной* христианской жизни,

что она, чем более открывает человеку падшесть его природы, его греховность и духовную беспомощность, тем сильнее являет ему близость Бога исцеляющего, очищающего, дающего мир душе, радость и многообразные духовные утешения. Эта близость Божия, по закону духовному, обуславливается степенью приобретаемого христианином смирения, которое делает способной христианскую душу принять Духа Святого, преисполняющего ее и величайшего блага — любви.

Опытнейший наставник древнего иночества святой Исаак Сирин дал одну из самых ярких характеристик того состояния, которого достигает истинный подвижник Христов. Будучи спрошен: «Что такое сердце милующее?», — он ответил: это «возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари... А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и были помилованы... Достигших же совершенства признак таков: если десятикратно в день преданы будут на сожжение за любовь к людям, не удовлетворятся сим, как Моисей... и как... Павел... И прочие апостолы за любовь к жизни людей прияли смерть во всяких ее видах... И домогаются святые сего признака — уподобиться Богу совершенством любви к ближнему»²⁸.

Иллюстрацией того, что переживает человек, стяжавший Духа Святого, может служить встреча и беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым, во время которой, по молитве преподобного, его собеседник смог ощутить и пережить начатки благодатных даров Духа Святого и поведать о них миру. «Когда Дух Божий приходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, — говорил преподобный Серафим, — тогда душа человеческая преисполняется неизреченною радостью, ибо Дух Божий радостотворит все, к чему бы ни прикоснулся Он...»

«Господь сказал: "Царство Божие внутри вас есть", — а под Царствием Божиим разумел Он благодать Духа Святого. Вот оно-то теперь внутри нас и находится, а благодать Духа Святого отвне осиявает и согревает нас, благоуханием многообразным преисполняя воздух... услаждает чувства наши пренебесным наслаждением и сердца наши напояет радостью неизглаголанною...»²⁹

Один из недавних наших подвижников благочестия игумен Никон (Воробьев, †1963) писал о духовном человеке, что, являясь обителью Духа Святого («Вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» — 1 Кор. 3:16), он совершенно отличен от душевного, или плотского; он новый человек, а душевный — ветхий.

Что в нем нового? — Все: ум, сердце, воля, даже тело, все его состояние.

Ум нового (духовного) человека способен постигать отдаленные события, прошлое и многое будущее, постигать суть вещей, а не только явления, видеть души людей, ангелов и бесов, постигать многое из духовного мира. «Мы имеем ум Христов», — говорит апостол Павел (1 Кор. 2:16).

Сердце нового человека способно переживать такие состояния, о которых кратко сказано: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2:9). Апостол Павел пишет даже: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас» (Рим. 8:18). А преподобный Серафим в согласии с древними Отцами говорит, что если бы человек знал о состояниях блаженства, которые бывают уже здесь, на земле, а тем более в будущей жизни, то согласился бы прожить тысячи лет в яме, наполненной гадами, грызущими его тело, чтобы только приобрести это благо.

Таким же образом и *воля* нового человека целиком устремляется к любви и благодарности Богу, к желанию во всем творить волю Его, а не свою.

Тело духовного человека тоже изменяется, становится частично подобным телу Адама до падения, способным к «духовным ощущениям» и действиям (хождение по водам, способность долгое время оставаться без пищи, моментальный переход через большие расстояния и т.п.).

Словом, духовный человек весь обновляется, делается иным (отсюда прекрасное русское слово «инок») и по уму, и по сердцу, и воле, и телу³⁰.

Это иное состояние человека названо Отцами «обожением». Данный термин наиболее точно выражает существо святости. Она есть именно теснейшее единение с Богом, *стяжание* Духа Святого, о котором говорил преподобный Серафим. Она — Царство Божие, пришедшее в силу (Мк. 9:1) в тех верующих, о которых Спаситель сказал: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если кто смертоносное выпьет, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк. 16:17—18). Эти знамения являются одним из очевидных указаний на то, что святость есть единство с Духом Господним (1 Кор. 6:17), Который есть «Бог, творящий чудеса» (Пс. 76:15).

Примечания

¹ Преподобный Симеон Новый Богослов. О цели христианской жизни. — ЖМП. 1980, №3. С. 67.

² Преподобный Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. Вопросы к Фалассию. Вопрос 42. 1993. С. 111.

³ Преподобный Симеон Новый Богослов. Слова. М. 1892. Слово второе. С. 30.

⁴ О цели христианской жизни. Сергиев Посад, 1914. С. 41.

⁵ См.: Флоренский П., священник. Освящение реальности. — Богословские труды, №17. М., 1977. С. 148—152.

⁶ Преподобный Макарий Египетский говорит: «У христиан — свой мир, свой образ жизни, и ум, и слово, и деятельность свои. Таковы же и образ жизни, и ум, и слово, и деятельность у людей мира сего. Иное — христиане, иное — миролюбцы. Между теми и другими расстояние велико» (Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. Беседа 5. С. 40).

⁷ Преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Имя (Его) нам неизвестно, кроме имени “Сущий”, неизреченный Бог, как сказал Он (Исх. 3:14)» (Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 272).

⁸ Флоренский П., священник. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 98—99.

⁹ Святитель Василий Великий говорит: «Упражнение в добродетели уподобляется лестнице, которую видел некогда блаженный Иаков, которой одна часть была близка к земле и касалась ее, а другая простиралась выше самого неба» (Святитель Василий Великий. Творения. Ч. 1. М., 1891. С. 155). «Лестница» преподобного Иоанна четко проводит эту идею взаимообусловленности, как добродетелей, так и страстей в духовной жизни христианина.

¹⁰ Святой Исаак Сирин говорит: «Каждая добродетель есть мать другой добродетели. Поэтому, если оставишь мать, рождающую добродетели, и пойдешь искать дочерей прежде, нежели отыщешь мать их, то оные добродетели оказываются для души ехиднами. Если не отринешь их от себя, то скоро умрешь» (Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические. М. 1858. Слово 72. С. 528).

¹¹ Святитель Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2. С. 334.

¹² Преподобный Петр Дамаскин. Творения. Кн. 1. Киев. 1902. С. 33.

¹³ Святитель Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 2. С. 127.

¹⁴ Святитель Игнатий (Брянчанинов). Соч. Т. 4. С. 9.

¹⁵ Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. Троице-Сергиева Лавра, 1904. С. 360.

¹⁶ Святитель Иоанн Златоуст. Творения. Т. 1. СПб., 1985. С. 187.

¹⁷ *Преподобные Варсонофий и Иоанн. Руководство к духовной жизни.* СПб., 1905. С. 297.

¹⁸ *Преподобный Симеон Новый Богослов.* Слова. Слово 3-е. С. 36.

¹⁹ Святитель Иоанн Златоуст выражает эту мысль в следующих словах: «Оно (смирение) есть величайшее ограждение, стена несокрушимая, крепость непреодолимая; оно поддерживает все здание, не позволяя ему пасть ни от порыва ветров, ни от напора волн, ни от силы бурь, но ставит его выше всех нападений, делает как бы построенным из адаманта и неразрушимым, и на нас низводит щедрые дары от человеколюбивого Бога» (*Святитель Иоанн Златоуст. Творения.* Т. 4. СПб., 1898. С. 385).

²⁰ *Святитель Игнатий (Брянчанинов).* Соч. Т. 2. С. 57.

²¹ *Преподобный Исаак Сирин.* Слова подвижнические. М. 1858. Слово 55. С. 372—373.

²² *Святитель Игнатий (Брянчанинов).* Соч. Т. 1. С. 244.

²³ *Святитель Игнатий (Брянчанинов).* Соч. Т. 2. С. 53, 55.

²⁴ *Преподобный Исаак Сирин.* Слово 55. С. 389.

²⁵ *Преподобный Исаак Сирин.* Слово 55. С. 371—372.

²⁶ *Святитель Тихон Задонский.* Творения. Т. 2. М., 1899. С. 99.

²⁷ См. об этом, например: *Святитель Игнатий (Брянчанинов).* Соч. СПб. 1905. Т. 1. С. 253—257; Т. 2. С. 124—125; *Святитель Феофан (Говоров).* Письма о христианской жизни. М. 1980. Письма 11-е, 21-е.

²⁸ *Преподобный Исаак Сирин.* Слово 48. С. 299—302.

²⁹ О цели христианской жизни. С. 17—21.

³⁰ *Игумен Никон.* Письма духовным детям. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. С. 119.

Н. В. ЛОССКИЙ

ПОНЯТИЕ О ЛИЧНОСТИ ПО В. Н. ЛОССКОМУ

Одна из главных характеристик богословского мышления Владимира Лосского состоит в том, что он пытается углубить понятие о богословии человеческой личности. Многим известна его статья под заглавием «Богословское понятие человеческой личности», написанная в 1955 году и вышедшая на русском языке в «Богословских трудах» (№14, 1975), в первоклассном переводе с французского В. А. Решиковой.

Однако попытка рассмотреть богословское понятие человеческой личности у В. Н. Лосского, не ограничивается этой, довольно трудной статьей. Для того чтобы войти во все то, что В. Н. Лосский говорил о личности и об антропологии, нужно, во-первых, обратить серьезное внимание на то, что он писал и говорил о святоотеческом созерцании Лиц Святой Троицы. А во вторых, и на мой взгляд, может быть главным образом, статью о человеческой личности следует читать в свете, по крайней мере, трех других текстов, которые освещают разные стороны вопроса.

Первый из этих текстов — это статья «О третьем атрибуте Церкви», написанная в 1948 году для журнала «Живой Бог», №10. (В данном случае, я не совсем согласен с переводом заглавия на русский язык: «О третьем свойстве Церкви». ЖМП, 1968, №8. Слово «свойство» в этом контексте, мне кажется, не совсем ясным). Понятно, что речь идет о «кафоличности» или «соборности» Церкви, исповедуемой в Символе веры.

Так как В. Лосский писал по-французски и обращался к франкоязычным инославным, для которых прилагательное *catholique* (*catholica*) приобрело смысл по отношению римско-католической Церкви, и поэтому является неприемлемым для, например, франкоязычных протестантов (и для некоторых православных). Лосский старается отделить понятие соборности, или кафоличности, от идеи «всеобщности» (или «универсальности», ибо так франкоязычные протестанты переводят прилагатель-

ное «соборная», или «кафоличная» в Символе веры). Уже в 1948 году он настаивал на том, что теперь многим стало понятно, а именно, что «универсальность» является последствием соборности Церкви. Тогда как кафоличность, или соборность, нужно понимать в том смысле, в котором это выражение употребляется святым Игнатием Антиохийским Богоносцем (Смирн. VIII, 2).

По поводу русского слова «соборность» — неологизм, введенный в русский язык Хомяковым, который имел в виду понятие кафоличности, — В. Лосский протестует против злоупотребления некоторыми русскими православными словом *Sobornost* вместо перевода *catholicite*, или *catholicity*, тем самым придавая Православию, особенно русскому, оттенок некоторой экзотичности. Эта часть примечания в русском переводе статьи «О третьем свойстве Церкви», опущена.

В. Лосский, проводя различие между «вселенскостью» и «соборностью» Церкви пишет: «Каждая часть Церкви, даже самая малая, даже только один верующий, может быть названа «соборной». Это в прямом смысле относится к нашей теме. Далее, Лосский приводит пример того, что он имеет в виду: «Когда святой Максим, которого церковная традиция называет Исповедником, ответил тем, кто хотел принудить его причащаться с монофелитами: «Даже если бы вся вселенная («экумена») причащалась с вами, я один не причащался бы». «Вселенной», которую он считал пребывающей в ереси, он противопоставлял свою соборность».

Таким образом, соборность относится к истине, к полноте истины (*katholike* означает «по полноте», *katholon*, *katholou*) к «приятию», в глубоком смысле *geseptio*, божественного Откровения, которое является долгом каждого, встречаемся с другим важнейшим аспектом богословского мышления Лосского: он постоянно подчеркивает, одновременно различную и неразделимую роль Сына и Духа, «двух рук Отца», как говорит святитель Ириней Лионский. Христология и пневматология неразлучны. Теперь, это стало «общим местом» для многих православных, и не только православных, богословов.

В. Лосский писал уже в 1948 году (после «Мистического богословия», 1944 г.), что «Церковь есть дело Сына и Духа Святого, посланных в мир Отцом. Церковь, как новое единство очищенной Христом человеческой природы, как единое Тело Христа, есть также и множественность лиц, каждое из которых получает дар Духа Святого. Дело Сына относится к человеческой природе — общей для всех, — это она искуплена, очищена, воссоздана Христом; дело

Духа Святого обращено к личностям; Он сообщает каждой человеческой ипостаси в Церкви полноту благодати, превращая каждого члена Церкви в сознательного соработника Бога, личного свидетеля истины».

К этому высказыванию о единстве во Христе и особенно о сообщении благодати Духом Святым следует, как мне кажется, прибавить напоминание о том, что дар Духа Святого есть *дар*. И каждому крещеному-миропомазанному христианину предстоит принять этот дар. Бог ничего не навязывает человеку. Каждому надлежит не принимать этот дар автоматически, а «расти» и, как говорит Преподобный Серафим, «стяжать Духа Святого».

Все это кажется, вероятно, абсолютно очевидным. Однако в наше время об этом нужно напоминать, так как многие «западные» христиане, особенно среди протестантов, шокированные православным учением об обожении, и плохо понимающие его, обвиняют нас именно в «автоматизме», будто бы для нас, крещеный-миропомазанный православный христианин, тут же достигается полного обожения. Иногда бывает довольно трудно в наших диалогах убедить партнеров (особенно кальвинистов) в том, что дар Духа Святого никак не навязывается человеку, не принимается автоматически, но является призывом к возрастанию.

Эти соображения прямо ведут к тексту В. Лосского, который тесно связан с его понятием о соборности Церкви. Имеется в виду лекция, опубликованная посмертно в журнале *Contacts* (1963 г.) и вошедшая в книгу, тоже изданную посмертно (в 1967 г.), непосредственно после статьи о соборности Церкви. Следует подчеркнуть, что незадолго до своей внезапной кончины В. Лосский сам составлял этот сборник статей и лекций, который вышел под заглавием «По образу и подобию Божию», 1967 г. Название лекции «Соборное сознание: антропологические последствия догмата Церкви» (в русском переводе «Кафолическое сознание: антропологическое приложение догмата Церкви». ЖМП, 1969, №10).

В этом очень важном произведении развивается мысль о том, как христианин призван расти в церковном сознании. Этот процесс состоит в том, что человек должен постепенно и постоянно заменять самосознание, сознание, сосредоточенное на самом себе, сознание своего «я», сознанием церковным, сознанием соборным, сознанием полноты церковной истины. Иными словами, человек призван все больше и больше входить с помощью Духа Святого во единство Тела Христова и тем самым постепенно превращаться из индивидуального существа

в личность, или, вернее, дорастать до состояния ипостаси человечества. Об этом говорит апостол Павел в послании к Ефесянам: мы призваны достигнуть роста «мужа совершенного, в меру полного возраста Христа» (Еф. 4:13). Можно также процитировать слова Апостола Петра: «И сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный» (1 Петр. 2:5), то есть Церковь. Это означает, что во Христе, человек призван все больше и больше нести в себе все человечество и всю вселенную, все творение,

Теперь перейдем к тому трудному тексту, в котором мы находим нечто вроде определения богословского понятия о человеческой личности (текст написан в 1955 г.). Упрощая довольно сложный анализ размышлений о личности главным образом средневековых философов и богословов, можно сказать, что Лосский лишний раз развивает свое мышление о Лицах в отношении к «усии», или природе Святой Троицы. В этом контексте, он применяет богословски богатое понятие «различия-тождества» («distinction-identité») им самим введенное (в книге «Мистическое богословие»). Это выражение означает, что «различие» не означает «разделение» или противопоставление.

В. Лосский применяет это «различие-тождество» к созерцанию, об «усии» и «ипостасях» Святой Троицы в свете Каппадокийских Отцов. Упрощая его мысль, можно сказать, что, исходя из этого созерцания, он старается предложить то, что сам называет попыткой определения человеческой личности. Он пишет: «...сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым” (можно было бы тоже перевести так: “нечто, благодаря чему человек несводим к своей природе”), потому что здесь не может быть речи о чем-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он “воипостасирует” и над которой непрестанно восходит».

Эта попытка определения весьма богата своими последствиями. Здесь речь идет собственно о том, что Бог создал человека ex nihilo, то есть свободным. Эта свобода и дает человеку возможность принять или не принять дар Духа Святого. Лосский,

следуя некоторой патристической традиции, учил о различении в человеке «образа» и «подобия». Всякий человек, без исключения, создан «по образу» Божию. Что же касается «подобия» (в отличие от того, что можно прочесть во многих примечаниях очень серьезных научных изданий Библии, где говорится о том, что книга Бытия употребляет слово «подобие» для того, чтобы «смягчить» выражение «образ»), то В. Лосский учит, что «подобия» следует достигнуть с помощью Святого Духа. В этом и состоит рост в церковном соборном сознании человека. Ему предстоит достигнуть той свободы, которая даст ему возможность и силу освободиться от детерминизмов природы и не оставаться ее рабом. Для этого человеку предстоит привести как бы в «унисон» (если можно так выразиться) свою человеческую волю с Божественной, которая в его сердце через Духа Святого вопиет: «Авва, Отче» (Гал. 4:6).

Обратимся к последнему тексту Лосского, который я имел в виду, как освещающему понятие о богословском понятии человеческой личности. Эта статья «Господство и царство (Эсхатологический этюд)» теперь является последней главой книги «По образу и подобию Божию». В ней, В. Лосский рассматривает, как нужно понимать господство человека, в частности, по отношению к творению, ко вселенной. (Заметим, что французское слово *domination*, особенно в сегодняшнем контексте, звучит гораздо более угрожающе чем «господство».) В глазах В. Лосского, господство и царство являются «привилегией», данной Богом человеку. Привилегия в его глазах всегда была ни чем иным, как ответственность (так, во всяком случае, он воспитывал своих детей).

Тут опять, но еще более настойчиво, подчеркивается дарованная Богом свобода. Господь при сотворении человека, предоставляя ему «место» для существования «помимо Бога», взял на Себя риск, божественный риск не получить на Свою бесконечную любовь ответа и риск злоупотребления свободой, в отношениях к порученному человеку творению.

Теперь о «царственности». В. Лосский был монархистом. Но не политическим, а скорее «богословским». Он принимал всерьез «царственную» ответственность человека вообще, и царя в особенности, как «первого» из народа, Богом ему порученного. Он цитирует очень ему близкие слова святителя Иоанна Златоуста: «Я именую Его Царем, потому что вижу Его распятым: Царю подобает умирать за своих поданных» («О кресте и разбойни-

ке», проповедь вторая). Иными словами, по мнению В. Лосского, царь-человек, как царь призван быть царем по образу «Царя царствующих и Господа Господствующих», который препоясавшись, омывает ноги ученикам своим, включая Иуду.

Читая Библию два раза в год, В. Лосский очень серьезно относился к словам Спасителя: «Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются; А вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий как служащий... А Я посреди вас, как служащий» (Лк. 22:25—27). Чтобы расти в этом царском служении и подлинном господствовании, нужно развивать уважение и любовь к ближнему и ко всему творению. Это достигается через пост и молитву. И этому В. Лосский учил своих детей и студентов не словами а примером.

Ю. А. ШИЧАЛИН

О СООТНОШЕНИИ БИБЛЕЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ И АНТИЧНОГО ВЛИЯНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Западная мысль поствозрожденческой эпохи подчеркнуто нецерковна. Этот тезис кажется банальным, и так оно действительно и есть, однако только до тех пор, пока мы не начинаем сами создавать или анализировать те или иные мысленные построения, причем как философские, так и богословские. И здесь часто оказывается, что эти построения подчеркнуто нецерковной мысли сегодняшнему сознанию привычны гораздо более, нежели построения мысли, живущей в мире церковной дисциплины.

Поэтому мы часто не обращаем внимания на то, что построения первого рода сплошь и рядом суть некие имажинативные конструкции, то есть плод воображения; и забываем, что церковная мысль должна двигаться в поле подлинного бытия и тем самым истины.

Ради уяснения того, о чем идет речь, приведу несколько примеров: я думаю, они сделают это общее положение вполне очевидным.

Когда мы читаем у Ренана о природе и жизненном укладе, в которых возрастал юноша Иисус и которые, как усиливается показать этот обладавший литературным даром семитолог, сформировали Спасителя и в конце концов позволили ему понять существо и характер Его призвания, то, несмотря на то, что описания Ренана живописны и правдоподобны, их абсолютная неуместность и потому нелепость не нуждаются в доказательстве.

Профессор Санкт-Петербургской академии А. П. Лопухин, в своей «Библейской истории Ветхого Завета» убедительно критикует Ренана как представителя рационализма и совершенно справедливо пишет, что «его труд... есть лишь фикция, отнюдь не историческое произведение...» (т. 1, с. 46). Но когда сам профес-

сор Лопухин, толкуя начальные стихи книги Бытия пишет о колебаниях эфира как о научном факте, известном Моисею, или о kloкочущем веществе хаоса и непроницаемых тучах, постепенно осевших на поверхность kloкотающей бездны, он невольно идет по тому же пути, что и Ренан: а именно, рисует некую воображаемую картину, несостоятельность которой определяется не уровнем науки на тот или иной момент, а самим стремлением вообразить, как Моисей «по вдохновению свыше» «мог знать эти чисто научные факты раньше науки» (с. 80). В этом порыве вообразить то, что никак не доступно человеческому уму, и красочно описать некую картину, которая является игрой человеческого воображения, никак нельзя усматривать силу толкователя Ветхого Завета, и никакие ссылки на популярность изложения в данном сочинении дела не меняют.

Потребность в имажинативных построениях при толковании Священного Писания всякий раз ощущалась поствозрожденческой мыслью, когда для нее переставала существовать подлинная реальность священного текста, обеспеченная его бытийной включенностью в жизнь Церкви. И к такого же рода имажинативным построениям всякий раз обращалась новоевропейская наука, которая уже не хотела знать над собой высшего авторитета Священного Писания и в этом помрачении постоянно выходила за пределы своей компетенции. Эти имажинативные построения в конечном счете объявлялись подлинной реальностью и для обыденного сознания становились истиной в последней инстанции. Большинство из нас с детства помнит картины образования солнечной системы, иллюстрирующие теорию Канта-Лапласа, рыб, выползающих на сушу, обезьян, постепенно теряющих хвост и берущих в руку палку или камень, и прочие впечатляющие образы, абсолютная неаудируемость которых почему-то никогда не мешала их «научности».

В особенности это стремление развивать воображаемые конструкции под видом научных концепций проявилось в так называемых общественных науках, в частности, в истории, которая в новоевропейской мысли, конечно, достигла впечатляющих успехов, но наряду с этим постоянно устремлялась за пределы своей компетенции, что привело к созданию философии истории, историософии, историологии и прочих «наук» такого рода. К их числу относился и исторический материализм, расцветший в Советском Союзе, место которого сейчас все более уверенно занимает культурология. Для всех такого рода «наук» характерен, во-первых, уход от конкретного исследования в сторону

общих построений, а во-вторых, — создание совершенно неверифицируемых картинок, на основе которых развивается та или иная «научная» теория.

Я бы, может быть, не стал припоминать об этом, если бы помимо, так сказать, «науки» не было еще одной сферы, с которой мне постоянно приходится сталкиваться и катастрофическое состояние которой не может не тревожить. Речь идет об учебных пособиях по предметам так называемого гуманитарного цикла, где такого рода общие схемы и представления появляются почти по необходимости, поскольку любой вводный курс по истории, философии, богословию должен дать некий общий очерк, то есть нарисовать некую картинку, достаточно общую и обозримую для первоначального восприятия. Насколько я могу судить, с такого рода картинками приходится сталкиваться и в связи с изложением самых разных проблем христианства и его истории. Я не мог не обратить на это внимание, что и послужило поводом для написания настоящей статьи.

В частности, по отношению к Ветхому Завету и античности в их соотношении с христианством в Новой Европе сформирован ряд предрассудков, которые очень сильны не только в обыденном сознании, но и среди специалистов. Прежде всего, ветхозаветный мир и античность обычно воспринимается как некие автономно существующие реальности, подлежащие беспристрастному научному исследованию, сама возможность которого обеспечена тем, что у нас есть некая вполне объективная отстраненная научная позиция, позволяющая дать беспристрастные характеристики того и другой. Во-вторых, по отношению к христианству также появляется некое объективно-отстраненное отношение, в рамках которого констатируется наличие в нем отдельных элементов, связанных с ветхозаветной реальностью, и неких других элементов, исходящих от языческой греко-римской античности.

Выборка того, что в христианстве связано с Ветхим Заветом, может быть более или менее подробной, но она обязательно включает следующие элементы: «Еврейская концепция человеческого существования опирается на предельно личностную и оригинальную интуицию этого народа... Бог Израиля — личный Бог, но также абсолютное и единственное начало и основание всего сущего, в том числе мужчины и женщины... Человек создан Богом... человек — это существо, созданное актом божественного творения, и Бог сообщает ему дыхание жизни, чтобы вступить с ним в личные отношения... Он беседует с ним,

направляет его, объясняет, что есть добро и зло; помогает ему, чтит его свободу, награждает или карает. И всем этим Бог утверждает достоинство человека... Для того чтобы человек достиг личностной полноты, Бог, "богатый милосердием", предложил союз народу Израиля. Этот союз поддерживался на протяжении столетий, пока не достиг своей высшей точки, став союзом со всем человечеством...». Так Ветхий Завет плавно переходит в Новый, что и стремится показать Карлос Вальверде¹, автор процитированной «Философской антропологии», входящей, как сказано в предисловии (с. 9), «в серию учебников католической теологии ("Аматека")».

Аналогичную схему мы находим и в более ранней «Истории Церкви» Йозефа Лортца: «...христианство явилось прямым продолжением иудаизма... именно благодаря монотеизму (развитому в иудаизме. — Ю. Ш.) христианство окончательно одержало победу в тогдашнем мире»².

Нет необходимости говорить, что и в других исследованиях и изложениях такого рода мы встретимся с аналогичными построениями, основной ход мысли которых таков: есть эволюционный путь развития, в силу которого некая автономная область, выразившая себя, в частности, в Ветхом Завете, эволюционно развивается и переходит к христианству и Новому Завету.

Что касается языческой античности, то и здесь господствует представление о наличии некоего греческого духа, который отличил человека от природы в его превосходстве над нею благодаря мышлению, породил понятие Логоса, освободившего культуру от мифов и открывшего путь к настоящей науке, создал этику «самообладания и самовоспитания, то есть гуманизацию той реальности, которая именуется человеческой личностью», наконец, формирует некоторые понятия, используемые впоследствии христианством (в частности, индивида и субстанции), — так формулирует Карлос Вальверде³.

Лортц среди прочего отмечает, что несмотря на все изменения греческого духа в период эллинизма, он и в период христианства «остался прежде всего духом познания, просвещения и философии». «Соответственно и вопросы, возникающие при встрече его с христианством, носят прежде всего философский характер»: философски греки будут пытаться освоить христианскую религию; наконец, греки предоставили христианству свой — повсюду тогда известный — язык⁴.

Указанные книги — добротные пособия⁵, достаточно известные и авторитетные. И когда я читаю эти формулировки, я вновь

спрашиваю себя: что же именно в первую очередь не устраивает меня в них до такой степени, что я считаю возможным говорить об этом публично? Разве христианство не связано с иудаизмом? Разумеется, связано. Разве греки не изобрели философию и постоянно не философствовали? Нет сомнения: философствовали. Наконец, разве не предшествовали как иудеи, так и греки, два самостоятельно развивавшиеся народа с огромной и необыкновенно богатой историей, возникновению и развитию христианства? И на этот вопрос снова можно дать только утвердительный ответ.

И покамест этот вопрос, что именно не устраивает, ставится общим образом, — на него нет и не может быть другого ответа. Но как только мы переходим от абстрактной неудовлетворенности к конкретным текстам христианских авторов, анализирующих те же проблемы, как только оказываемся в живой стихии церковной мысли, ситуация решительно меняется.

Приведу тексты святителей Василия Великого и Григория Богослова, впрочем, достаточно известные, но именно поэтому и облегчающие нашу задачу: понять неудовлетворительность новоевропейских научных штампов при изложении проблемы соотношения ветхозаветных и античных элементов в христианском богословии. Я приведу тексты касающиеся прежде всего проблем антропологии.

Святитель Василий Великий в знаменитом «Комментарии на Шестоднев» переходит к созданию человека. С чего он, толкователь знаменитейшего ветхозаветного текста, начинает?

«Но давно чувствую, что спрашиваете меня о сотворении человека, и, кажется, почти слышу вопиющих слушателей: мы трудимся над изучением природы принадлежащего нам, а не знаем самих себя... Ибо в самом деле, всего кажется труднее познать самого себя. Не только глаз, рассматривающий внешнее, не может быть употреблен к рассмотрению самого себя, но и наш ум... Слово наше, с такою проницательностью описывавшее чуждое, слабо и медлительно к исследованию собственного, хотя к познанию Бога не столько ведет небо и земля, сколько собственное наше устройство...

И рече Бог: сотворим человека (Быт. 1:26). Где иудей, который, когда и выше, как бы чрез некоторые окна, просиявал свет Богословия и второе лице, восставал против истины?.. *Сотворим человека*. Слышишь, христоборец: речь обращена к участвующему в мироздании, к Тому, *Имже и веки сотвори, Иже носит всяческая глаголом силы своей?*..

И сотвори Бог человека (Быт. 1:27). Не «сотворили». Здесь Моисей избежал множественности лиц. Первым вразумляя иудея, а последним исключая язычество, он безопасно возвратился к единству, чтобы ты вместе с Отцом разумел и Сына и избег опасности многобожия» (Нехаем. 6, 9 sqq.).

Начинается этот пассаж с темы «познай самого себя», одной из самых популярных в античной философии, которая, в частности, неоднократно рассматривалась в диалогах Платоновского корпуса, и прежде всего в платоновском «Хармиде» и псевдоплатоновском «Алкивиаде I». Именно в последнем диалоге его автор рассуждает о том, что как глазу чтобы увидеть себя, нужно зеркало, так и уму для познания самого себя необходимо обратиться к Богу⁶. Традиционная для платонизма тема самопознания явно присутствует также в гомилии святителя Василия «Внемли себе». Таким образом, перед нами, как кажется, явное заимствование из греческой философии. Но, во-первых, не забудем, что мы привели выдержку из толкования ветхозаветного текста; во-вторых, согласно святителю Василию, этот текст направлен против язычников с их многобожием, следовательно, и против Платона в их числе, если рассматривать его просто как одного из представителей языческой античности, в частности, как представителя античного политеизма.

Но, как мы помним, для святителя Василия точно так же очевидно, что толкуемый им текст направлен и против иудеев. Иудеи злостным образом отказываются признать, что Моисей говорит о несомненном участии в творении человека Бога-Сына, а между тем без понимания этого весь текст книги Бытия о творении человека не имеет никакого смысла⁷.

Таковы греки, и таковы иудеи. Святителю Василию нет необходимости что-либо *заимствовать* у тех или у других. Тому одна единственная причина. Святитель Василий не сопоставляет разные образы действительности и не выбирает из них более или менее подходящее, но видит истину как таковую, а потому равным образом *усматривает* ее и в построениях греков (Бог обнаруживается не только в сотворенном Им мире, доступном нашему чувственному восприятию, но и в нас самих, поскольку «к познанию Бога не столько ведет небо и земля, сколько собственное наше устройство»), и в греческом тексте Ветхого Завета, и для этого ему не нужно специально обращаться к Священному Писанию иудеев как таковому.

Нам очень сложно привыкнуть к мысли, совершенно очевидной для Святых Отцов. А именно, святитель Василий имеет дело

с истиной как таковой, и потому она, эта истина, преобразует всю предшествующую реальность. Эта истина есть Христос, который своим сошествием во Ад спас всех тех, что были христианами до Христа, то есть равным образом преобразил настоящее, отменил прошлое как таковое и позволил понять его истину, открыл будущее. Нам очень трудно жить с мыслью о том, что истина — не темпоральна и не эволюционна. А теперешняя идеология бесконечного множества равночестных истин у разных народов и в разные эпохи просто отрезает нас от Святых Отцов. С этой точки зрения комментарий святителя Василия Великого на «Шестоднев» остерегает нас от релятивизма и эволюционизма не только в сфере физики, космологии, геологии или биологии, но и в любой другой области, в том числе антропологии: мы можем и в этой сфере находить истину только тогда, когда нацелены на нее мыслью, воспитыванной этой непривычной и труднодостижимой церковной дисциплиной.

Приведу другой пример, показывающий, что это не некое абстрактное надуманное требование, а простая констатация факта: зная истину, решительно отметить ложное. В конце первой книги того же толкования на «Шестоднев» читаем следующий пассаж. Толкуя слова «В начале сотвори Бог небо и землю», святитель Василий, как многим, я думаю, памятно, пишет: «...при рассмотрении этой задачи нужно будет потратить более слов, нежели сколько можно сказать о каждом из прочих вопросов. Сверх того нимало не послужит назиданию Церкви — останавливаться на таком предмете...» И далее святитель Василий с большим юмором анализирует ряд античных концепций об элементах и, в частности, концепцию эфира Аристотеля, которую, разумеется, не принимает, а завершает рассуждение так: «...если мы предпримем теперь говорить о таких предположениях, то сами впадем в такое же пустословие, как и их изобретатели». В связи с этим осмотрительным замечанием напомним об упомянутых выше совершенно научных клубящихся тучах и клокочущих безднах профессора Лопухина, также толковавшего Моисея свыше полутора тысяч лет после святителя Василия...

Но никакая осмотрительность, разумеется, не мешает святителю Василию принимать тот факт, что тяжелые тела падают, а легкие поднимаются вверх, и хотя он прекрасно знает, что впервые этому факту статус научно обоснованного положения сообщил Аристотель, аристотеликом он от этого не становится: для знающего истину, доступную человеку, принять истинное так же легко, как и отвергнуть ложное.

Об этом же доступном человеку свойстве отбирать истинное и правильное говорит и знаменитая беседа святителя Василия «К юношам о пользе языческих книг». В данном случае не отвлекусь от антропологической темы, поскольку святитель Василий говорит о самом ее существенном аспекте, причем именно в отношении к Священному Писанию и языческим авторам. В этой речи многим памятен образ, который предлагает святитель Василий: как красильщики тканей, чтобы краска прочно держалась, сначала готовят ткань особым образом, а потом красят, так и мы должны готовить свою душу беседами со стихотворцами, историками, ораторами, а затем приступать к Священному Писанию. Примеры того, что поступать нужно именно так, — из того же Священного Писания: так, Моисей предварительно учился в Египте, а Даниил — в Вавилоне. Примеры того, что подлинно полезно, то есть подлинной добродетели, дают и Сократ, и Давид с Пифагором, и апостол Павел с Платоном, и даже Диоген.

Почему я говорю, что это имеет прямое отношение к антропологии? Потому что для создателя Божественной литургии и у всего мира основным предназначением является — быть прежде всего училищем и местом образования душ человеческих («Толкование на “Шестоднев”», I, 5, 17—19).

Уже отсюда можно ясно почувствовать, что это единство человеческой природы, поврежденной грехом Адама и восстановленной Христом, исходит из совсем другого бытия в мире, нежели то, к которому мы привыкли. Мы до такой степени помрачены эволюционистскими и историософскими концепциями, что простая и здравая мысль Святых Отцев часто кажется мешающей научному постижению исторической реальности. Мы, как кажется, понимаем, что тот, кто видит истину, видит ее везде, но привычка оперировать с отдельными культурами и постоянная неуверенность в том, что истина нам действительно доступна, неизбежно вовлекает нас в некие имажинативные построения.

Между тем, тот факт, что подлинные открытия человеческого ума не связаны с каким-то одним народом или — как мы бы теперь сказали — с какой-то одной культурой, причем просто потому, что они открыты людям Богом, а потому в конце концов становятся очевидными и доступными для всех разумных людей, был предметом специального рассмотрения также святителя Григория Богослова. В Первой речи (4) против императора Юлиана святитель Григорий сначала в самой общей форме говорит о том, что дар слова есть общее достояние всех словесных, то есть разумных тварей; потому неразумен запрет Юлиана

христианам образовываться в слове, а, скорее, за этим скрывается его страх перед обличением со стороны христиан, хотя сила их обличений зависит не от красоты слога, а от знания истины. А затем конкретизирует свою мысль: «И язык, и всякое искусство, и полезное учреждение, какое бы ты себе ни представил, принадлежит не одним изобретателям, а всем ими пользующимся... Высочайший Художник и Зиждитель — Слово, хотя избрал различных изобретателей различных полезных учрежденных им искусств, но все предложил всем, кто хочет соединить нас узами взаимного общения и человеколюбия и украсить жизнь нашу кротостию...» (35, 636.43—641.31) Христианство, обладающее истиной, ищет и находит ее, где она ни встречается: поскольку финикийцы изобрели письмена, вавилоняне — астрономию, египтяне — геометрию, после чего святитель Григорий фактически очерчивает круг греческого образования.

Конечно, это до некоторой степени риторический ход, потому что святитель Григорий сам получил в Афинах не какое-нибудь, а именно греческое образование, и, в частности, в той же речи он демонстрирует блистательное владение греческой риторикой. Но мы видим, тем не менее, что здесь выражается глубокое убеждение святителя и Вселенского Учителя, общее у него со святителем Василием. Ведь и тот в Толковании на Шестоднев не просто с юмором уходит от обсуждения недоступных человеку вопросов, назвав мир училищем и местом образования душ человеческих, но уже в первой книге дает аристотелевскую классификацию искусств (практические, теоретические, творческие) и использует все данные греческой науки для толкования Моисея.

Но в таком случае разве не правы те, кто усматривают в античности педагогическое начало, развитое в христианстве, например, оба автора цитированных католических учебников? Неправы только в одном: для наших святителей на первом месте стоит не вопрос о некоей оценке христианства со стороны, а вопрос истины. Они так решительно обходятся со всеми предшествующими традициями, потому что знают истину и стараются систематически выбрать ее везде, где возможно. Обращаясь ко всему доступному тогда кругу знаний, наши вселенские учителя не считали, что у греков своя истина, а у евреев своя. Истина одна: Божья, Христова, причем везде и всегда была она одна и та же.

Я думаю, позиция святителей Василия Великого и Григория Богослова совершенно ясна, но от этого она не становится

более приемлемой с «научной» точки зрения. Но почему все-таки мы не можем со стороны объективно рассмотреть разные традиции и найти черты одной — в другой?

Потому что всерьез определенную традицию можно воспринять только изнутри, причем только в том случае, если она непрерывно сохранилась и продолжает жить. Только если она прекращается, то есть перестает жить, мы можем при наличии фактических данных работать с ней, как с музейным экспонатом. Так вот для нас, православных христиан, ветхозаветная традиция уже закончилась, когда Иоанн Креститель провозгласил фарисеям и саддукеям «не думайте говорить в себе “отец у нас Авраам”» (Мф. 3:9) и когда Христос принял от Него крещение; она уже закончилась, когда Симеон Богоприимец, один из Семидесяти, воскликнул «ныне отпущаеши раба твоего, Владыко» (Лк. 2:29—32); она уже закончилась, когда Мария услышала: «Радуйся, Благодатная».

Однако для христианства и по сей день живы те христиане до Христа, о которых говорят Святые Отцы; и греческая традиция, начавшаяся текстами Гомера, для нас не закончилась, — разве что мы вместе с императором Юлианом Отступником решим навеки соединить ее с язычеством. Но если мы такого соединения не принимаем, то все образовательные и научные институты греко-римской античности, воспринятые христианством, нам по-прежнему непосредственно доступны и продолжают жить, хотя в процессе этой жизни мы можем что-то пересмотреть и от чего-то отказаться, а также понять, где были допущены ошибки. Наконец, самая непосредственная и прямая связь у нас с христианской традицией, и тут уж мы — оставаясь в Церкви — вовсе не можем отходить в сторону и объективно смотреть со стороны. И тогда мы сами остаемся единственным подлинным Израилем, священные книги которого написаны по-гречески, по-латыни и по-славянски, Израилем, который остается со Христом, Израилем, который провозгласил, что нет больше ни эллина, ни иудея.

Ради сверки и лучшего понимания наших священных текстов мы можем реконструировать их древнееврейский оригинал, и этим должны заниматься наши филологи, историки и богословы; но даже по отношению к переведенному на греческий Пятикнижию в этом не было принципиальной необходимости уже для эллинизированного еврея Филона. В Ветхом Завете, который становится таковым после того, как был заключен Новый Завет, и который называется уже так у апостола Павла⁸, именно в Ветхом Завете,

а не в Торе, Пророках и Писаниях, мы находим наши исполненные обетования и при этом никому из нас не придет в голову мысль, что Ветхий Завет плавно перетек в Новый Завет.

Эта наша единая и единственная живая традиция, идущая от сотворенного Троицей Адама через нового Адама вплоть до сего дня, называется Церковью и только как члены этой Церкви, то есть от века существовавшего тела Христова, мы можем решать все встающие у нас вопросы, в том числе связанные с христианской антропологией и источниками ее формирования. Но тогда источников у нас, как всегда, будет два: Священное Писание и церковное Предание, в котором воцерковлена и вся дохристианская языческая мудрость, в полноте вмещенная Отцами Церкви и сохраненная благодаря церковным иерархам, православным монархам и благочестивым монахам.

Отношение к миру как к тому, что есть прежде всего училище и место, где души человеческие получают образование и тем самым высветляют в себе образ Божий, является основой христианской антропологии, а единство христианской традиции снимает ее протяженность во времени и не отменяет, а подчеркивает насущность наших сегодняшних забот.

Примечания

¹ Карлос Вальверде. *Философская антропология*. Пер. с испан. М., 2000. С. 64—65.

² Йозеф Лортц. *История Церкви*, рассмотренная в связи с историей идей. Т. 1. М., 1999. С. 30.

³ К. Вальверде. Цит. соч. С. 63—64.

⁴ Й. Лортц. Цит. соч. С. 30—31.

⁵ Со сходными характеристиками мы сталкиваемся также в статьях и книгах отечественных авторов, хотя чрезвычайно важны такие, например, принципиальные замечания, какие находим в статье «Античность» для недавно вышедшего 2-го тома «Православной энциклопедии», написанной С. С. Аверинцевым. Критикуя, в частности, призывы либерального протестантизма «деэллинизировать» христианское богословие, что, отметим, непременно ведет к переоценке роли иудаизма в появлении и развитии христианства, С. С. Аверинцев замечает: «...в целом подобная программа отмечена отсутствием чуткости к внутренней логике истории, которая для верующего сознания не может не быть связана с аспектами промыслительными» (БЭ, 2. С. 584). Закроем глаза на новоевропейскую «внутреннюю логику истории», но подчеркнем вместе важность «верующего сознания» при построении научной концепции.

⁶ Пассаж из «Алкивиада I» о самопознании, зеркале и необходимости взирать в Бога как в зеркало ради самопознания, занимает важное

место в «Евангельском приуготовлении» Евсевия; см.: *Genevieve Favrelle. Le Platonisme d'Eusèbe. 72*—89*: Eusèbe lecteur de l'Alcibiade. In: SC 292. P. 350—374 (особенно с. 359—363).*

⁷ То же самое — и не менее энергично — у святителя Иоанна Златоустого в «Беседах на книгу Бытия» (VIII 3): «Но иудеи, не понимая значения слов, говорят без разбора, что ни придется...» Выше (VIII, 2) святитель Иоанн замечает: «Это писание Моисея, которому они, говорят, веруют, а на самом деле не веруют, как и Христос сказал: *еще бо бысте веровали Моисеови, веровали бысте убо и мне* (Иоан. V, 46). Так, письмена — у них, а смысл — у нас».

⁸ «Говоря "новый", показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (Евр. 8:13).

К. Б. СИГОВ

ПРОБЛЕМА РАЗРЫВА МЕЖДУ ОНТОЛОГИЕЙ И ЭТИКОЙ В СОВРЕМЕННЫХ УЧЕНИЯХ О ЧЕЛОВЕКЕ

Различия и разделения

В книге «Бытие как общение» митрополит Пергамский Иоанн (Зизиюлас) отмечает: «Христианское богословие может быть в высшей степени обогащено замечательным трудом Эммануэля Левинаса "Тотальность и бесконечное"»¹. К каким областям относится то существенное обогащение, о котором говорит православный богослов? Труды митрополита Иоанна бесчисленными нитями связаны с философией Левинаса, с его анализом фундаментальной онтологии Хайдеггера, критикой греческой метафизики и современных теорий «исчезновения человека». Попытаемся выделить путеводную нить, сквозную общую тему в трудах двух выдающихся исследователей проблемы разрыва между онтологией и этикой.

Категория Другого имеет ключевое значение для обоих мыслителей. В более широком смысле категория «инаковости» как таковой позволяет им переосмыслить основные категории онтологии и антропологии. Тема отношения к Другому представляется мне наиболее плодотворной линией сопоставления точек зрения на взаимосвязь онтологии и этики.

Владыка Иоанн развивает идеи Левинаса в работе «Общность и "инаковость"»: «Сущность греха — это страх перед Другим, страх, происходящий от отказа. Но с тех пор как утверждение своего "я" идет через отказ, а не принятие Другого — именно это выбрал Адам, воспользовавшись своей свободой, — становится естественным и неизбежным, что Другой воспринимается как враг и угроза. Примирение с "другим", кем бы он ни был, предполагает примирение с Богом»². И далее: «Когда страх

перед “другим” проявляется как страх перед “инаковостью” (англ. Otherness, франц. Altérité), мы склонны отождествлять различие и разделение. Это опасным образом усложняет и затемняет мысль и поведение человека. Нравственные последствия из этого могут быть очень серьезными. Мы разделяем наши жизни и человеческие существа на основе их отличий друг от друга. Мы организуем государства, клубы, братства и даже Церкви, основываясь на различиях»³.

Митрополит Пергамский прослеживает истоки этих понятий в трудах Отцов Церкви: «по мере того как различие становится разделением, различие становится удалением. Именно такие термины употребляет святой Максим Исповедник, чтобы определить это всеобщее и космическое состояние. Различие (diaphora) надо поддерживать, т.к. оно добро. Разделение (diairesis) извращение различия (diaphora), и оно — зло»⁴.

Откровение о Троице православный богослов ставит в центр истолкования нашей темы: «Отношения между общностью и “инаковостью”, существующие в Боге, являются моделью одновременно и для экклезиологии, и для антропологии. Чему учит нас догмат о Святой Троице относительно общности и “инаковости”? Анализ учения о Троице выявляет тот факт, что “инаковость” является конститутивным элементом единства, а не следует за ним»⁵.

Вопрос о Другом и горизонт онтологии

Для определения того «вызова», на который отвечают богослов и философ возьмем цепочку онтологических понятий, от которых отталкивается этика Левинаса: тотальность — бытие — природа — субстанция — ипостась.

В книге «Между нами. Опыты мысли о другом» Левинас выделяет в качестве характеристики, определяющей нашу философскую эпоху, примат общения над бытием (а не наоборот): «социальный опыт как первая интуиция бытия»⁶.

Латинским термином «substantia» Боэций переводил греческое слово «hypostasis», сыгравшего решающую роль в выработке понятия «личность», «лицо». Историк развития интересующих нас понятий в средневековье констатирует: «Латинская философия сперва рассматривает природу в себе, а затем доходит до ее носителей и проникает затем в них, чтобы найти природу. Латинянин рассматривает лицо как модус природы, грек рас-

смаатривает природу как содержание лица»⁷. Левинас обходит молчанием греческую линию анализа «природы как содержания лица», сосредотачивая всю силу своей критики на «латинянах» и последующих трудностях подхода к «лицу как модусу природы» (тотальности)⁸.

Митрополит Иоанн, ссылаясь на труд Э. Левинаса, пишет об этом: «Остается вопросом, *может ли инаковость иметь смысл в онтологии*, способна ли онтология не опираться на понятие тотальности. В огромной степени *этот вопрос остается открытым*, хотя первая попытка найти решение этой проблемы уже была сделана святым Максимом Исповедником...»⁹ Глубокая постановка этого вопроса — богатый вклад Левинаса в переосмысление проблемы личностного бытия. Зизиулас воздаст должное этой инициативе и стремится привлечь к ней внимание Х. Яннaраса.

Христос Яннарас в книге «Онтологическое содержание богословского понятия личность» (1970) старался использовать идеи Хайдеггера для осмысления греческого патристического богословия. Для современных греческих богословов мысль Хайдеггера очень важна. Они следуют за Хайдеггером в его стремлении освободить онтологию от абсолютного «онтизма». Но Зизиулас вслед за Левинасом поднимает вопрос о статусе сознания и субъекта: см. критику Хайдеггера, осуществленную современным философом Э. Левинасом в его важном труде «Тотальность и бесконечное». «*Sein und Zeit*» утверждает Зизиулас, цитируя слова Левинаса, главным образом следующий тезис: «бытие неотделимо от понимания бытия (развертывающегося как время), бытие по сути обращает свой зов к субъективности»¹⁰. По мнению Зизиулaса использование «фундаментальной онтологии» в истолковании патристического богословия наталкивается на фундаментальные трудности. В качестве примеров задает такие вопросы:

1) Мыслима ли вневременная онтология у Хайдеггера? А у Отцов, в свой черед, — мыслима ли временная (темпоральная) онтология по отношению к Богу?

2) Может ли смерть являться онтологическим понятием для Отцов, ведь они смотрят на нее как на главного врага бытия?

Опираясь на мысль Левинаса, греческий богослов развивает свою версию персонализма: «Настаивая на том, что Бог экста-тичен, т.е. существует благодаря Отцу, мы отвергаем онтологи-

ческий приоритет субстанции по отношению к личности, а также «панорамную» онтологию (этот термин вводит Левинас, критикуя Хайдеггера)¹¹.

Антитеза этики Левинаса и онтологии Хайдеггера — одно из ключевых событий философии XX столетия. Конфронтация с положениями книги «Бытие и время» («*Sein und Zeit*», 1928) вынесена в заглавие первой послевоенной книги Левинаса «Время и другой» (1948). Категория «другого» у Левинаса занимает место хайдеггеровской категории «бытие» и в названии работы, и в новой системе понятий. Книга «Время и другой» родилась из курса лекций, прочитанных Левинасом в 1946—1947 годах в Философском колледже, который основал в Париже его друг Жан Валь (Jean Wahl, 1888—1974). Эта книга — «свидетельство об определенной атмосфере открытости, которой одарила Гора святой Женевьевы вскоре после Освобождения». Отметим важность личной встречи Владимира Лосского (1903—1958) и Эмманюэля Левинаса (1905—1995) в этой послевоенной «атмосфере открытости»¹².

Владимир Лосский был активным участником работы Философского колледжа и другом Жана Валя. Общее внимание участников привлекли лекции Левинаса. Доклад Лосского в Философском колледже — ключевая его работа по проблеме онтологии личности¹³. Здесь он разрабатывает общую с Левинасом тему преодоления «онтологизма». Важным вкладом в углубление этой темы стал полный французский перевод «*Согрус Агеорагитисм*», осуществленный Морисом де Гандияком¹⁴. Для Левинаса и Лосского очень важна высказанная Платоном в V книге «Государства» мысль о «Благе, превосходящем бытие». У Платона и Ареопагита они прослеживают возможности философской альтернативы «субстанционалистской» линии метафизики¹⁵.

«Богоявленность лица» versus одержимость войной

Натурализм как господствующая идеология эпохи «научно-технической революции» трансформировал всю сумму знаний о человеке — от медицинского подхода к человеку как физиологическому «телу» до социально-политического пересмотра «естественных» прав и свобод человека в обществе. В XX веке обнаруживает свое саморазрушение «упрощенный натурализм XIX века», в котором, по определению С. Л. Франка, «система природных сил представлялась замкнутой и исчерпывающей собою все бытие»¹⁶.

Экспансия натурализма, стремящегося подчинить себе все мыслимые горизонты бытия человека, превращает в идола сам концепт природы или Натуры (с большой буквы — Nature — продолжает не без полемического нажима писать это слово Левинас).

Идол натурализма требует жертв глобальных и локальных. К глобальным гекатомбам ведут концепты «натурального» господства одних рас над другими, «натуральной» тенденции «здоровых» социальных особей устранять «нездоровых», подозрительных и т.д. Локальные жертвы во имя Натуры не менее сокрушительны, они являются разрушением фундаментальных связей вещей и понятий, считавшихся прежде естественными.

Левинас критически анализирует тотальность, в которой исчезают самостоятельные, никем не заместимые лица. Видение бытия как некой сплошной тотальности формирует война: фронт и «фронтальный» взгляд на вещи. Трактат «Тотальность и бесконечность» начинается словами: «Легко согласиться, что в высшей степени важно знать, не дурачит ли нас мораль. Трезвость ума — его открытость правде — не состоит ли она в предвидении перманентной возможности войны? Состояние войны “подвешивает” мораль; оно лишает вечные обязательства и институты их вечности, и, с этого момента, аннулирует, в обозримом пространстве, безусловные императивы. Оно отбрасывает вперед свою тень на поступки людей...»¹⁷

На войне индивиды сводятся к носителям сил, которые действуют поверх них. Война не только само по себе значительное и крупное событие, она формирует определенный угол зрения на все события — «мировоззрение», гипнотизирующее человека и в более или менее мирные дни. Опыт войны диктует онтологию тотальности. Эту онтологию Левинас критикует как спекулятивную основу новейших тоталитарных идеологий. «Богоявленность лица — это этика. Борьба, которой может угрожать это лицо, предполагает трансцендентность выражения. Лицо грозит борьбой как возможностью; при этом такая угроза не исчерпывает эпифанию бесконечного и не формулирует ее с первого слова. Война предполагает мир — предваряющее и неотторгаемое присутствие Другого; война не является первым событием встречи»¹⁸.

«Столетняя война» XX столетия, согласно Левинасу, с небывалым размахом выявила деструкцию метафизики, восходящей к принципу Гераклита «порядком вещей руководит война (polemos)». Обширная «тень войны» легла на природу (лат. *natura*) задолго до новейшего милитаризма. Но только Новое время в полити-

ческой философии Гоббса поставило знак равенства между «военным положением» (state of war) и «естественным положением» (state of nature). Критика этой парадигмы последователей политической философии Гоббса — итог работы Левинаса «Напрасное страдание». Три фактора Нового времени детерминируют трагическую разнь между «этическим» и «натуральным» началами: 1) разрыв между этикой и политикой; 2) порабощение политики идеологией войны; 3) отождествление войны с «натуральным состоянием». Этика как сопротивление духу войны, сопротивление «натуральной» войне всех против всех обречена быть последовательно, упорно антинатуралистичной. «Разрыв естественного порядка бытия» — начало этики и ее константа у Левинаса.

Антропология versus «эгология»

О какой именно «природе» идет речь в контексте: одушевленной или неодушевленной? растительной или животной? звериной или человеческой? сотворенной или несотворенной? Истолкование Природы как Тотальности снимает эти кардинальные разграничения. А соответственно оказываются вторичными и разграничения типов насилия, его форм — физических, психологических, социальных, экономических, политических, культурных — по отношению к онтологическому «источнику всяческих насилий»: «Естественная история человечества в крови и слезах войн между лицами, нациями и классами; материя вещей, тяжкая материя, твердость, замкнутость в себе вплоть до связанности в межатома́рном пространстве, про которую говорят физики...»¹⁹

Полное совпадение «горизонта бытия» с горизонтом насилия — впечатляющая черта завершения эпохи «эгологии». Эгоизм в момент возникновения этого слова (сер. XVIII в.)²⁰ обозначал склонность чрезмерно говорить о себе; в этом смысле он был ограничен кругом говорящих и не затрагивал сами по себе взаимосвязи в макро- и микромирах. Гоббс далеко заходил в редукции человека к «инстинкту самосохранения» и страха насильственной смерти (отбрасывая одним махом и античные, и христианские традиции этики и антропологии). Но даже система «Левиафана» не распространяла на *все бытие* как таковое страх быть уничтоженным, не положила эгоистический инстинкт в основу онтологии... Прогресс физики (в том числе физики социальной) вплоть до XX столетия не доходил до мысли о замкнутости в себе и «эгологии» на уровне макро- и микромира.

Может ли теперь этот «меж-атомарный» эгоизм не детерминировать бытие и отношение «между-нами»?

Левинас по сути ставит вопрос даже не об онтологии насилия, а о насилие самой «онтологии». Вслед за Паскалем — но уже в систематической форме — он анализирует характерный жест Каина: «Мое место под солнцем — начало и образ узурпации всей земли». Под вопросом не только «падшая» человеческая природа, природа как таковая «существенная природа ставится под знак вопроса». Левинас заостряет свою мысль: онто-антропо-логия (будучи изолирована от этики) выражает себя в ответе Каина Богу: «Сторож ли я брату моему?».

Упомянем здесь иную перспективу истолкования этой Каиновой реплики. Владыка Каллист не противопоставляет онтологию и этику, но указывает на возможность их парадоксальной связи. Он пишет: «Почему Каин совершил грех, когда сказал Богу: «Сторож ли я брату моему?». Потому что Бог есть Троица»²¹.

Анализ прямой или косвенной зависимости антропо-логии от «эго-логии» ставит вопрос о критериях их разграничения²².

Кенотический этос

Левинас сочувственно цитирует слова Симоны Вейль²³: «Отец, оторви от меня это тело и эту душу, чтобы превратить их в Твои вещи, и не оставляй от меня навеки ничего, кроме этого отрыва»²⁴.

Вопору задаться вопросом: если онтологическая канва насилия исключала всякую возможность аутентичного общения «между нами», то не исключает ли теперь возможность человеческого отношения — пускай противоположным способом — радикальный разрыв? Нет, не исключает, вопреки очевидности, говорит Левинас. Разрыв тотальности, начало бесконечного отношения которого не отменяет безграничность дистанции. Наоборот. Единственный шанс перехода от спонтанного «империализма Я», от узурпации «места под солнцем» и поглощения другого существа — к общению с неуловимым, непоглощаемым Другим — это безоговорочное признание ассиметрии между нами: Другим и мною.

Расхождение этики Левинаса с философией диалога Мартина Бубера сосредоточено именно в этом пункте. По Буберу, между Я и Ты царит взаимность, но для Левинаса такая форма отношения слишком «симметрична», а риск при этом к замыканию Я-Ты в тотальность Мы слишком велик. «Между нами да

не будет так» — настаивает упорный оппонент Бубера. Ассиметрия, «диахрония», дистанция призваны предотвратить угрозу сползания отношения к хронической натурализации. «Я» и «Ты» для Левинаса никогда не были на равной ноге. «Ты» — инстанция вменения и ответственности как начала самой индивидуации человека. Размыкание кантовской области «этического» в область библейской метаэтики здесь особенно отчетливо: абсолютная асимметрия отношения с любым встреченным человеком — это единственно возможный ответ на явление, «эпифанию» в его лице образа Все-вышнего (Tres-Haut).

Гостепримство Авраама, первый жест его приветствия и почитания при приеме Гостей — не просто рабочий символ для этики Левинаса, а исторический прецедент и парадигматический образец для наших повседневных форм общения. «Наследники Авраама» проверяются на уровне повседневных микрожестов, когда перед дверью, пропуская другого пройти первым, мы говорим: «только после Вас». Этот исток человеческого в человеке Левинас называет «первой литургией».

Глубочайшей категорией человеческого общения Левинас называет свидетельство (подлинное основание диалога). В качестве прототипа каждого настоящего свидетельства философ приводит ответ Авраама: «Вот я».

При этом неустанный этический акцент Левинаса (здесь его второе отличие от Бубера) возвращает от метафизической вертикали к «жесткой земле людей» (как сказано в письме Левинаса к Буберу, полемически заостренном против симметрии Я-Ты²⁵). Таков особый смысл, ради которого во введении к книге «Между нами» Левинас отсылает к знаменитому 10-му стиху 111-го псалма: «Начало премудрости — страх перед Господом»; на протяжении книги философ раскрывает фундаментальную заботу о другом, «страх» за жизнь и смерть другого как этический эквивалент «начала премудрости».

Страх за другого у Левинаса связан не с тривиальным представлением о риске и опасностях, грозящих другому извне, со стороны чужих или враждебных сил. Моя «самость», мое «Я» — начало опасности для другого.

Левинас и здесь доводит радикализацию вопроса до классически отчетливой формулировки. К Лейбницу восходил первый вопрос фундаментальной онтологии — «Почему существует нечто, а не ничто?» Левинас предпосылает ему исходный вопрос своей кенотической этики: «Не тесню ли я ближнего самым фактом своего существования, не сживаю ли другого со света

своим занятием места под солнцем?» Мыслителю XX века прежде всех прочих вопросов важнее продумать первоочередную проблему: не является ли мое «быть» разновидностью «быть-в-тягость-другому»? Поэтому и шекспировский вопрос «быть или не быть» для Левинаса отнюдь не является первым вопросом философии.

Здесь мы прикасаемся к тому острию этики Левинаса, где сквозь категории и понятия проступает самоощущение человека, выжившего и пережившего тех, кому Катастрофа велела «не быть». Здесь обретает голос «раненая совесть» человека, не находящего никаких логических оправданий своему «быть». Опорная для всех существительных и глаголов на свете, эта первоначальная глагольная форма всего бытия — *être*, быть — теперь навеки для него поставлена под вопрос. «Рахиль плачет о детях и не хочет утешиться, ибо их нет».

В статье «Умереть за...» приведены слова погребального плача на гибель в бою царя Саула и его сына Ионафана: «они и в смерти своей неразлучны». Вопреки согласию «тотальности» на прерывание в смерти всех отношений здесь отец и сын — через общий разрыв — сохраняют связь; теперь они «быстрее орлов, сильнее львов» (2 Цар. 1:23).

Тема преодоления разрыва между учением о бытии и этикой обозначена в заглавии книги владыки Каллиста (Уэра): «Внутреннее Царство». В сердце человека внутреннее Царство Христово являет неразрывную связь живых и умерших. Епископ Каллист приводит пример: его русская прихожанка в Оксфорде «упорно отказывается от того, чтобы называться вдовой. Несмотря на то, что ее муж преставился много лет назад, она не перестает говорить: “Я ему жена, а не вдова”. И она права»²⁶.

Правда другого: к переосмыслению экзистенциализма

Жажда правды — центральный мотив этики Левинаса, в которой «человеческое — это возвращение к раненой совести, к способности бояться неправды больше смерти». Первое определение правды, по Левинасу, — это право другого, предшествующее моим правам.

В этике Левинаса присутствуют две традиции, два способа истолкования правды. Библейская «правда» — «источник права другого, предшествующий моему». Греческая «правда» правосудие, в котором право другого устанавливают после расследования и суда, и оно предшествует праву третьего лица. Греческий источник и источник библейский (Афины — Иерусалим) на-

столько тесно связаны в левинасовском понимании правды-справедливости, что он не разграничивает их на всем протяжении своего трактата «Тотальность и бесконечное». «Великим трактатом о правде» назовут его критики. В предисловии к немецкому переводу Левинас специально отметит это неожиданное для многих решение: «...в “Тотальности и бесконечном” нет никакой терминологической разницы между сочувствием или милосердием, источником права другого, предшествующего моему, с одной стороны, и справедливостью — с другой, где право Другого — после следствия и суда — предшествует праву третьего. Общее этическое понятие правды (justice) в обеих ситуациях рассматривается без различения» (р. 249—250).

Риск «между-нами» — это замыкание отношения Я-Ты в «эгоизм вдвоем». Гедонистическая пара образует простейшую частицу, молекулу «закрытого общества», которую зачастую упускают из вида его критики и теоретики.

Вмешательство третьего, испытание его присутствием — болезненная для двоих прививка от изоляционизма, от забвения всех тех «третьих», которых оставляют вне круга любви. Справедливость к третьему подобна соли, дающей вкус пище двоих. Левинас так настаивает на важности этой «соли правды», что даже саму «пищу любви» (служебное положение по отношению к которой, казалось бы, отведено соли) зачастую берет под сомнение. На его аскетический вкус она как бы слишком «натуральна», в ней слишком сильна «субстанция»

Феномен пищи привлекает пристальное внимание феноменологической этики. Левинас приводит мысль Бердяева (не упоминая его имени): мой голод относится к области физиологии, голод другого — к этике. Эта асимметрия конституирует само этическое отношение. Внимание к потребности другого для него необходимо и достаточно. Другого хлеба суровая этика Левинаса не сулит. Его задача — не удовлетворить, а пробудить настоящий — не эгоистический, а этический — голод. Притупление этого голода в человечестве — признак тяжелой болезни. Острые, гиперболические формулы Левинаса нацелены на пробуждение именно этого голода и жажды правды.

«Открытие Киркегором аутентичного момента существования, — пишет Зизиулас, — нанесло самый сокрушительный удар по субъект-объектной структуре Истины на Западе, но привело только к отождествлению истины и сомнения. Тем самым единственная альтернатива, остающаяся открытой для павшего человека, когда он хочет отождествить Истину и *праксис* — это

прибегнуть к марксистскому отождествлению их, приравнять истину и активность человека и признать эсхатологию Истины саморазвитием человека в обществе». Но Левинас открывает иную, предельно далекую от марксизма, нравственную альтернативу индивидуалистической версии экзистенциализма.

Киркегоровскую версию истолкования пути Авраама Левинас критикует с непривычно простой и забытой точки зрения. Киркегор видел в сцене жертвоприношения Исаака вершину драмы «рыцаря веры» и превосходение порядка этики. Век спустя Левинас устремляет взгляд к другой вершине библейского повествования, не упоминаемой отцом европейского экзистенциализма. Авраам ищет разговора с Богом для заступничества за Содом и Гоморру — во имя праведников, которые, быть может, еще там остались. Авраам ясно сознает свое ничтожество и свою смертность: «Я пепел и пыль», — эти слова вводят в суть разговора, предшествующего сокрушительному огню²⁷. Об исторической значимости такого перемещения акцентов в истолковании пророческих библейских событий нет нужды сегодня напоминать читателю, открывающему Левинаса неподалеку от Чернобыля, от лагерей для праведников и пространства тоталитарной фальсификации правды.

Мощное влияние мысли Левинаса на современную философскую антропологию поднимает вопрос: насколько вероятно возмещение известной аналогии между откликом мысли XX столетия на экзистенциальную инициативу Киркегора и откликом мысли XXI столетия на этическую инициативу Левинаса?²⁸

Без этики «неопатристический синтез» неполон

Актуальность нашей темы хорошо сформулировал Г. П. Федотов: «Для большинства людей нравственный подвиг есть единственный путь к Царствию Божию. Мистическая жизнь, творческое участие в науке и искусстве доступно не многим... Но нравственный подвиг доступен всякому. Каждый может, повторяя его, раскрывая в нем свою метафизическую глубину, достигнуть того, что стоит назвать *этической гениальностью*. Вот в этой-то всеобщности (в смысле для всех данности или заданности) и лежит, думается, разгадка особой близости этой сферы к религии. Вот почему в Евангелии Христос говорит так много о том, как относиться к ближнему и ничего не говорит, как писать стихи или заниматься математикой»²⁹.

Корни современного кризиса культуры Федотов рассматривал в широкой исторической перспективе, подробно прослеживая постепенное сужение объема значений основных нравственных понятий. Замечательный историк святости Древней Руси подчеркивал: «Сосредоточенность на этических проблемах проходит через всю религиозную литературу Руси. Сколь бы ни были сильны культурные, эстетические или исторические интересы Древней Руси, особенно в сравнении с более поздней и современной Русской Церковью, доминирующим направлением было все-таки этическое»³⁰. Было, да возобновится ли вновь?

Praxis в терминологии святого Максима Исповедника был синонимом этической или практической философии. Современный патролог Ж. К. Ларме пишет: «важно подчеркнуть, что для Максима (именно в этом отличие его позиции от Евагрия) *praxis* не просто этап, подлежащий преодолению на ступени созерцания... Но необходимая и неустранимая ее составляющая»³¹.

Накануне катастрофы 1917 года С. Л. Епифанович в книге о богословской системе святого Максима Исповедника особо останавливался на внутренней взаимосвязи и строгой последовательности ее частей: 1) практическая философия; 2) естественное созерцание; 3) таинственное богословие³². Нарушение взаимосвязи между ними и «разрыв между богословием и жизнью»³³ остаются ключевыми проблемами нынешнего рубежа эпох.

Сегодня остается в силе мысль Г. П. Федотова: «Поставив в средоточие религиозной жизни молитву и таинство, русское церковное возрождение лишь восстановило истинную иерархию. Но восстановило лишь в ее центре. Отправляясь из этого центра, каково будет строение всей религиозной жизни, — а следовательно, — и культуры? Вот основной вопрос русского будущего. Для этого будущего настоящее уже выработало какие-то схемы, подготовило чертежи. Во всех этих схемах, и в жизненных опытах мы имеем определенное строение жизни. Как уже сказано, этике место не предусмотрено. Религиозно-сакраментальный молитвенный центр облачается соответственно литургикой и аскетикой, которая в общем представлении, уже непосредственно воздействует а жизнь... Сама по себе литургия не решает проблем жизни. Как не продолжительны православные службы в своем идеальном исполнении, они все же оставляют промежутки, которые должны быть чем-то заполнены. Высокий, торжественный строй богослужения, с его особенным языком делает сам по себе чрезвычайно трудным непосредственно перенесение литургического вдохновения в жизнь. Мост между

храмом и жизнью давно разрушен. Кто поможет выстроить его?»³⁴ И Федотов подчеркивает: «В этом ключ ко многим слабостям и неудачам нашего церковного возрождения. Здесь объяснение нашей немощи, какой-то бесхребетности, которая поражает при сравнении с активностью злых сил нашей эпохи»³⁵.

К переосмыслению этических категорий

В панорамном обзоре «Православная Церковь и третье тысячелетие» митрополит Иоанн подчеркивает: «Прежде всего православное богословие должно пересмотреть свой язык <...> Без сомнения, нам необходимо истолкование наших догматов в экзистенциальных категориях» (Баламан, 4.12.1999). Тезис о пересмотре языка, по-видимому, должен относиться и к переосмыслению суженного, усеченного представления об этике³⁶. Основные категории этики должны быть осмыслены в перспективе того *Этоса* Предания, о котором отец Георгий Флоровский писал: «...одна и та же вера, один и тот же дух, один и тот же этос»³⁷.

В работе «Общение и инаковость» слово «этика» еще употреблено в усеченном, ограничительном значении: «Через отказ от другого мы превращаем различие в разделение и умираем. Ад, вечная смерть — не что другое, как изолированность, отчужденность от другого, как учат отцы. Этически эта проблема не решается. Мы должны родиться вновь. Это приводит нас к экклезиологии». Греческий богослов справедливо настаивал в своих трудах на условности школьных, схоластических схем; но разве жесткое отделение экклезиологии от этики не является отголоском этих самых схем? Ограничимся близкими историческими примерами, ставящими под вопрос прямолинейность этого разделения.

В СССР в 20—30-е годы, когда ад обрушил гонения на Церковь Христову, оказались предельно близки друг другу евхаристическая экклезиология и этос гонимых, а также этос тех, кто открывал свой дом преследуемым священникам и архиереям. Митрополит Киевский Владимир, возглавивший сонм новомучеников, у стен Киево-Печерской лавры перед расстрелом молился за своих мучителей: не свидетельствовал ли он тем самым о нераздельном экклезиологическом этосе служителей Христовых? Но рассмотрим этот же пример и вопрос с другой стороны. Пассивное, «бесхребетное» согласие толпы насельников лавры на гибель своего предстоятеля — разве не свидетельствовало оно о фундаментальном историческом кризисе и этики и экклезиоло-

гии? Привычка противопоставлять их в свете подобных примеров выглядит искусственно и неубедительно.

Из ближайших примеров упомянем архисложный узел церковного бытия Украины (в распутывании его сегодня, как известно, митрополит Пергамский Иоанн играет активную роль). Не удобная схема классификаций, а целостное сочетание экклезиологических и нравственных критериев здесь необходимо. Будущее Киева, города, который на протяжении многих столетий сопоставляли с Иерусалимом³⁸, жизненно зависит от преодоления разрыва между основанной на мысли о Другом теорией общения (*κοινωνία*) и воплощением такого общения в реальной практике.

Подведем итоги.

1. Среди «вызовов» наступившего XXI столетия важное место занимает проблема разрыва между онтологией и этикой (и примыкающая к ней цепочка дихотомий: теория/практика, догматы/экзистенциалы, епископия/диакона, экклезиология/антропология, Церковь/Европа).

2. Плодотворным направлением разработки этой проблемы является компаративный анализ онтологии митрополита Иоанна Зизиуласа и этики Эммануэля Левинаса. Намеченные в докладе линии сопоставления идей Зизиуласа и Левинаса очерчивают обширное поле для монографического исследования. Освоение данного поля расширит горизонт постсекулярной философской и богословской мысли.

3. Центральное положение категории Другого в тринитарной онтологии Зизиуласа и в кенотической этике Левинаса открывает путь для синтеза именно в направлении дальнейшего осмысления темы «инаковости» (*diaphora* в терминологии преподобного Максима Исповедника).

4. Этос Другого требует дальнейшего осмысления в свете откровения о Лицах Святой Троицы как парадигме общения. Ключевой категорией такого осмысления призвана стать правда: «Она начинается, — напоминает митрополит Сурожский Антоний, — в тот момент, когда я вижу между собой и ближним (отдельной личностью и коллективом) различие, подчас непреодолимое, и признаю его полное право быть таковым, принимая как факт, что он и не обязан быть простым отражением меня. Он так же создан Богом, как я; он создан не по моему образу, а по образу Божию»³⁹.

Примечания

¹ John D. Zizioulas. Being as communion. Studies in Personhood and the Church. St Vladimir's seminary press, Crestwood, New York, 1985. P. 86. (курсив мой. — К. С.)

² Митрополит Иоанн (Зизиюлас). Общность и «инаковость». — Вестник РХД. 172. Париж; Нью-Йорк; Москва, 1995. С. 8. (Communion and Otherness, Blankenberge 1993).

³ Там же. С. 9. (Всюду курсив автора.)

⁴ Там же. С. 10.

⁵ Там же. С. 12. (Курсив мой. — К. С.)

⁶ E. Levinas. Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre. Paris; Grasset, 1991. P. 67.

⁷ Цит. по: V. Lossky. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient, Cerf. Paris, 1990. P. 57.

⁸ Негативные последствия концепции «чистой природы» эпохи Контрреформации исследует Анри де Любак (см. «Surnaturel, Etudes historiques», Paris, 1991), анализируя трудности, к которым приводит тенденция систематически противопоставлять «естественное» и «сверхестественное»; они заметны в «антинатурализме» Левинаса и опосредованно — в его концепции «чистого будущего».

⁹ John D. Zizioulas. Being as communion. New York, 1985. P. 86.

¹⁰ Там же. P. 45.

¹¹ Там же.

¹² Николай Владимирович Лосский подтвердил это наблюдение, высказанное в докладе, и я пользуюсь возможностью поблагодарить свидетеля общения В. Лосского и Э. Левинаса за мысли о плодотворности сравнительного изучения их трудов.

¹³ Владимир Лосский. Богословское понятие человеческой личности. (Лекция, прочитанная автором в «Collège philosophique» 12 февраля 1952 г.) В кн.: Владимир Лосский. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 289—302.

¹⁴ См. воспоминания о дружбе с В. Лосским: Maurice de Gandillac. Une âme transparente: in *La vie spirituelle*. 730. Mars 1999.

¹⁵ См.: дисс. Michel Stavrou. L'approche théologique de la personne chez Vladimir Lossky et Jean Zizioulas. Paris, avril 1996.

¹⁶ С. Л. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 64.

¹⁷ E. Levinas. Totalite et Infini, Martinus Nijhoff, 1971. P. 5.

¹⁸ Эмманюэль Левинас. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 204.

¹⁹ Вступление к кн.: *E. Levinas. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre.* Paris, 1991. P. 10.

²⁰ См.: *Egoisme*, in *Dictionnaire historique de la Langue française*, Le Robert. Paris, 1994. V. I. P. 667.

²¹ См. доклад владыки Каллиста «Святая Троица — парадигма человеческой личности» (М., 2001). Ср.: *Епископ Диоклийский Каллист (Уэр)*. Православная Церковь. М., 2001. С. 216—246.

²² Подробней об этом я писал в статьях: *K. Sigov. Image, dissamblence...; Au-dela; Les lieux du mythe.*

²³ С автором «Укоренения» Левинас расходился едва ли не по всем другим пунктам, за исключением этой интуиции «отрыва», см.: *E. Levinas. Simone Weil contre la Bible in: Sifficile liberté, Essais sur le judaïsme.* Paris; Albin Michel, 3-m-ed. P. 189—200.

²⁴ *E. Levinas. L'être et l'autre. A propos de Paul Celan*, in *Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur*, Seuil, Paris, 1975. P. 27.

²⁵ О контексте этих понятий см.: *К. Б. Сигов. Бубер и Чижевский: к анализу утопии «Я-Ты»*. В: «Философская и социологическая мысль». Киев, 1994, № 1—2.

²⁶ См.: в журнале «Церковь и время» (№17, 2001) статью епископа Каллиста (Уэра) «Тайна смерти и воскресения». Подчеркивая ее значимость, владыка Каллист поместил эту работу в начало первого тома своего шеститомного собрания сочинений, издаваемого Свято-Владимирской семинарией: *Bishop Kallistos Ware. The Inner Kingdom. (The collected works. Vol. 1)*, 2000. Русский перевод этого тома скоро будет опубликован в Киеве издательством «Дух и Литера».

²⁷ *E. Levinas. Existence et éthique in: Noms propres, Fata morgana.* Paris, 1976. P. 109; за 40 лет до этой работы о Киркегоре Левинас публикует рецензию на книгу: *Leon Shestov. Kirkegaard et la philosophie existentielle.* Paris, 1936.

²⁸ *Post-secular philosophy: between philosophy and theology.* Routledge, London, 1998. Сост. антологии Филипп Блонд является и автором статьи о Левинасе: *Phillip Blond. Emmanuel Levinas. God and phenomenology.* P. 195—228. Предпринятый Э. Левинасом критический анализ обширного наследия экзистенциальной философии может быть учтен отечественными учеными, ведущими исследования в аналогичных направлениях. См.: *Игумен Иларион (Алфеев). Святоотеческое наследие и современность*. В кн.: *Православное богословие на рубеже эпох*. К., 2001; *Диакон Георгий Завершинский. Экзистенциальные аспекты богословия*. В: *Церковь и время*, №3, 2001.

²⁹ *Г. П. Федотов. В защиту этики*. В кн.: *Новый град. Сборник статей*. Нью-Йорк, 1952. С. 363.

³⁰ *Г. П. Федотов. Собр. соч. в 12 томах. Т. 10.* С. 347.

³¹ J.-C. Larchet. Introduction, Saint Maxime le Confesseur. Ambigua. Les Éde l'Ancre. Paris-Suresnes, 1994. P. 71.

³² С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 116—117.

³³ См.: Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Преодолеть разрыв между богословием и жизнью. — Церковь и время №9, 1999. С. 141—142.

³⁴ Там же. С. 367.

³⁵ Там же. С. 370.

³⁶ См.: Протоиерей Владислав Свешников. Очерки христианской этики. М., 2000.

³⁷ Г. В. Флоровский. Этнос Православной Церкви. В его же кн.: Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 266.

³⁸ Дж. Джираудо. Второй Иерусалим против Третьего Рима (к постановке вопроса). В кн.: Jerusalem in slavic culture. Jews and Slavs. Vol. 6, 1999. С. 263.

³⁹ Митрополит Сурожский Антоний. Духовное путешествие. М., 1997. С. 67. Развитие этой темы см. в его новой книге: Пути христианской жизни. Киев, 2001.

IX МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
ПУТИ РУССКОГО МОНАШЕСТВА

Бозе, Италия, 20-22 сентября 2001 г.

Энцо БЬЯНКИ

В ЕДИНОМ ПРИЗВАНИИ

Возлюбленные митрополиты и епископы, светлейшие отцы, профессоры, дорогие братья, сестры и друзья!

Велика наша радость в этом году, потому как еще раз Господь дарует нам, христианам всех Церквей — католикам, православным, англиканам и реформатам, — быть собранными во имя Его, в молитве и внимании Его слову, а также в ученых занятиях и братском общении. Всех вас снова приветствую, вместе с общиной, с искренним чувством выражаю нашу благодарность и наше большое желание принять вас и разделить с вами это время.

В первой части нашего симпозиума мы слышали мудрость одного из наиболее великих отцов исихастской и монашеской традиции — преподобного Иоанна Лествичника, чье наследие столь плодотворно. Оно присутствует также в русской духовной и монашеской традиции. Нельзя забывать, что «Лествица» — первый текст, полностью переписанный Паисием Величковским еще в его бытность послушником и, как он сам исповедует, ставший поворотным пунктом всей его реформаторской работы. Но Иоанн Лествичник является также и наиболее цитируемым отцом среди великих духовных и монашеских авторов русского XIX века — от Игнатия Брянчанинова до Феофана Затворника и оптинских старцев.

Мы рады данной нам возможности снова вместе пройти по путям этой аскетической традиции, которая была воспринята русским христианством и приносит богатые духовные плоды. Мы желали бы в этих днях научных занятий и братской встречи (хотелось бы сказать обмена дарами любви) видеть возможность для аутентичного сопоставления жизни в вере, сохраняя, с одной стороны, драгоценное наследие великой традиции, а с другой — ставя вопросы, которые возникают сегодня.

В последнее десятилетие мы рады быть свидетелями, — конечно, свидетелями издалека, но в реальном молитвенном общении и в братских встречах этих лет — возрождения, осмелюсь

сказать, истинного нового расцвета русского монашества. Цифры не говорят всего, нуждаются в истолковании, но верю, что все мы должны благодарной душой, в истинном евхаристическом духе принимать этот новый период русского монашества и Церкви: от двадцати двух монастырей в 1988 году, году тысячелетия Крещения Руси, до более чем четырехсот восьмидесяти, которые живут молитвой, приемом паломников, работой...

Да, нам известно, какие проблемы, трудности, тяготы возникают в процессе восстановления жизненных связей с живой традицией, традицией русского монашества, которое пережило долгий период преследований, неприятия, катакомб и которое сейчас встречается с современностью, ставящей серьезные проблемы, поднимающей вопросы, ревизирующей с помощью своей радикальной критики все то, что принадлежит ветхому миру и традиции.

Не случайно Его Святейшество Алексий II, говоря об истинной и здоровой практике духовничества, укорененной в великой традиции Церкви, но открытой тем новым вопрошаниям, что обитают в сердце современного человека, особо отметил одно из критических явлений в возрождающемся русском монашестве. Весьма показательно, что патриарх не умолчал об опасностях, связанных с феноменом «лжестарчества», ловушками неправильного понимания, путающего традицию с *традиционализмом*, смешения христианского подчинения в свободе со слепым фанатичным послушанием и культом личностей.

Никому из нас не чужд кризис, переживаемый всем христианством в течение этого тысячелетия. Это не просто побочное следствие глобальной секуляризации, это кризис, имеющий более глубокие корни. Все больше тех, кто требует от Церквей дать отчет в нашем уповании (1 Петр. 3:15), требующих от христиан доказательств того, что стоит жить, смысла того, что могло бы быть горизонтом всякого смысла, того, ради чего мы ежедневно работаем, любим, радуемся, плачем.

Все больше от нас требуется явить качество нашей христианской жизни, все меньшее значение имеет то, какой политический, культурный вес имеют христиане... «Или XXI век будет духовным, или его не будет совсем». Этот афоризм Мольро повторил игумен Василий (Гролимунд) в ходе симпозиума 1994 года, посвященного преподобному Нилу Сорскому. Думаю, сегодня всякий из нас может оценить точность и актуальность этого высказывания.

Посему мне кажется, что чрезвычайно важен сегодня не только, и даже не столько, диалог, сколько обмен опытом жизни.

Прекрасно, что в эти годы у нас есть такая возможность — иметь живущими здесь, среди нас, русских православных студентов и монахов, практикующих с нами ту же самую духовность, и переживать вместе приближение к единству. Совершенно необходимо проводить этот взаимообмен монашеским опытом, отказываясь от всякого духа прозелитизма, а также от того духовного хищничества, которое не способно уважать, реально познавать другого и в глубине души любить его.

Литургия и вера едины в своей нерасторжимости, а так как проявления веры различны, важно уважать эти различия, практикуя гостеприимство в отношении отличающегося, другого. Необходимо упражнять сердце в практике инаковости и различия. Формула «дышать двумя легкими» — сама по себе освобождающая, — как мне представляется, часто неверно интерпретируется, становится призывом к подавлению, к ассимиляции другого, а не к плодотворной встрече, всецело уважающей различия.

Когда деревья становятся большими и старыми им не делают прививки лишь для того, чтобы каждое дерево имело одни и те же фрукты. Единство, к которому мы призваны, есть плюралистическое единство, а не единство в однообразии.

Итак, хотелось бы обозначить некоторые пересечения, а именно три области, в коих мне представляется существенным и возможным принесение плода этого духовного диалога между Восточной Церковью и Церковью Западной, и прежде всего между западным — не только католическим — монашеством и монашеством восточным.

Во-первых, я думаю о неотложности подлинной духовной и молитвенной жизни, о братском общении, которое есть, дар свыше (Пс. 133), но также и плод схождения к единому сердцу и единому уму, плод пути, пройденного вместе, *соборно*, «дороги (*syn-odos*) с другим», на которой каждый ищет сделать видимым и служащим братьям духовный дар, который в нем, свою харизму. Наконец, это есть собственно аутентичность молитвенной жизни и явственность конкретной любви друг ко другу, что позволяет монастырю быть неким знаком, находиться в той запредельности по отношению к миру, на той любовной дистанции, которая является условием для того, чтобы сказать некое пророческое слово современному человеку.

I. Прежде всего, *молитва*. Думаю, могу сказать достаточно объективно, что православное монашество, и русское в частности, знает, как сохранить с большей ясностью сознания и силой, чем западное, нерасторжимую связь между монашеским призванием и молитвой.

Важно, что Иоанн Павел II напоминает о том, что западное монашество не должно забывать черпать у восточного монашества подражание *кенозису* Слова, преобразование в образ Божий, то есть обожение, самоотречение (*apotaghé*), бодрствование, сокрушение (*rénthos*), покой (*isikhia*). И все это — через молитву. Но хотел бы добавить некоторые замечания, учитывая специфику русского монашеской традиции, которые могли бы быть для нас неким определенным призывом, а также основанием надежды в наши трудные времена.

Все великие монашеские отцы жили во времена кризисов. Великие учителя русского монашества имели особое сознание собственной незначительности, почти недостойности, осмелюсь сказать, неравенства перед этой требовательностью монашеского призвания быть рядом с отцами. «Я не делаю ничего доброго, — повторял Нил Сорский в своих письмах, — всего лишь посвящаю себя исследованию Божественных Писаний, заповедей Господних с толкованиями Отцов», — пишет он в «Послании к Герману».

Епископ Игнатий Брянчанинов в своем труде «Приношение современному монашеству» приводит высказывание аввы Сысоя Великого. Ученику, который видел себя постоянно соединенным с Богом, старец сказал: «Быть всегда умом в Боге не есть что-то великое; самое великое для монаха — чувствовать себя и видеть себя ниже всей твари».

Для монаха подлинное достижение заключается в том, чтобы считать себя величайшим из грешников. Через такое безжалостное познание себя и своей греховности, а также через познание неисповедимого милосердия Божия великие русские монахи, такие как преподобный Нил Сорский, преподобный Серафим Саровский, преподобный Силуан Афонский сделали себя способными принести миру слово надежды, пророчество в евангельском духе. Бодрствует только сознающий собственный грех; только тот, кто исповедует собственный грех и не возлагает вину на брата имеет чистый взгляд и может помочь брату; только познающий собственную греховность замечает опасность, не поддается рассеянности; только тот, кто знает собственный грех, может достигнуть веры в милосердие Божие и не отчаивается никогда.

Говоря о сердечной молитве как искусстве, вверенном каждому монаху, преподобный Серафим Саровский говорил: «Одна лишь внешняя молитва недостаточна. Бог внимает ум, а потому те монахи, которые не соединяют внешней молитвы со внутренней, не суть монахи». «Определение очень верное! — комментирует Игнатий Брянчанинов. — Монах — значит уединенный: кто не

уединился в самом себе, тот еще не уединен, тот еще не монах, хотя бы и жил в уединеннейшем монастыре... Уединение человека в самом себе не может совершиться иначе, как при посредстве внимательной молитвы, преимущественно же при посредстве внимательной молитвы Иисусовой» (*Святитель Игнатий Брянчанинов*. Полное собрание творений. М., 2001. С. 188).

Но и Запад так же, когда повторяет призыв *mens concordet voci*, требуя молитвы, в которой сердце прилагается к устам, выражает в глубине ту же истину.

II. Появление у монаха внутренней молитвенной жизни есть *вопит общинной жизни*, уподобляющейся, согласно интуиции великого отца русского монашества преподобного Сергия Радонежского (XIV в.), троическому общению. Святый Сергий также уразумел, что в монашеской жизни игумен — это тот, кто, будучи поставлен в служение уставу и общине, находится в подчинении у обоих, чтоб осуществлять их постоянный жизненный диалог. Троический пример необходим тому, кто подчиняет себя. «Он был для братии словно рабом купленным», — говорит нам Епифаний Премудрый в своем «Житии преподобного Сергия».

Думаю, сегодня было бы очень важно для наших общин через служение игумена, а также через подлинную общинную жизнь во имя Троицы и в образ первоначальной Церкви раскрыть что есть *соборность*. Это путь, которым имеющие различные дары и служения идут вместе, в общем послушании богооткровенному Слову, Евангелию, который постоянно требует обращения и для которого устав и духовный руководитель не более, чем способ. Главные линии расцвета русского монашества, события жизни святых монахов-основателей связаны с этим испытанием: так рождается скит Нила Сорского и его учеников, так колонии эремитов на Соловецких островах становятся основанием обновленной общинной жизни, так исихастская жизнь Паисия пробуждает глубокое движение возрождения, характеризующее общинной жизнью. В школе последнего встречаем старцев Оптиной пустыни и Игнатия Брянчанинова.

Мы должны быть благодарны православному Востоку, умеющему хранить плюралистическое единство монашества. Это не похоже на то дробление религиозной жизни на Западе, которое затмевает поиск единственно необходимого. Думаю, что в этом состоит не последняя роль общецерковного измерения православного, и в частности русского, монашества, которое смогло остаться верным интуиции отцов-пустынников: быть присутствием простых христиан в Церкви.

Да, будучи *иным* в интенсивности молитвы и подвига, в безбрачии и общинной жизни, монашество узнает собственную идентичность в тех словах, что Пахомий обратил к Александрийскому патриарху, говоря о себе и своих братьях: «Мы всего лишь незначительные лаики, бедные лаики». Это — монашество.

III. Убежден, что за этим следует также третий элемент, богословски наиболее важный: восстановление эсхатологического значения монашеского, а значит, и общехристианского свидетельства. Монашество должно быть верным и последовательным призыванием (*epiklesis*) славного пришествия Господа. Монах в безбрачии — в нищете, но и чуде безбрачия, как говорил нам отец Андре (Луф) — в *xenitéia* — это тот, кто повторяет этот призыв (*epiklesis*): «*Marana thà*, гряди, Господи, гряди, Господи!» Это зов, возносимый как бы из чужбины, из состояния того «чужестранства», которое мы вместе с Томасом Мертоном могли бы назвать «маргинальностью» по отношению к миру. Но это состояние способно создавать пространства свободы и красоты, давая преимущество Слову и показывая, что ожидается Господь, который уже грядет.

Монашество имеет задачу напоминать, что есть невидимая реальность, способная увлечь, и она сильнее реальности видимой. Монахи — это либо те, кто действительно верит в невидимую реальность, или их присутствие подобно соли, потерявшей силу. Согласно Василию Великому — монах должен «бодрствовать каждый день, каждый час, каждый миг, зная, что Господь грядет» и призывая всегда Его Парусию. Эту же убежденность я нашел у Бернарда Клервосского: «Братья мои, то, что вы ищете и то, к чему вы призваны своей монашеской жизнью, — совершеннейший вид пророчества. В чем вы, монахи, должны быть пророками? Не видеть того, что видимо, но направлять взор к невидимому, устремляться к тому, что пред вами, жить одной верой (*sola fide!*), искать горнего. В свое время пророки удостоились этого имени потому, что взирали на невидимую реальность, на Христа. И ваше невидимое — Царство, грядущий во славе Господь» (*Sermo de diversis* 37, 6).

Итак, в полном смирении, но с ясной и сознательной решительностью, я готов утверждать, что если монашество не восстановит своего эсхатологического качества, не станет постоянным напоминанием о Втором Пришествии, в будущем оно станет ни к чему не способным. Отцы, от Исаака Сирина до Григория Паламы, согласны в признании за монахами этого

эсхатологического служения, этой пророческой роли в провозглашении возвращения Христа.

Вот почему я убежден, что как в городах, так и вне их нет ни одного места, которое было бы неподходящим для монашества. Задача состоит в том, чтоб монаху иметь внутреннюю пустыню, уметь вернуться к «сокровенному сердца человеку», о котором говорит апостол Петр (1 Петр. 3:4), уметь хранить, взращивать и укреплять внутреннего человека, о котором говорит апостол Павел (2 Кор. 4:16). Если монашество к этому способно, оно обретет еще немало тех, кто в свободе и любви ответит этому призыву.

Вот три измерения монашеской жизни: молитва, общинность и пророческое качество монашеского призвания, напоминание о которых я предложил вашему вниманию. Будем вслушиваться в эхо учения русских монашеских отцов, да станут эти три аспекта планом наших рассуждений вокруг тем, посвященных *путям русского монашества*: «Духовная жизнь», «Общезитие и отшельничество», «Живая традиция». Это также вопросы и надежды, живущие в нас, озабоченность, которую я сам и моя община проявляем. В эти дни мы переживаем особый момент, когда эта озабоченность может быть выражена, обдумана, принимаема и разделяема всеми нами.

Г. М. ПРОХОРОВ

**«ОБЩИТЕЛЬНОЕ БЕЗМОЛВИЕ»:
ПОЛЕМИКА С НИЛОМ СОРСКИМ**

Василий Поляномерульский или Иннокентий Комельский?

Мнение М. Боровковой-Майковой

В ряде списков и церковных изданий XIX века «Предание» и «Устав» Нила Сорского предваряются «Надсловием» и «Пристежением» без указания их автора. «Надсловие», очевидно, — предисловие, а «Пристежение» — послесловие, но оба они располагаются впереди сочинений Нила Сорского. Очевидно, что не сам автор, а кто-то другой поместил их рядом как предисловия к книге.

М. Боровкова-Майкова обратила внимание на списки, где «Надсловие» и «Пристежение» атрибутировано Василию Поляномерульскому. Она пишет: «в рукописи Воскресенского монастыря, ныне в Московской Синодальной библиотеке (XIX в.), заключающей в себе оба Устава Сорского, послания и Надсловие с Пристежением, находим следующую запись: “Здѣ конецъ книги преподобнаго Нила Сорскаго. Предисловіе же на книгу сію и Пристеженіе творенія суть блаженныя памяти старца Василія, которое сложилъ в своемъ ему скиту в Угровлахійском княженіи, преставися 1767 года въ апрелѣ мѣсяце”. Эта запись ставит любопытный вопрос об авторе Надсловия на книгу Сорского, обыкновенно приписываемого исследователями ученику его Иннокентию. Если принять во внимание эту запись, которая положительно говорит о Василии как об авторе “Надсловия”, подтверждение чему мы имеем в одной рукописи 18 в ИПБ (О. I. №274, л. 145), где идет то же самое “Надсловие” (с некоторыми пропусками), под таким заглавием: “Отъ предисловія на книгу блаженнаго Нила Сорского. Сочинено старцемъ

Василіємъ монастыря Поляномерлуй в Мунтянщинѣ», — где уже прямо и вторично указывается на автора — Василия, мы можем: 1) видеть несомненно большой интерес в Молдавии к Сорскому, если через двести слишком лет пишется «Надсловіе» на его книгу, 2) установить дату написания Надслова на 200 лет позднее, и наконец 3) указать другого автора ее»¹.

М. Боровкова-Майкова считает также, что сочинения Нила Сорского сделались известны Василию Поляномерульскому благодаря Паисию Величковскому; она пишет: «Думаем, не без влияния Паисия его друг и сопостник Василий интересуется Нилом»².

Старец Василий Поляномерульский

Кто же такой старец Василий Поляномерульский и как он связан с Паисием Величковским?

Прежде всего, его вряд ли возможно назвать «другом и сопостником» Паисия, как это делает М. Боровкова-Майкова, следуя, очевидно, заголовку оптинского издания сочинений Паисия Величковского, где эти слова есть³. Старец скита Пояна Марулуй в Валахии Василий был гораздо старше Паисия и гораздо выше его по положению в монашеском мире. Чрезвычайно им и вообще в Мунтянской земле, Угровлахии и на Афоне почитаемый старец, духовный руководитель ряда скитов, небольшое время он был и непосредственным учителем Паисия. По происхождению русский, монах-пустынник в России, старец Василий ушел отсюда, когда «возбранено бѣ въ Россіи по пустыни монахомъ жити»⁴. Паисий Величковский упоминает о русском прошлом старца Василия, говоря в своей автобиографии о начальнике Дальних пещер Киево-Печерской лавры: «Сей вкупѣ съ покойнымъ блаженныя памяти всѣхъ насъ общимъ старцемъ отцемъ Василіемъ, прежде пришествія еще его во Угровлахійскую землю, въ пустыньѣ поживе лѣтъ три»⁵. О некоем иеросхимонахе Стефане Паисий Величковский замечает, что он «со всечестнѣйшимъ старцемъ отцемъ Василіемъ схимонахом и со прочими ревнители во Угровлахійскую землю пришед, вселися во един скить...»⁶ А вот с каким пиететом Паисий повествует в Автобиографии уже непосредственно о старце Василии: «...блаженныя памяти общій всѣхъ учитель и наставникъ преподобнѣйшій и святой старецъ Василій схимонах, иже такожде въ Россіи и въ Мошенскихъ горахъ и прочіихъ пустыняхъ немалое проживъ время, по ревности Божіей съ великими рев-

нителі монашескаго житія, вкупѣ с... ученикомъ своимъ, пречестнѣйшимъ старцемъ Михайломъ іеромонахомъ, въ богохранимую Мунтянскую землю на житіе прииде. Сей богоугодный мужъ въ разумѣ божественнаго Писанія и богоносныхъ отецъ ученія, и въ разсужденіи духовнѣмъ, и во всесовершеннѣмъ вѣдѣніи священныхъ святыя Церкви правилъ, и правомъ ихъ, по истолкованію Зонары и Феодора Валсамона и прочихъ, разумѣніи всѣхъ несравненно превосходяще. О егоже ученіи и благоугодномъ на путь спасенія наставленіи повсюду слава проходилаше»⁷.

Ученик старца Василия, вместе с ним ушедший из России, старец Михаил тоже стал в Мунтянской земле скитоначальником. В качестве высшей похвалы ему Паисий говорит, что тот уподобился «старцу своему Василию»: «Толико бо и сей мужъ во смиренномудріе и любовь, и въ разумъ духовный предупѣ, и даръ откровенія таинствъ въ божественнѣмъ Писаніи от Бога приимъ, яко быти ему подобну старцу своему Василію»⁸.

Сам Паисий, уроженец Полтавы, покинув Малороссию и Украину (Украиной он называет украинские земли под властью Польши) и вступив в Молдавию, испытал, я думаю, те же чувства, что прежде него пришедший сюда старец Василий: «...егда же... приидохомъ въ Молдавскую землю, неисповѣдимыя радости исполнихомся, яко благодатию Божіею сподобихомся приити въ православную страну»⁹. Вскоре он попал «въ единъ скитъ... иже бѣ под духовнымъ управленіемъ блаженныя памяти старца отца Василиа схимонаха, еще тогда въ жизни сей пребывавшаго, въ немже начальникъ бѣше честный отецъ Дорофей іеромонахъ, ученикъ его...»¹⁰. Проведя в этом ските несколько дней, Паисий смог увидеть «нѣкихъ отецъ и на отшелствѣ пребывающихъ, из нихже единъ, близ скита сѣдѣше, именемъ Рафаиль, іеромонахъ... иже въ преписаваніи книгъ отеческихъ упражняся, оттуду нуждая къ тѣлесному окормленію стяжаваше <...> Бяху же вси сіа ученицы предреченнаго онаго общаго всѣхъ старца и наставника Василиа схимонаха»¹¹. Вполне вероятно, что отшельник-писец Рафаил получал сочинения святых отцов для переписки от своего старца Василия, в том числе сочинения Нила Сорского с «Надсловием» и «Пристеженіем». Любопытно, что, когда высокочтимый старец Василий из своего скита Мерлополяны (повидимому, это то же, что Поляномерул) прибыл в скит, где жил тогда Паисий, и Паисий сподобился «таковаго святаго мужа узрѣти» и «падъ къ святымъ его ногамъ... святую его десницу лобзати», и старец Василий заинтересовался им как

возможным кандидатом для рукоположения в священники, ибо священников нехватало, то общались они исключительно через третье лицо — через Паисиева духовника, не непосредственно¹². Из-за упорного нежелания Паисия принять священство «не сподобися отецъ нашъ, — пишут авторы его Жития, — въ скитѣ Мерлополянѣ пребывати. Но пребываше въ скитѣ Тристены. И понеже скитъ сей... подѣ духовнымъ совѣтомъ старца Василиа бѣше, сего ради ины рекоша, яко отецъ нашъ у старца Василиа въ послушаніи бѣ нѣкое время. Обаче ученикъ его сподобися быти...»¹³ Отмечу здесь как важное для дальнейшего, что ученики старца Василиа жили уединенно и что Паисию тоже была дана скитоначалником, упомянутым выше старцем Михаилом, отдельная келия «не далече от скита надѣ потокомъ», в которой он однажды проспал утреннюю службу¹⁴.

Непосредственным учеником старца Василиа Паисій «сподобися быти» несколько дней уже на Афоне, позже. Об этом читаем в Житии Паисия: «Въ то время, смотрѣніемъ Божиимъ (званъ бѣ отъ нѣкоего велика лица), приде во Святую гору блаженнѣйшій вышереченный старецъ схимонахъ отецъ Василій изъ Влахиі, и обрѣте отца нашего въ безмолвіи сѣдѣща, пребысть дни нѣкія тамо, научая и открывая ему о всѣхъ тріехъ чинѣхъ монашескихъ и о прочіихъ высокихъ христіанскихъ таинствахъ отъ святыхъ Писаній». Кстати сказать, именно старецъ Василий Поляномерульскій, или Мерлополянскій, и наименовал тогда Паисия Паисием (как рясофор он прежде назывался Платоном, а еще раньше, во крещении, был Петром). Читаем дальше: «Отецъ же нашъ моли со слезами блаженнѣйшаго старца, да облачитъ его въ мантию, и облече: переименова его изъ Платона Паисій, и бысть его ученикъ. Возложи же его Христу Богу и Пречистѣй Его Матери, отиде паки во Влахию, въ скитъ свой Мерлополянну»¹⁵.

Обратим внимание: старецъ Василий беседовал с Паисием, «научая и открывая ему о всѣхъ тріехъ чинѣхъ монашескихъ», т.е. об общежитии, ските и отшельничестве. Это — одна из важнейших тем Нила Сорского. Сочинения Нила Сорского — мы это знаем от самого Паисия — он знал с юности; он пишет: «Книги Нила Сорского на греческомъ языкѣ совсемъ нетъ, а есть только на славянскомъ, и я еще в юности моей переписалъ ее с бесчисленными орфографическими порешностями и до сих пор не имею времени ее исправить»¹⁶. Но, по всей видимости, и старецъ Василий унес с собой из России список произведений Нила Сорского и вел о них речь с молодым (тогда ему было 28

лет) малороссом-эмигрантом Паисием. Сам Василий, как и Нил Сорский, предпочитал «царский», средний, по выражению Иоанна Лествичника, скитский монашеский чин, почему и ушел из России, когда он оказался там под запретом.

Во всяком случае, движение сочинений Нила Сорского, которое представляет себе М. Боровкова-Майкова, от Паисия Величковского к старцу Василию, мне не кажется вероятным: ученик навряд ли учил учителя, скорее наоборот.

«Общительное безмолвие»

Нил Сорский в своем так называемом «Уставе» пишет, предупреждая о трудности и опасности полного отшельничества («Силныхъ бо и съвършенныхъ есть наединѣ борьствовати съ бесы»¹⁷), о предпочтительности «среднего пути»: «Сіа намъ слышаще, съхранятися подобаетъ преже времени, в высокаа не продързати, да не кто, повредився, и душу погубит. Но в подобно время и среднею мѣрою, якоже зрится, удобнѣе есть проходить, и Писанію свѣдѣтельствующе, яко средній путь непадателенъ есть. И подобно убо время — еже преже обучився съ человекы. Средний же путь — еже съ единѣмъ или, множае, съ двѣма братома житіе. Якоже Іоанъ Лествичникъ иже Христу приснѣе работати хотящимъ ключаема себѣ мѣста, и образы, и сѣдаліщъ избирати повелѣ, и въ тріехъ устроенихъ иночскаго жительства, рече, добльствено съдержаніе: или уединеное ошельство, или съ единѣмъ, или, множае, съ двѣма безмолствовати, или общее житіе. И от Писанія приведе: “Не уклоняйся надесно или налево, но путемъ царскимъ гряди” (ср. Числ. 21:22; Втор. 5:32). Средний бо преждереченныхъ мнозѣмъ ключимѣйшій бысть, сирѣчь съ единѣмъ или съ двѣма безмолвіе. “Единому бо горе, — рече, — аще впадетъ въ уныніе, или сонъ, или разлѣненіе, или отчааніе: нѣсть въздвижай его въ человекѣхъ”. И Самого Господа глаголь приведе, еже рече: “Идѣже еста два или трі о имени Моемъ събрани, ту есмь посредѣ ихъ” (Мф. 18:20). Индѣ: “Блага, — рече Писание, — два паче единого” (Еккл. 4:9), — сирѣчь благо отцу съ сыномъ дѣйствіемъ божественаго Духа къ предпріятіемъ подвизатися»¹⁸. И чуть ниже: «И повсюду обрѣтается въ святыхъ Писаниихъ похваляемо еже съ единѣмъ или съ двѣма безмолвіе, якоже и самовидци быхомъ въ Святѣй Горѣ Афонстѣй и въ странахъ Цариграда, и по иныхъ мѣстохъ многа суть такова пребыванія: (и далее следуютъ слова, на которые прошу обратить особое внимание. — Г. П.) аще обрящется гдѣ духовенъ

старецъ, имеа ученика единого, или два и, аще имать потребу когда третіаго, и аще кьи близ безмолвствуютъ, в подобно время, пріходяще, просвѣщаются бесѣдами духовными (предлагаю перевод: «если найдется где-то духовный старец, имеющий учеников, одного или двух, а если имеет иногда потребность, то и третьего, и если таковые (или: какие-то?) поблизости безмолвствуют, в подобающее время, приходя друг к другу, они просвещаются беседами духовными»). Мы же, новоначалні, неразумніи, едінь отъ другаго вразумляимся и подтверждаемъ, якоже писано естъ: «Братъ братомъ помогаемъ — якоже градъ твердъ» (Прит. 18:19), — и имемъ учителя непрелестна — божественаа Писанія. Того ради намъ удобно зрится съ вѣрными братіями и единомудреными въ дѣло Божіе пребываніе съ единымъ или двумя, да, отъ святыхъ Писаній воли Божіе научающеса, и аще кому Богъ подастъ вяще разумѣти, братъ брата да назидаетъ, и другъ другу помогаетъ...»¹⁹

Вопрос, важный для дальнейшего, состоит в следующем: имеет ли в виду Нил постоянное проживание двух или и трех безмолвников в одной келье, или же подразумевает, что они живут недалеко друг от друга по-отдельности и лишь встречаются для духовных бесед «в подобно время»? Приведенный нами отрывок дает возможность и такого, и такого толкования, — все зависит от понимания слова «кые» во фразе «и аще кьи близ безмолвствуютъ»: если имеются в виду другие скитники, т.е. другой старец со своими учениками, то можно допустить, что речь идет о встрече жителей двух скитов. Если же «кьи» — это ученики старца, то ясно, что все они живут порознь, в кельях по-одному. Важно это потому, что «Надсловіе» и «Пристежение» к сочинениям Нила Сорского энергично, иногда, можно даже сказать, страстно настаивают на необходимости совместного, по-двое или по-трое, проживания скитян в одной келье. Вот что мы там находим.

Автор «Надсловия», сказав о страхе Божиим, постоянном памятовании о Боге и чтении святых Писаний как о трех основах духовной жизни, затем о борьбе со страстями (здесь любопытна замечка, что «тыяжде страсти и грѣхи бывають овому воня в животь, овому же въ смерть: первый бо приходитъ в смирение от сихъ, и познаніе своея немощи, и покаяніе, второй же — во ожесточеніе и погибель вѣчную от продерзанія своего»²⁰), отсылает читателя к «сей святой книжице», т.е. к произведению Нила Сорского, тут же предлагая свое понимание уже известного нам святоотеческого разделения монашеского жи-

тельства на три чина: «А понеже сія святая книжица великому опасству хотящихъ безмолвствовати поучает и вины прелести находящія обнажаетъ, сего ради, отсылая тамо читателя, едино се глаголемъ. Святїи отцы на три точію чина раздѣляютъ все монашеское жителство: первое общество, второе царскимъ путемъ, или среднимъ, нарицаютъ, (далее выделяю. — Г. П.) еже въ двухъ или трехъ живуще, общее стяжание нуждныхъ, общую пищу и одѣяніе, общій трудъ и рукодѣліе и всякое промышленіе житію имѣти; надъ вся же сія, — отсѣкающе свою волю, повиноватися другъ другу въ страсѣ Божїи и любви. Третіе же — уединенное отшельство, еже есть совершенныхъ и святыхъ мужей дѣло»²¹.

Бросается в глаза, что царский, или средний, путь в этом объяснении очень похож на маленькое общежитие. И дальше вдруг начинается резкая полемика с теми, кто считает, что инокам полагается жить по-одному: «Нынѣ же нѣцыи, не внемлюще силѣ святаго Писанія, изобрѣтоша себѣ — не по волѣ, не по преданію святыхъ отецъ! — четвертый чинъ, или житіе: зиждуще бо келліи всякъ, идѣже аще хошетъ, или далече, или поблизу, живутъ уединенно, всякъ свою волю предпочитая, и стяжаніе съ попеченіемъ гоня, и прочая. И по таковому ихъ чину уподобляются отшельникомъ, по отреченію же святыхъ отецъ... подобни суть самочинникомъ и самопретыкателемъ: сами бо себѣ изобрѣтше житіе, сами на немъ и претыкаются...»²²

Чуть ниже автор «Надсловия» и самого старца Нила представляет сторонником своего понимания среднего пути: «И самъ же сей блаженный старецъ Нїлъ многая и страшная словеса на уединенно жити хотящихъ, страстныхъ сущихъ, испустивъ, и путь царскій зѣло похваливъ, глаголетъ чинъ и уставъ сему быти во Святѣй Горѣ Афонстѣй, идѣже и доднесь самое древнее и новое построеніе келлій аки живой образъ всѣмъ показываетъ царскаго пути. Тамо бо келліи, аще съ церковію, или кромѣ церкви, всѣ на двухъ или на тріехъ, а не на единого вмѣщеніе имуть». Мне кажется, я даже убежден, что это выдача желаемого за действительное. Неуверенность самого автора сквозит в следующих словах: «Аще же бы се царскій путь былъ — еже особъ всякому близъ или далече жити, — кая нужда или потреба двухъ или тріехъ воспоминати?»²³

Долго еще автор полемизирует с чьим-то мнением, что на царском среднем пути монашествующим надо жить по-одному, и называет это «не жительство житіе проходить»²⁴. «Сего ради, — делает он вывод, — нужно и должно намъ, страстнымъ, царскаго

пути держащися, въ двухъ или въ тріехъ безмолвствовати, яко да и прелести убѣжимъ, самолюбію же и пристрастію не поработимся, и самочинія порока избудемъ. Въмѣсто же таковыхъ всѣхъ обрящемъ удобную стезю и отверствую дверь на дѣланіе заповѣдей Христовыхъ и обученіе умнаго священнодѣйства»²⁵.

Но далее автор вновь и вновь силится убедить читателя в своей правоте и для этого вспоминает свой печальный опыт уединенного пустынножительства, когда он гневался и на неподходящее перо, и на тупой топор, и на плохо высекающий искры кремень: «Воспомянувъ сіе, яко, егда на пустыни жихомъ, и на тростіе, кое къ дѣланію толсто или тонко было, такожде и на сечиво тупое и несѣкущее розгъ вскорѣ, еще же и на кремень, егда ускоряхомъ къ соборному пѣнію, а не абіе искры огненны испущаше, сице горько прогнѣвляхомся, яко того ради, смутившеся мыслію, не точію нѣмое твореніе, но и самага демона проклинохомъ»²⁶.

Видимо, именно собственный опыт жизни в одиночку наряду с какими-то наблюдениями окрест себя возбуждают в авторе полемический дух и заставляют его вновь и вновь возвращаться к одному и тому же, но, пожалуй, со все большей страстностью: «Возмнѣся бо нѣкіимъ, яко еже жити не общежительно, но близъ или далечее въ своихъ келліяхъ особъ и сходитися временемъ на совѣтъ — се есть путь средній и царскій. Но нѣсть тако, нѣсть! Всякое бо необщежительное сѣдѣніе, аще поблизу, или подалече будутъ келліи, нѣсть мѣра сего средняго пути, но отшельническое се житіе и единоборство съ бесы»²⁷. Выше, в качестве дурного примера автор «Надсловія» привел юношу, который, поселившись один, решил, что он безмолвствует, и «отцы» заставили его у всех просить прощения; не без удовольствия автор воспроизводит слова этих отцов: «Аще видиши юнаго на небо восходяща, емъ за нозѣ, восторгни его на землю»²⁸. Советуясь друг с другом, отсекая свою волю, убеждает он, «доброму и непадательному житію навикають». «И се есть путь царскій, непадательный, а не онъ, еже особъ жити», — опять-таки полемически завершает он свое «Надсловіе».

Схожим образом построено «Пристежение». Начав его обширным рассуждением о словах Нила относительно меры пищи и пития, автор переходит к знакомой нам теме: «Добрѣ убо воистинну и благоразсуднѣ предающе намъ святіи путь царскій, нарекоша сей быти непадателенъ. Кто бо когда, сожителствуя съ братомъ въ безмолвіи...»²⁹ и т.д. И еще: «...отвѣщаютъ святіи отцы, да держится царскаго пути, средняго и непадатель-

наго, еже есть во двоихъ или тріехъ общительное безмолвіе»³⁰. Последние слова, «общительное безмолвіе», мы можем воспринять как парадоксальный термин, как название того, что и в «Надсловии», и в «Пристежении» автор настойчиво представляет в качестве «среднего пути».

**О возможном влиянии «Надсловия» и «Пристежения»
к книге Нила Сорского на Паисия Величковского**

Если бы автором «Надсловия» и «Пристежения» был старец Василий Поляномерульский, разве не ввел бы он в своих скитах настойчиво рекомендуемый там для «общительного безмолвия» порядок жизни иноков в одной келии по-двое или по-трое? Но мы видели, что в находившиеся под его началом иноки и молодой Паисий в ските, жили по-одному.

Явный след знания Паисием книги Нила Сорского и идей «Надсловия» и «Пристежения» замечен в описываемом Житием эпизоде его изначальной жизни на Афоне, куда он ушел из Влахии. Причем эпизод этот следует непосредственно за рассказом об общении с ним старца Василия. Обходя там отшельников и пустынножителей, Паисий искал «нѣкоего духовнаго отца, въ дѣланіи монашескѣмъ предуспѣвающа и въ божественныхъ и отеческихъ писаніихъ искусна, сѣдяща въ безмолвіи наединѣ, емуже бы могль предати себе въ послушаніе. Но не обрѣте...» и «сѣдыше единъ»³¹. Спустя какое-то время к нему из Влахии пришел юный молдаванин Виссарион, тоже жаждавший найти себе духовного руководителя. Паисий в Житии произносит, обращаясь к Виссариону, длинную речь, в которой, между прочим, наряду с древними отцами упоминает и цитирует Нила Сорского: «Тѣмже и ближайшій къ намъ богоносный отецъ нашъ, российский свѣтило, Нилъ Сорскій вся сія со многимъ опасствомъ въ божественныхъ Писаніихъ разсмотрѣвъ и бѣдствие временъ сихъ, и нынѣшнее чловѣческое нераденіе видѣвъ, во своемъ на книгу предисловіи совѣтуеъ ревнителемъ, глаголя сице: "Подобает притруднѣ искати непрелестна наставника. Не обрѣтшуся же сему, повелѣша намъ, — глаголетъ, — святыи отцы от божественныхъ Писаній и богоносныхъ отецъ ученія научатися, слышаще Самаго Господа, глаголюща: Испытайте Писанія, и въ нихъ обрящете животъ вѣчный" (Ин. 5:39)»³².

Выслушав эту речь Виссарион понял, что он нашел того, кто ему нужен, и стал умолять Паисия взять его к себе «въ

послушаніе. Он же ни же слышати хотяше, да будетъ кому начальникъ, самъ бо подъ началомъ быти желая», но в конце концов «умилися и приклонися пріяти его — не во ученика, но въ друга, — еже жити среднимъ монашескимъ путемъ въ двоихъ, и, емуже Богъ даруетъ болѣе разумѣти во святѣмъ Писаніи, другъ другу открывати волю Божию и подвизати на дѣланіе заповѣдей Божиихъ и на всякое дѣло благое, отсѣцати же другъ предъ другомъ волю свою и разсужденіе, и послушати другъ друга, и повиноватися во благое, душу едину и мысль едину имѣти и вся къ состоянію живота своего имѣти обща. И тако, по чину святыхъ отецъ утвердивше, начаша единомушно жителствовати... Вмѣсто же отца и наставника имѣяху ученіе святыхъ и богоносныхъ отецъ нашихъ»³³. Несомненно, молодые люди в данном случае руководствовались идеями именно «Над-словія».

Но это длилось недолго. Скоро стали приходять к ним другие люди и «зѣло веліемъ своимъ моленіемъ начаша его убѣждати пріяти ихъ во ученичество. Блаженный же многа лѣта отрицашеся сего», но в конце концов «начать и нехотящъ пріимати по-единому... и собрася всѣхъ братій дванадесять»³⁴, потом их сделалось пятнадцать, стало очень тесно, и они, решившись, «создаша церковь, трапезу, поварню, страннопріимницу же и келлій шестнадцать. Намѣреніе имѣ блаженный отнюдь болѣе пятнадцати братій не пріимати, якоже и келлій создася на толикое число». Таким образом они перешли «от средняго пути» к «общему житію»³⁵.

Кроме выше отмеченного, нет больше никаких признаков того, чтобы сам Паисій пытался реализовать рекомендуемый «Надсловіем» и «Пристеженіем» порядок жизни монахов по-двое или по-трое. Вернувшись все вместе со своими учениками в Молдавию, и дважды там меняя место своего и учеников жительства (Драгомирна-Секул-Нямец), игумен Паисій правил жительства не менял. Сам став «старцем», он учил: «Въ келліяхъ же наединѣ — чтеніе богоносныхъ отецъ и молитва умомъ въ сердцѣ художнѣ, ?? предупѣнію коегождо дѣйствуема, и поклоны часты со слезами да бывають»³⁶. Если бы «Надсловіе» и «Пристеженіе» были написаны высоко, как мы видели, почитаемым им старцем Василием, то Паисій их идеями руководствовался бы, я думаю, более неуклонно. По-двое, по-трое, по-четверо, по-пятеро и больше в его обителях иноки жили только в случаях крайней тесноты³⁷. Вполне возможно, допускаю, что, беседуя с Паисием о трех путях монашества, старец Василий говорил

ему, что то, что сказано как толкование мыслей Нила Сорского в «Надсловии» и «Пристежении», имеет некоторый смысл, но не так уж строго обязательно. Сам Василий этими толкованиями, повторяю, как будто не руководствовался.

Традиция Нила Сорского

А как же сам Нил Сорский относился к толкованиям написанных им слов о среднем пути, если вообще их знал и как-то к ним относился?

В самом начале рукописного сборника XVIII века (РНБ, О. I. 274; в этой рукописи на л. 145 М. Боровкова-Майкова видела заголовок: «От предисловія на книгу блаженнаго Нила Сорскаго. Сочинено старцем Василием монастыря Поляномерлуй в Монтянщинѣ») на листах 1—2об. читаем: «Месяца маія въ 7 день память преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго, Белозерскаго чудотворца, начальника въ Россіи скитскому житію. О пришествіи преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго чудотворца.

Прииде преподобный отецъ и чудотворецъ Ниль со ученикомъ своимъ Инокентіемъ от Палестинскихъ странъ, из Афонскія горы, при животѣ преподобнаго Кирила Бѣлозерскаго чудотворца, и приимъ от него благословеніе, и пошедъ в непроходимыя дебри и лѣсы, и прииде на Сорѹ рѣку, и водрузи ту крестъ, и постави часовню и келію, и ископа кладезъ, и потомъ уготова мѣсто, гдѣ быти церкви, и на погребеніе себе и братіи, и устрои, своими руками наносилъ гору земли того ради, что мѣсто низко и мхи непроходимыя, и на рѣкѣ постави мельницу на потребу братіи, и доднесъ молитвами его все стоитъ нерушимо, и всѣмъ видимо (по этимъ словамъ видно, что текстъ написанъ в Нило-Сорскомъ ските. — Г. П.). А труды его и подвиги кто исповѣсть? И проувѣдѣ свое преставленіе, и ученика своего Инокентія посла в Вологодской уездъ на Мѣрму реку, и прорекъ ему: «Богъ ты имать прославити тамо, и твоя обительъ общая, а моя пустыня будетъ тако, какъ при животѣ моемъ, такъ и по смерти моей, и братія по-единому имутъ жити в келіяхъ своихъ».

А иного житія преподобнаго отца Нила не обрѣтохомъ писаніемъ изложеннаго. Но слышахомъ отъ здѣ живущихъ отецъ (еще одно свидѣтельство того, что записъ сделана в Нило-Сорскомъ ските. — Г. П.), яко постриженникъ быше преподобный Ниль Кириллова монастыря. Отшедъ же отсюда, и сотвори время немало во Святой Горѣ Афонстѣй и во странахъ Царяграда, якоже и самъ святой Ниль написа въ завѣщаніи своемъ (за-

вещанием назван здесь «Устав» Нила Сорского. — Г. П.), и молитвами его и доднесь совершаемо видимъ. И поживе преподобный Нилъ всѣхъ лѣтъ житія своего 75, и преставися въ вѣчный покой». Далее (л. 2об.) в рукописи следует, тоже свидетельствуя о ее нило-сорском скитском происхождении, «Обиходъ скитскій на весь годъ. Въ которыя дни сходятся скитяне въ церковь, преданіе и уставъ. Инокѣ скитскаго житія правило, когда сходы бывають» (нач.: «По субботамъ поется панахида и обѣдня...»).

Как видим, инок, сделавший эту запись об основателе Нило-Сорского скита, очень мало знал о нем в реальности: он написал, что Нил, придя «со ученикомъ своимъ Инокентіемъ от Палестинскихъ странъ, из Афонскія горы, **при животѣ преподобнаго Кирила Бѣлозерскаго чудотворца**», получил от того благословение, после чего пошел на речку Сору основывать скит... Но вот то, что ему было известно, что Нил отослал из скита Инокентия основывать «общую обитель» и при этом сказал «а моя пустыня будетъ тако: какъ при животѣ моемъ, такъ и по смерти моей, и братія по-единому имут жити в келіяхъ своихъ», свидетельствует, мне кажется, о сохранявшейся в ските памяти об этом событии, смысл которого был уже непонятен автору записи, вложившему в уста Нилу слова «Бог тя имать прославити тамо». Зная о тенденциозности «Надсловия» и «Пристежения», мы можем рассматривать высылку Инокентия Нилом из своего скита как свидетельство расхождения их во мнениях о должном порядке жизни в ските. То, что здесь названо «общей обителью» имеет в виду, по всей видимости, «общительное безмолвие», о котором говорится в «Пристежении».

В Повести о Нило-Сорском ските, написанной в середине XVII в. Иваном Ивановичем Плешковым, человеком знавшим жизнь скита изнутри, читаем: «Келейное же им сичево бе житие обычно, **еже отнюдь двема братома во единой келии не жити <...> Но по-единому брату в келии живут**, якоже древних богоносных отец скитское жителство обдержит»³⁸. Как видим, в Ниловом ските, бережно сохранявшем правила своего основателя, очень строго воспрещалось («отнюдь», т.е. не допускалось ни при каких обстоятельствах) совместное проживание в одной келье «двема братома». Понимание правил «древних богоносных отец скитского жителства» сохранялось там, как видим, диаметрально противоположное тому, что изложено в «Надсловии» и «Пристежении».

Монах Елеазар, в 1614 году покинувший Соловецкий общежительный монастырь ради безмолвия, поселившись на о. Анзер

и взяв себе за образец личность и Устав Нила Сорского, создал там свою пустынь, скит. Читаем в его Житии, написанном в начале XVIII века анзерским монахом Макарием: «И стицахуся к нему немало от иночествующих и от мирских ползы ради, овии же и жити о нем соблаговоливше крайняго ради воздержания и безмолвия. И тако собрася к нему ученик немало. Преподобный же устрои скитское житие по образу древних отец скитских, **еже комуждо особь келлия**, и пища, и молчание»³⁹. Число братий в Анзерском ските было установлено — и запрещено было превышать — двенадцать. Грамота царя Михаила Федоровича на Двину 26 мая 1631 года тоже говорит — со слов самого Елеазара — что все там живут порознь: «...бил нам челом Ванзерского острова строитель Елиозарей з братьею. А сказал: в Анзерской де пустыне... кельи де у них невеликие и стоят порознь, по скитцкому обычаю, и всяк попечение имеет о своей келье»⁴⁰.

Инокентий Комельский

Сохранился сборник первой половины XVI века, представляющий собой, возможно, автограф Инокентия (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., №25/1102). Он начинается сочинениями Нила Сорского, Преданием, Уставом и тремя посланиями; затем идут сочинения других авторов. Вся книга писана одной рукой. В письме часты графические грецызмы. На л. 162—162об. после заголовка «Яко добро есть писати святыя книги» следует обращение, похожее, к самому себе: «О, Инокентие! Аще потщишися къ божественому писанію трудолюбно прилежати, трое благо получиши: первое, от своих трудов питаешися; второе, празднаго бѣса отгониши; третіе, съ Богомъ бесѣдовати имаши». А на л. 284об.—287 читаем «Завѣт инока Инокентіа», который я здесь воспроизвожу: «Се азъ, убогій инокъ Инокентіе, написалъ есмь завѣт, — аще кому повелит Богъ жити в пустыни нашей. Прежде всѣхъ о семъ молю вас: Господа ради поминайте мене грѣшника въ святыхъ молитвахъ своихъ. А азъ вамъ, отцемъ и братіамъ нашимъ, зельнѣ челомъ бію. А еже завѣщаю вамъ, — чтобы промежи вами брани и которы не было, но любовь яже о Христѣ и миръ духовный посредѣ вас. А юнныхъ безбрадныхъ иноковъ не пріимати, и не постригати здѣ таковыхъ. А мирскихъ юнныхъ безбрадныхъ на служеніе не держати. А женьску полу всячески в нашу пустыню невходно, ни же безсловесныхъ коихъ женьска рода не быти у нас. Пианьственаго же пітия отнудъ не

подобает держати нам. А еже како пребывати в пустыни нашей, і о молитвѣ, и пѣніи, и како питатися, и когда подобает исходити потребы ради въ благословно время, и о рукодѣліи, и о прочем, — сія вся вчинена суть в написаніи господина и учителя моего, старца Нила, — написана в сей книзѣ от верхня дцы⁴¹; сего ради азъ въскорѣ претекох и въкратцѣ написах, — понеже тамо обрящеши: вся благоугодна суть Богови.

О церкви. Живущая братія наша, иноци, въ пустыни нашей, аще начнут благоугодно жити, и хранити заповѣди Божія, и въсхошуть церковъ въздвигнути, — то есть на Божіемъ благоволеніи и на их произволеніи. И аще благоволит Богъ, да будет церкви въ имя святаго великаго Іоанна Предтечи и Крестителя Господня, Третіе обрѣтеніе честнаго его главы, еже есть месяца мая 25. Сей бо великій Іоаннъ наставникъ есть всѣм иноком и пустынником. А о созиданіи и украшеніи церковнѣм написано въ предисловіи написанія старца Нила словесъ, еже есть в сей книзѣ⁴².

О келіяхъ. Аще кто брат нашъ инокъ поставит себѣ келіи въ пустыни нашей и потомъ аще отидет ис пустыня сея, и тѣхъ келей не отдати, ни продати никому и не купити у него никому. Но владают тѣми келіями настоятель и ту живущая братія. Аще ли прежереченный братъ възвратится в пустыню сію, и убо надъ тѣми келіями власти не имат. Аще убо настоятель по съвѣту съ братіями въсхотятъ продати которому брату избыточныя келіи, да продадут. И потомъ аще отидеть ис пустыня сея той братъ, иже купивый келіи, и не имат власти продати или отдати кому тѣ келіи, якоже выше написано есть. Но владѣют тѣми келіями настоятель и ту живущая братія. Также аще и възвратится той братъ въ пустыню сію, одинако не имат власти над тѣми келіями. Аще убо кто от братіи многыя келіи поставит, или многажды келіи купит, и по отхожденіи и по прихожденіи не имут власти над тѣми келіями. Аще ли, въсхошуть настоятель и братія възвратившемуся брату дати прежнюю, бывшую его, келію, то есть на их произволеніи. А преставающійся братіи от житія сего в сией нашей пустыни келіи не продати, ни отдати никому. Настоящій и ту сущаа братія владают тѣми келіями. А живущая братія, иноци на мѣстѣ сіемъ, да не торгуют келіями, ни мѣняють промежи себя, но кійждо въ своихъ келіяхъ живетъ.

О самочинникахъ. Аще который в пустыни нашей братъ нашъ инокъ не въсхощетъ управляти свое жителство по божественныхъ заповѣдех и по написанію господина и учителя моего, старца Нила, и по сиему нашему письмени, но убо самочиніемъ

и самовольствомъ въсхошет водитися, таковаго настоятель и братіа да накажут. Аще ли и по наказаніи не исправится, сего убо настоятель и братіа измешут от пустыня, яко плеву от жита, безо всякоа боязни, по сіему нашему завѣщанію. Аще тѣ брат в чювьство прїидеть и въсхошет управляти свое жительство по Бозѣ, и святыхъ отецъ преданіи, и по написанію господина и учителя моего, старца Нила, и по сіему нашему завѣсту, сего убо настоятель и братіа паки прїимут въ пустыню сію.

Сіа убо азъ, инокъ Инокентіе, написах, яко да по смерти моей тако творима будутъ».

Как видим, Инокентий основал и хотел, чтобы после его смерти существовал, не общежительный монастырь, а *скит*, «пустынь». Так что вложенные в уста Нилу Сорскому слова «твоя обитель общая», действительно, имеют в виду не монастырское общежитие, а скитское жительство в «общительном безмолвии», о котором написано в «Надсловии» и «Пристежении».

Как будто, этому противоречат главки «Завета» Инокентия «О келіяхъ» и «О самочинникахъ», которые создают впечатление, что монахи в его обители живут в кельях по-одному. Но, строго говоря, речь там идет не о проживании, а о владении, о собственности, и о потере прав на нее в случае самовольного ухода из скита. О житии же в келье по-два или по-одному в «Завете» ничего не сказано, и отсылка к «написаниям» учителя Нила дела не проясняет, поскольку, как мы видели, они могут быть истолкованы и так, и так. Но ни «Надслова», ни «Пристежения», толкующих их определенным образом, в этой рукописи нет. Если существовало какое-то устное дополнение-толкование Инокентия к Уставу Нила Сорского и его собственному Завету, то это оно, повидимому, стало письменным — может быть, уже после смерти его учителя — в «Надсловии» и «Пристежении», т.е. в конвое его сочинений. — Точно так же, как устное, по всей видимости, дополнение-толкование Нила Сорского о проживании в его ските в кельях только по-одному стало письменным в цитированной нами Повести о Нило-Сорском ските.

Я надеюсь, что что-то новое дадут дальнейшие изыскания в рукописных материалах, а именно исследование рукописной традиции «Надслова» и «Пристежения»; скажем, находка списка их XVI или XVII веков. Я сознаю, что еще не сделал все здесь возможное. Но уже есть важный новый материал, о котором я должен сейчас сказать. Это — указанный мне В. П. Бударагиным список «Надслова» и «Пристежения» в сборнике, написанном старообрядцем в XIX веке в Турции, ныне находящемся в

Санкт-Петербурге в частном собрании. На л. 111об. там читаем: «Надсловіе на книгу преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго, сочиненное учеником его, блаженнымъ инокомъ Инокентіемъ», за ним следует, с л. 121об. — «Пристеженіе». Существенной разницы в текстах, по сравнению с опубликованными, нет. Есть более или менее незначительные пропуски и там, и там и разночтения, не дающие возможности говорить о разных редакциях. Но, самое главное, после «Пристежения» идет третье сочинение «Блаженнаго инока Инокентія — О внутреннѣмъ дѣланіи», которое начинается словами: «При сих убо Надсловии и Пристежении, ради словесъ, ихъже мало выше рекохом, упоминая о внутреннѣмъ дѣланіи, разсудихомъ о ономъ здѣ вкратцѣ положить, и нынѣ убо тому начало. Благослови, отче». Оно известно и напечатано как «Предисловие» Василия Поляномерульского «на главизны блаженного Филофея Синайского»⁴³. Но, этих начальных слов в «Предисловии» Василия Поляномерульского нет.

Судя по этим словам, автор Надсловия, Пристежения и этого трактата «О внутреннем делании» один, здесь он сам об этом говорит. В этом последнем из трех сочинений автор хочет подробнее сказать о том, о чем в первых двух сказано, на его взгляд, недостаточно. Он назван в заголовках «блаженным иноком Инокентием». Ясно, что это не самоназвание; очевидно, что, когда его так называли, в живых его уже не было. Может быть, писец-издатель ошибся, ложно атрибутировав эти произведения? Но и в самом тексте рассуждения «О внутреннем делании» (в его конце, на л. 133об.) есть имя Инокентия: автор так сам себя называет: «Сія убо азъ, многгрѣшный инокъ Инокентій написахъ. Усердно прочитающихъ молю, да всякъ, хотяй в Божіимъ храненіи жити и небесныхъ благъ наслѣдникъ быти, да потщится от сихъ написанныхъ не уклоняться, но вся сія, в памяти своей имѣя, всѣмъ сердцемъ и мыслію творити. Имже от Христа Спасителя нашего благословеніе яко послушнымъ да будет о Самомъ томъ Христѣ Господѣ нашемъ, Ему же слава нынѣ и присно и во вѣки вѣкомъ аминь». Разумеется, и этих заключительных слов Инокентия в «Предисловии» Василия Поляномерульского тоже нет. Вместо них идет повторение периода, находящегося в середине, но с некоторыми разночтениями, как будто — по другому списку⁴⁴. А далее присоединен текст, не находимый в трактате «О внутреннем делании»⁴⁵, откуда-то из другого произведения взятый, либо сочиненный самим Василием Поляномерульским. Судя по изданию Оптиной пустыни, этот знаменитый Старец снабдил предисловиями, помимо книги

Филофея Синайского, также книги Григория Синаита, блаженного Исихия и Нила Сорского⁴⁶. Значит, ученики учеников и ученики старца Паисия Величковского и, по всей вероятности, сам Паисий считали Поляномерульского старца Василия их автором⁴⁷. Возможно, независимо от воли самого старца, уже после его смерти.

Я не буду пересказывать здесь и анализировать третье сочинение Инокентия. Скажу лишь, что оно посвящено главным образом технике умного делания и что автор обнаруживает знание сочинений Аввы Дорофея, Василия Великого, святого Исихия, Григория Синаита, патриарха Каллиста, Симеона архиепископа Солунского. Уже совсем вскользь касается он темы «царского» монашеского пути, но в том же, что и в «Надсловии» и «Пристежении» духе. Вот этот пассаж:

«Аще же нѣщїи и совратишася, вреждени бывше умомъ, разумѣй, яко от самочинїа и високоумїа сіе пострадаша. Не на страхъ бо или прогнанїе от священнаго сего дѣланїа написаха святїи отцы о прелести многоразличными виды и винами находящей дѣлательмъ, но на осторожность нашу и познанїе лукаваго дѣйства сатанина, егоже ради царскїй неиспадателный путь всѣмъ борющимся со страстьми повѣлеваютъ держати, в двухъ или трїехъ живущи в пустыни, идѣже, благїа совѣтники имуще, брать брата и Писанїа святаго день и ночь испытующе, могутъ благодатїю Христовою обучатися непрелестно в сѣмъ дѣланїи умномъ». (Полностью текст сочинения Инокентия Охлябинина «О внутреннем делании» я публикую в Приложении.)

Полагаю уместным воспроизвести здесь, с некоторыми пропусками (главным образом — обширных выдержек из уже знакомого нам «Завета» Инокентия), то, что об Инокентии написано в рукописном Сборнике XVII века (РНБ, собр. Погодина, №1587), происходящем, по все видимости, из его скита. Это помогает, в частности, понять судьбу его сочинений.

«(Л. 98.) **Тропарь. Глас 4.** Преподобному Инокентию, чудотворцу Вологоцкому. От юности своя весь Богови поработился еси, блажене. Тоя ради любве отечество и родъ оставил еси, и в пустыню вселился, і в ней жестоко житие показал еси, и чюдес дарования от Господа приял еси. Преподобне Инокентие, моли Христа Бог спастися душам нашим.

Кондак. Глас 4. Отечества, преподобне, удалився, і вселился в пустыню, и тамо жестоко житие показал еси, і многих людей житием своим удивил еси. Поминай нас, чтущих память твою, да зовем ти: Радуйся, преподобне Инокентие, отче наш.

Месяца марта въ 19 день. Святых мученикъ Хрисанфа и Дарьи. В той же день память преставления преподобнаго отца нашего Инокентья игумена, новаго чюдотворца в Вологоцком (л. 98об.) уѣзде в Комельской волости. Благослови, отче.

Сей преподобный отецъ Инокентий бѣ родомъ от царствующаго града Московскаго государства, родом московских князей Охлябининых. А тѣхъ Охлябининых род в присвойстве Хворостыниных князей. И приде преподобный отецъ Инокентий из Московскаго государства в пределы Бѣлозерския, в скит к преподобному отцу Нилу Сорскому, иже на Бѣлеозере, и бысть ему ученикъ. И поживе с ним лѣта благоугодна в постѣ и во бдѣнии и во всяком злострадании. И по преставлении преподобнаго своего старца Нила приде ученикъ его Инокентей в Вологоцкие предѣлы на рѣчку Еду в весь, нарицаемую Комельския волости, и вселися ту, и поживе на том мѣсте лѣта доволна. Бѣ бо то мѣ (л. 99)сто стропотно, и непроходимыя лѣсы и дебри. И потом, Божиим изволением, бысть у него братиі множайших числомъ, и бысть имъ наставникъ, и учитель, и вождь ко спасению. И поживѣ лѣта доволна <...> (л. 100) <...> И преставися к Господу в вѣчный покой в лѣто 6999 (1491 — Г. П.) году, месяца марта въ 19 день, на память святыхъ мученикъ Хрисанфа и Дарьи. Братия же... погребоша его честно, по его завещанию, идѣже бѣ сам повелѣся погresti, — во углу монастыря близ ржавца. И на могилу его (л. 100об.) камень положиша и на нем подписаха лѣта и месяц и день преставления его. Также и образ подобия его братия написаха, — каков бѣ преподобный отецъ Инокентий.

Многа же преподобный Инокентий написа завещания своею рукою ко спасению мнозем. Бысть же писания немало о преподобном Инокентии. И грѣхъ ради наших бысть нашествие поганных татаръ-казанцовъ на Рускую землю, на пределы Вологоцкия, и тогда пустыню преподобнаго отца Инокентия погании разориша, и церковь Ивана Предтечи сожгоша, и все строение его огню предаша. И написание о преподобном Инокентии тогда згорѣло. А иное писание — нѣции от братия ис пустыни его отидоша аможе восхотѣша, и писание о нем с собою снесоша во иные монастыри. И тако въ его монастырѣ (л. 101) не оста писания о нем. Мы же вкратцѣ написахом о святомъ.

Преподобный отецъ Инокентий пишется: всѣмъ подобен, лицом и брадою, аки Варлаам Хутынский чюдотворецъ. Риза преподобническая».

Автор этой записи, как видим, почти ничего не знал об основателе его пустыни: он говорит, что Инокентий пришел в скит

к Нилу Сорскому, ушел оттуда *после* его смерти, а сам умер в 1491 году, что невероятно, т.к. Нил умер в 1508. Значит, он не мог даже прочесть дату на могильном камне Инокентия. Единственное, что заслуживает здесь внимания, это сообщение о гибели в пожаре при набеге казанских татар жития и сочинений Инокентия, за исключением куда-то унесенных из его скита списков или списка. От них-то, или от него, и берут, повидимому, начало две традиции: 1) возможно, анонимная, попавшая со старцем Василием Поляномерульским из России в Молдавию, а оттуда с учениками Паисия Величковского вернувшаяся в Россию уже с именем старца Василия, и 2) с указанием автора Инокентия, сохранившаяся у старообрядцев, ушедших из России в Турцию и только теперь обнаружившаяся в России.

В заключение я воспроизведу здесь то, что написано об Иннокентии в «Книге, глаголемой Описание о российских святых...», XVII века, дополненной биографическими сведениями в XIX веке графом М. В. Толстым:

«Сын боярина Охлебинина и родственник князей Хворостинных, принял иночество в обители Кирилла Белозерского; потом вместе с наставником своим преп. Нилом Сорским долго странствовал на Востоке и несколько времени жил на Афоне. С Востока он последовал за преп. Нилом на речку Сорку и здесь несколько времени жил с ним. Прозорливый старец, видя, что ученик его созрел для того, чтобы быть наставником для других, сказал Иннокентию: «иди на Нурму: там будет у тебя общежитие, а у меня здесь братия должны жить по одному в келлиях». Послушный ученик, погружаясь в глубину Комельского леса, избрал себе место на р. Елде, в 10 верстах от Нурмы и в 55 от Вологды. Это было в 1491 году. Здесь собрались к нему любители пустыни, и он устроил общежительный Преображенский (а не Предтеченский, как сказано в заголовке статьи. — Г. П.) монастырь».

Полемический задор его сочинений направлен против тех, кто считал, что в кельях иноки должны жить по-одному. Судя по традиции Нило-Сорского скита, в этом был убежден сам Нил Сорский, которого он комментировал.

Как реформатор он потерпел неудачу, а как писатель остался неизвестным, хотя его произведения получили — без его имени или с чужим именем — широкое распространение благодаря русским эмигрантам в Молдавии и оптинским издателям. Однако же незаметно, чтобы их яркая смысловая особенность и полемичность была кем-то принята во внимание: уже одно это не

позволило бы считать их автором Василия Поляномерульского. Разве что те исследователи, которых имеет в виду, споря с ними, М. Боровкова-Майкова, говорили об Иннокентии Комельском как об их авторе на основании их содержания. Теперь к этому аргументу добавился как аргумент новообретенный старообрядческий список, о котором мы говорили. Но до уверенного восстановления Иннокентия Комельского в авторских правах надо, я думаю, подождать находки списка «Надсловия», «Пристежения» и трактата «О внутреннем делании» более раннего, нежели XVIII века, времени.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Рукописный сборник, написанный старообрядцем в XIX веке в Турции, находящийся ныне в Санкт-Петербурге в частном собрании (л. 126об.):

Блаженного инока Иннокентия О внутреннѣмъ дѣланіи

При сих убо Надсловии и Пристежении, ради словесъ, ихъже мало выше рекохом, упоминая о внутреннѣмъ дѣланіи, разсудихомъ о ономъ здѣ вкратцѣ положить, и нынѣ убо тому начало. Благослови, отче.

«Нѣсть наша брань к крови и плоти, но к началомъ и ко властемъ и к миродержителемъ тмы вѣка сего, къ духовомъ злобы поднебеснымъ» (Эф. 6:12. — Г. П.). Воини убо земнаго царя носятъ мечъ, готови суще и искусни на брань противу супостатовъ; носятъ же таковъ мечъ и не сущіи воини за единъ точію обычай, а не на приготовленіе к брани, ни же бо вѣдають искусь противуборствовать врагомъ. Сему по всему совѣршенъ есть образъ и нашей духовной брани, о нейже нынѣ предлежитъ слово.

Всякъ бо, отрицайся мира и бываяй мнихъ, приемлетъ вкупѣ и мечъ духовный, аки воинъ Христовъ: исходитъ на брань противу духовъ злобныхъ, к немуже и речеся въ часть пострыженія: «Пріими, брате, мечъ духовный, иже есть глаголь Божій, егоже и носи во устахъ твоихъ, умѣ же и в сердцахъ; глаголи непрестанно: Господи Ісусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя».

Но о времени нашего (? — Г. П.), како мнози, не глаголи же. И вси носятъ сей мечъ за единъ точію обычай, а не на каковую бранную потребу, не обучающе бо ся, како сей пред очима враговъ обращаться и пожизати тѣмъ, аки пламенемъ. Просто / / (л. 127) и плотско сей употребляютъ, а не дѣйствительно. Сиречь, за едину славу Псалтыри едину вервицу, а за кафизму три чтуще, скончаваютъ число внѣшняго моленія. Множайшіи же и в конецъ отложившіи сей глаголь Божій,

паче же рещи пламенное оружіе, хранящее вратъ сердечныхъ, довольствуютъ единымъ псалмопѣніемъ, канонами же и тропарями, яже суть церковная предания, мняще, яко сія святая и памятословная молитва простымъ и некнижнымъ мнихомъ умышлена есть за правило. Ихъ же таковое неправое мнѣніе исправляя и низлагая, во святыхъ Симеонъ архиепископъ Солунскій предаеть и законополагаетъ всѣмъ архіереомъ, архимандритомъ, игуменомъ и священникомъ, іереомъ, диякономъ, мнихомъ и мирскимъ человекомъ, всякій чинъ и художество имущимъ, вмѣсто всякого правила, аки свое дыханіе и животь, сію святую молитву Ісусову во умѣ і устахъ — дѣйство тоя познати. То есть дѣло не единыхъ мниховъ, отречшихся мира.

Аще же и Великій Василій повѣлеваеть некнижному мниху сею Ісусовою молитвою совершати правило числомъ и нехудожно, разумети подобаеть, яко необученнымъ — не глаголи же и мирскимъ — законополагаетъ сіе: яко да и сїи по мѣре своей славословятъ Бога, а не праздни будутъ.

Носѣя же мечъ свой, или глаголь, в разумѣ по внутреннему вниманію, вѣсть время, когда обращаться его на враги и молится на прилоги злыя и страсти, и помыслы, или за грѣхи своя, временемъ же действовати на всякъ часъ и время, аще и немотуетъ художного // (л. 127об.) по некоему обстоянію или невнятію, поползаяся словом или яростію, окомъ же и похотію, или тщеславіемъ и мнѣніемъ и подобными симъ, ихже ради ударяемъ бываетъ своею совѣстію и, не стерпѣвая тоя обличения, обращается к Богу, каѣся и моѣся от всего сердца и ума, нища помилованъ быти. Все бо у такового правило на единомъ покаяніи и вниманіи сердечномъ бываетъ, — по образу оныя вдовицы, пристѣдѣящія судїи день и ночь и просящей отмщенія от соперника своего. И се есть чинъ дѣланія умнаго, подобающаго страстнымъ. И да никтоже зазираеть слову сему, яко приражающіися таковыми грѣхами Богу мочно обучатися умному дѣланію.

Положи⁴⁸ убо пять степеней, дѣйствующихъ страсть: (1) подвижшуся кому на гнѣвъ и досаду, да пребудетъ же, всегда злобствуя на оскорбившаго; (2) опечаленъ бывъ, да помнитъ зло точію на многія дни; (3) едину точію седмицу да гнѣвается; (4) единъ точію день да помнитъ зло, враждуя и досаждая, смущая и смущаяся; и (5) в той же часъ прелаяся. Се колика различія устроеній! Обаче под адомъ суть вси сїи, донѣлеже дѣйствуютъ страсть, якоже рече святыи Дорофей. И таковымъ не подобаеть, ни же мощно есть коснуться умнаго дѣланія. Сїи бо подобни суть человеку, устрелену от брата своего и приемлющу стрелы рукама своимъ и влагающу ю в сердце свое. О нихже рече Богослов (? — Г. П.): «Всякъ, рожденный от Бога грѣха не творить» (1 Ин. 3:9. — Г. П.); «Творяй же // (л. 128) грѣхъ от диавола есть» (1 Ин. 3:8. — Г. П.).

Дажь же ми еще и другихъ пять степеней: оскорбившагося и скорбяща не яко досаждение пріять, но яко не претѣрпѣ; поучающагося всегда терпѣнію, послѣди же побѣждающемуся от восхищенія и

восхотѣша отвѣщати злѣ; от обычаѣ совосхищающася; подвизающася отнюдь не рещи зло, скорбяща же, яко досаждение пріять; но ни же радующася. Они же вси сопротивляющіися страсти суть, изволеніем бо уставивша страсть и не хотѣть дѣйствовати, но и скорбѣть, и подвизаются. И подобни суть таковѣи стреляемому от брата своего, оболочену же во броня, и не приемлющу язвы, якоже свидѣтельствуеть той же Авва Дорофей, имже всячески подобаетъ и мощно есть обучатися умнаго дѣлания. Очищают бо ся сіи вседнѣвною благодатію Христовою чрезъ молитву умную и всечасное покаяніе. О них же тайновидѣцъ рече: «Аще речем, яко грѣха не имамы, себѣ прельщаемъ. И аще грѣхи от душа исповѣмы, вѣренъ и правѣденъ да оставит намъ і очиститъ насъ от всякія неправды» (ср.: 1 Ин. 1:8—9. — Г. П.).

Вѣдомо же есть і о семъ, яко сія священная Ісусова молитва многимъ врѣменемъ и нынѣ бысть камень претыканія и соблазна. Аще бо мнози — не глаголи же и вси — молятся сею просто и внѣшно, и нѣсть кто о семъ крамоляся. Художнаго же ея дѣйствія, еже есть блюденіе сердца умомъ в молитвѣ, // (л. 128об.) зѣло мали вѣдаютъ. И того ради самому святому Григорию Синаиту сопротивившася исперва саміи словеснѣйшіи отцы Афонскія горы, егда началъ бѣ о семъ ихъ учить. И аще сіи отцы, удалившіися градовъ, тако предкнудили быша о дѣланіи семъ, то что подобаетъ рещи о мнѣстѣхъ, присвоившихся миру? Обаче хотящему душу свою спасти должно есть показатися⁴⁹ Писанию и ученію святыхъ отецъ, а не плотскимъ челоуѣкомъ. Не во углѣ бо единомъ, но посрѣдѣ самага Царствующаго града процвѣте сіе священное умное дѣланіе, и не в единѣхъ точію мнѣстѣхъ, но и паче саміи патриарси Константинопольстѣи быша сему дѣлатели и учителя: Іоаннъ, глаголю, Златоустъ, Фотій, Калистъ, единъ по друзѣмъ бывше пріемницы временемъ патриарша престола, о нихъ же пишетъ святой Симеонъ архиепископъ Солунскій, яко встѣцѣлыя своя книги о единомъ семъ дѣланіи умныя молитвы сочиниша⁵⁰ премудре и художнѣ.

Прочее, не подобаетъ дивитися сему, яко таковое ученіе и писаніе ни поне словомъ износится во мнѣстѣхъ. Всако убо можетъ, точію аще хошетъ, мнихъ или мирянин, псалмы пѣти или каноны, на общее моленіе Церкви святой святыми отцы преданныя. Господа же Ісуса никтоже можетъ умомъ рѣщи, точію Духомъ Святымъ, по апостолу (ср.: 1 Кор. 12:3. — Г. П.). Сего ради святіи отцы, бывшіи дѣлатели и учителя симъ, уподобляють пѣніе внѣшніе малу отроку, молитву же // (л. 129) умную мужу совѣршенну. И якоже отроку нѣсть урокъ, яко можетъ по времени быти мужъ и старецъ, тако и внѣшнему пѣнію, за немощь младенчеству нашему от Бога данному, нѣсть порокъ и презрѣніе. Егда кто, все тщаніе на умную молитву обращая, мало же зѣло поа псалмовъ и каноновъ и тропарей, уповая чрезъ умную молитву разумное обрѣсти пѣніе, от негоже паки востекая на зрительную молитву и къ тоя равенству, аки отрока к мужу совершенну пѣніе быти познавая, паки мало даетъ время пѣнію, множайше же молитвѣ,

ни же бо можетъ таковой ктому много пѣти. Внѣшно бо поющіи и не вѣдушіи чювствомъ глаголемыхъ, сіи могутъ пѣти много. Рече Григорій Синаитъ: «И за сію вину подобаетъ пѣніе дѣсницу⁵¹ имѣновати, молитву же солнцемъ». Явно же, яко дѣсница малъ нѣкій часъ или два зрится, солнце же весь день сіяетъ.

Тако ми размѣй быти пѣніе и молитву, и да не речеши ми, яко мнози отъ святыхъ многое пѣніе удержаша, но разумей и вѣруй, яко тѣи же отцы повелѣвають намъ несумнѣнно отъ пѣнія восходить на молитву, яков же бѣ и святой Григорій Синаитъ, иже исперва за невѣдѣніе лучшаго едино пѣніе держаше, таже, отъ некоего критянина наставленъ бывъ, премени многое пѣніе на умную молитву і, отъ искуса познавъ не быти тако скорому и лѣгкому спѣванію // (л. 129об.) отъ пѣнія, якоже отъ молитвы, всѣ тщаніе всемъ повѣле имѣти о молитвѣ, мало же пѣти — за уныніе.

Прочее убо и ты, кромѣ всякого сомнѣнія, тако твори, яко да не и тебѣ речется за непокорство твое отвѣщаніе апостола, глаголюща еже: «Благоволѣніе сердца моего и молитву къ Богу по Израили есть во спасеніе. Свидѣтельствую бо имъ, яко ревность Божію имутъ, но не по разуму, не разумѣюще правды Божіи и свою правду ищуще поставити, правдѣ Божіей не повинувшася» (Рим. 10:1—3. — Г. П.). «Что бо глаголетъ Писаніе? Близъ ти есть глаголъ, во устнѣхъ и въ сердцы твоёмъ» (Рим. 10:8; Втор. 30:13. — Г. П.), «Яко аще исповѣси усты твоими Господа Ісуса, спасешися» (ср.: Рим. 10:9. — Г. П.). «Всякъ бо, иже аще призоветъ имя Господнѣ, спасетъся» (Рим. 10:13; Иоиль 28:16. — Г. П.).

Все же сіе: глаголъ, і исповѣданіе, и призываніе, — разумѣй быти внутрь тебѣ Христа, всельшася чрезъ святое крещеніе, Его же призывать, и глаголати, і исповѣдати долженъ еси непрестанно. Овогда сердцемъ, овогда же устнами глаголи: «Господи Ісусе Христе, Сынѣ Божій, помилуй мя». Внимай, прочее, человекъ, себѣ и своему упорству, да не сего ради послѣтъ на тя Богъ духъ умиленія, — «очи не видѣти, уши не слышати» (ср.: Мк. 4:12. — Г. П.), — проповѣдующу на тя Священному писанію, аки второй Ілія, на Израиля къ Богу, Ему же ты аки противу остру рожну переши.

Не надѣйся, прочее, ни же вѣруй во что-либо духовно успѣти, аще не повинѣшися призывать Ісуса Христа на всякъ помысль злый и на всяку рать вражію. Яко же рече святой Исихій: // (л. 130) «Не обрящещи бо крѣпчайшаго оружія на враги на небеси и на земли паче имени Христова, и несть ти мощно убѣжати горкаго напоенія злыхъ помысль, ни же престати изъ отрубей хлѣбъ ясти, дондеже не поревнуеши вкушати святаго хлѣба, сшедшаго съ небесе, егоже ядушіи не взалкають вѣки, приемлюще веселіе и радость, а не страхъ или безсловесное утешеніе, то есть радостное мненіе». Якоже Законъ, не могущи совершити человекъ собою безгрѣшна, отсылалъ всѣхъ ко Христу, и Сего хотяше, аще и мняшеся быти умалѣемъ; тако и внѣшнѣе пѣніе, предобучающе своего дѣлателя, предаетъ Христу, си есть умной

Исусовой молитвѣ, аки не могуще того собою в духовное дѣло возвѣсти, аще и само то ради молитвы сокращается, а второе бываетъ.

Аще же и не вси хошуть преложитися от того ко Христу, нѣсть се вина пѣнію, якоже ни Закону противленіе іудейское, но единъ ихъ плотскій разумъ и невѣденіе силы, сокровѣнныя во святом Писании. Мняще бо, яко еже протяжати сладкія гласы и пропѣвати (? — Г. П.) языка красная словѣса — тое есть начатокъ и конецъ — к Богу молѣніе. Не поразумѣша реченнаго от Господа, яко: «Вѣрай в Мя, рѣки потекут от чрева его воды живыя» (ср.: Ин. 7:38. — Г. П.). Всякъ бо крещающійся приѣмлетъ свѣше сію воду живую во глубину сердца своего таинственно, о нѣже пишется в житии святаго священномученика Игнатія Богоносца, яко: «Разрѣзаша невѣрнии сердце его, глаголюще: како онъ // (л. 130об.) ношаша Бога своего в сердца своемъ? І обретоша внутри от злата словѣса сія: Исус Христос». Сіе же знаменіе бѣ на посрамленіе нѣвѣрнымъ, во увѣреніе всѣмъ вѣрнымъ, яко всякъ на святомъ крещеніи приѣмлетъ внутри себе Христа. Сего ради совѣршенніи и глубочайшии в дарованіихъ духовныхъ святіи отцы первѣе повелѣвають намъ очищатися от страстей призываніемъ умнымъ и сердечнымъ имене Исуса Христова на всякъ помысль злый и на рать, и на прилогъ вражій, еже есть чувственное, а не просто и за обычай бываемое точію моленіе, егоже и мертвымъ нареши нѣсть погрѣшно.

И в таковомъ разумномъ вниманіи и моленіи положившимъ намъ твердое начало, даже до смерти пребывати, ратующеся со врагомъ и страстьми нашими, научаютъ насъ отцы блаженніи. Аще и тысящу языкъ на всякъ день приѣмлем, никако же отступить живоноснаго дѣланія сего, си есть призываніе Исуса Христа, сушаго в сердцахъ нашихъ, якоже и прежде о семъ уже речеся. И тако, аще усмотритъ⁵² Богъ на ползу нашу, возводитъ егоже хочет и вѣсть чрезъ таковое доброе начало на зрительную молитву умную.

Нѣцїи же, ихже и легкомысленныхъ нареши подобаетъ, слышаще, яко скорейшее бываетъ приспєянїе чрезъ дѣлательную сію умную молитву, женуть прежде врѣмени dospѣти в зрительную, мняще, яко в рукахъ хотящихъ сіе обрѣтается. Друзїи же, увѣдающе, яко зрительныя молитвы не вси сподобляются, но мали, сего ради ослабѣвають, или в конецъ нерадят // (л. 131) о дѣлательной умной молитвѣ, еяже кромѣ нѣсть мощно⁵³ кому убѣжати дѣйствїя страстей и сложенїя лукавыхъ помысль, о нихже истязани будут в часъ смерти і отвѣтъ дадутъ на Страшнемъ судищи Христовѣ. Таковіи бо должны разумѣти, яко о зрительной молитвѣ не всяко осудимся, не сподобльшася сея за немощь нашу о умномъ и сердечномъ блюденїи, имже мощно стати противу дїавола и помысль злыхъ, побѣждающе его не собою, но страшнымъ именемъ Христовымъ.

Хошемъ воздати слово Богу, яко носящи Христа внутри себѣ по дару святаго крещенїя, и не свѣмы, истиннѣйше же рещи, не хошемъ обучатися, како призывати Того на помощь в часъ брани. И за сіе

едино понашаетъ намъ апостолъ, глаголя: «Не вѣсте ли, яко Христосъ живѣтъ в васъ?» (ср.: 1 Кор. 3:16. — Г. П.). Развѣ неискусни есте, необучени дѣйствовати умомъ в сердца имя Христово? А поеже древнимъ, а не нынѣшнимъ точію множайшимъ быти скончаніе, не сподобльшіися еще в животѣ зрительныя молитвы, не должны естъ сомнѣватися о сем: неправда бо у Бога мѣста не имать (ср.: Ин. 7:8. — Г. П.), но всячески за труды ихъ, имиже потрудишася во истинномъ отеческомъ пути дѣлательныя молитвы, дасть имъ дѣйствіе при смерти, или по смерти, оныя зрительныя молитвы, с неюже, аки пламень огненный, преходятъ воздушныя мытницы, — рече святой Исихій. И бываетъ жребій ихъ со онѣми святыми, не пріемши здѣ обѣтованія, по апостолу, // (л. 131об.) и потрудившимся чрезъ весь животъ свой во упованіи.

Сія убо тако свидѣтельствомъ Святаго Писанія о единой дѣлательной и подобающей еще страстнымъ молитвѣ умной сложивше, да возглаголемъ по нуждѣ і о находящей прелести таковыя мѣры, о нейже рече святой Калистъ патріархъ Цареградскій⁵⁴: аще первѣе всѣхъ начинаютъ в тѣлеси подвижающагося и внимающаго молитвѣ движенія нѣкая, аки взыгранія, под кожею, яже мнится нѣкимъ прелесть, приходитъ же и теплота от почекъ, яко опоясующи тя, — мнится и та прелесть быти. Сія же не суть прелести, но естества суть, якоже свойства, раждаема от подвига оногo. Аще ли же кто мнитъ сія, яко от благодати суть, а не от естества, сіе естъ истинная прелесть⁵⁵. Сія же какова-любо суть, долженъ естъ, подвижаяся, не любить сихъ, но отражати я. Приходитъ же і ина теплота от сердца. І аще убо снисходитъ умъ в блудныя помыслы, прелесть естъ воистинну. Аще же тѣло убо всѣ от сердца растреплѣвается⁵⁶, умъ же естъ чистъ и бестрастенъ і аки бы прлѣпленъ естъ во внутреннѣйшей глубинѣ сердца, сіе естъ воистинну благодати, а не прелесть.

Таковая убо видящи⁵⁷, подобаетъ в самомъ началѣ обучати умъ в часъ молитвѣ еже стояти верху сердца и зрѣти во глубину того, а не на поливинѣ (! — Г. П.) сбоку, или на концѣ снизу. Вина же симъ таковая естъ: егда умъ стоитъ сверху сердца и посрѣде того дѣйствуетъ молитву, тогда, аки царь, сѣдя на высотѣ, // (л. 132) презераетъ со всякою свободою на вся плѣжущыя снизу злыя помыслы и разбиваетъ тѣхъ о камень имене Христова, аки вторыи вавилонскія младенцы. К тому же и толикаго ради удаленія от чреслъ можетъ всячески убежати жженія похотнаго, сущаго в естествѣ нашемъ чрезъ преступленіе Адама.

Аще же на половинѣ сердца, от персей начинается кто внименіе творити в молитвѣ, тогда ово за случающееся оскуденіе тѣплоты сердечныя, ово же изнемогающе уму и притупляюще зрѣніе свое, частымъ дѣйствіемъ молитвы или самымъ подвиженіемъ брани от врага, низпадаетъ умъ самъ о себѣ ко чресламъ и смешается с теплотою похотною, хотя и нехотя, аки сближаяся той, творящи молитву на половинѣ сердца.

Нѣкии же от крайняго неразсмотрѣнія, паче рещи невѣдуше, что есть вѣрхъ или среда сердца, и что есть половина, и что конецъ того, начинаютъ дѣйствовать молитву снизу, на концѣ сердца, при чреслахъ, и тако частію ума касающихся сердца, и частію чреслъ, сами о себѣ призываемъ прелесть, яко же обаянницы змѣя. Нѣсть бо тако творящимъ вниманія убѣжати пріобщенія вражія.

Аще же нѣціи и совратишася, вреждени бывше умомъ, разумѣй, яко от самочинія и высокоумія сіе пострадаша. Не на страхъ бо или прогнаніе от священнаго сего дѣланія написаха святіи отцы о прелести многоразличными виды и винами находящей дѣлательмъ, но на осторожность нашу и познаніе лукаваго дѣйства сатанина, егоже ради царскій неиспадательный путь всѣмъ борющимся со страстьми повѣлеваютъ держати, в двухъ или тріехъ живущи в пустыни, идѣже, благія совѣтники имуще, братъ брата и Писанія святаго день и ночь испытующе, могутъ благодатію Христовою обучатися непрелестно в сѣмъ дѣланіи умномъ.

Нѣкимъ от множайшихъ⁵⁸ невѣдомо откуда возмѣся, аки бы ктому нынѣшнимъ мнихомъ не дается дѣйствіе Святаго Духа, якоже прежнимъ. Уже бо минуша, глаголють, таковая времена. Но се есть первая претыканіе тако глаголющимъ, понеже о знаменіихъ и чудотвореніихъ сія рекоша отцы, ихъ же ради нѣ кое умалѣніе вѣры бываетъ, по словеси Христову: «Блаженни не видѣвшіи Мя и вѣровавшии», — а не о престатіи дѣйства Святаго Духа. Сія в пакипорожденіи всякому вѣрному несумнѣнно даются и непотираемы в насъ пребываютъ, аще и не човствуемъ ихъ, умертвившеся грѣхами. И должны есмы // (л. 133об.) дѣланіемъ заповѣдей и призываніемъ Ісуса Христа, сущего в сердцахъ нашихъ, воскресити сіе дарованіе и видѣти умнѣ еже предпріяхомъ яко законъ духовный на скрыжалѣхъ сердець нашихъ⁵⁹, сподобляющеся неходатайственнѣ херувимски бѣседовати ко Христу сердечною молитвою. Сего ради нѣсть праведно непщеваніемъ вины о грѣсѣхъ наносити порокъ времени или Богу во оскудѣніи дѣйствія Святаго Духа. Но тріемъ лютѣйшимъ исполиномъ всю сію вину написавши: невѣрію, глаголю, и лености, и небреженію, — престаи ти от лжи, неликой (? — Г. П.) истины, приступи несумнѣнно ко обученію умнаго дѣланія, отлагающе от себе і еще главнѣшія три супостаты: самолюбіе, сребролюбіе и тщеславіе, с ними же і иныя можемъ от душъ нашихъ потребляти.

Сія убо азъ, многогрѣшный инокъ Инокентій написахъ. Усердно прочитающихъ молю, да всякъ, хотяи в Божіимъ храненіи жити и небесныхъ благъ наслѣдникъ быти, да потщится от сихъ написанныхъ не уклонятися, но вся сія, в памяти своей имѣя, всѣмъ сердцемъ и мыслію творити. Имже от Христа Спасителя нашего благословеніе яко послушнымъ да будет о Самомъ томъ Христѣ Господѣ нашемъ, Ему же слава нынѣ и присно и во вѣки вѣкомъ аминь.

Примечания

¹ М. Боровкова-Майкова. Нил Сорский и Паисий Величковский. С. 7—8. Статья известна мне в оттиске, так что ни места, ни года ее издания указать не могу.

² М. Боровкова-Майкова. Нил Сорский и Паисий Величковский. С. 7.

³ См.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником, Старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. Издание Козельской Введенской Оптиной пустыни. М., 1892.

⁴ A.-E. N. Tachiaos. The Revival of Byzantine Mysticism... P. 89.

⁵ Ibid. P. 56.

⁶ Ibid. P. 89.

⁷ Ibid. P. 76—77, ср. 177.

⁸ Ibid. P. 182.

⁹ Ibid. P. 69.

¹⁰ Ibid. P. 70.

¹¹ Ibid. P. 70—71.

¹² Ibid. P. 77.

¹³ Ibid. P. 178.

¹⁴ Ibid. P. 179.

¹⁵ Ibid. P. 193.

¹⁶ Протоиерей Сергей Четвериков. Старец Паисий Величковский. Paris, 1988. С. 125—126.

¹⁷ ГИМ, Епархиальное собр., №349, Сборник, к. XV—н. XVI в. (автограф Нила Сорского), л. 81.

¹⁸ Там же. Л. 81об.

¹⁹ Там же. Л. 82об.—83.

²⁰ Преподобного отца нашего Нила Сорского Предание учеником своим о жителстве скитском. С. 17; «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 120.

²¹ Преподобного отца нашего Нила Сорского... С. 19; «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 121—122.

²² Преподобного отца нашего Нила Сорского... С. 19—20; «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 122.

²³ Преподобного отца нашего Нила Сорского... С. 21; «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». Там же.

²⁴ Преподобного отца нашего Нила Сорского... С. 24; «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 124.

²⁵ Преподобного отца нашего Нила Сорского... С. 25; «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 124—125.

²⁶ Преподобного отца нашего Нила Сорского. С. 27; «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 126.

²⁷ Преподобного отца нашего Нила Сорского... С. 28—29; «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 127.

²⁸ Преподобного отца нашего Нила Сорского... С. 22; «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 123.

²⁹ Преподобного отца нашего Нила Сорского... С. 37; «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 131.

³⁰ Преподобного отца нашего Нила Сорского... С. 39.

³¹ A.-E. N. Tachiaos. The Revival of Byzantine Mysticism... P. 190—191.

³² Ср.: Преподобного отца нашего Нила Сорского... С. 59.

³³ A.-E. N. Tachiaos. The Revival of Byzantine Mysticism... P. 197—198.

³⁴ Ibid. P. 198—199.

³⁵ Ibid. P. 201.

³⁶ Ibid. P. 209.

³⁷ См.: Протоиерей Сергей Четвериков. Старец Паисий Величковский. С. 171, 174, 181.

³⁸ Г. М. Прохоров. Повесть о Нило-Сорском ските. В: Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1976. М., 1977. С. 17.

³⁹ Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. СПб., 2001. С. 128—129.

⁴⁰ Там же. С. 173.

⁴¹ Сочинения Нила Сорского — Устав («Предание старца Нила Пустынника ученикомъ своимъ», «О жительстве святых отецъ») и Предание (л. 3—90об.), а также три послания «великаго старца Нила Пустынника» (л. 90об.—107) начинают этот Сборник.

⁴² Имеются в виду, очевидно, лл. с 3 по 11-й, где начинается то, что называется Преданием Нила Сорского: «Предисловіе от писаній святых отецъ о мысленѣмъ дѣланіи: что ради нужно сіе и како подобаетъ тшати́ся о семъ. Того же старца Нила».

⁴³ См.: «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 89 и далее.

⁴⁴ Ср.: «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 95—96 (от слов «Первѣе, бо, рече святейшій патріархъ Каллисть, приходит теплота от почек...» до слов «воистину благодати, а не прелести») и 98 (от слов «Превѣе же всѣхъ начинаютъ в тѣлеси...» до слов «воистину благодати, а не прелести»).

⁴⁵ От слов «Овода убо бывает тако обрѣтающимся и пот от многія теплоты...» до конца: «...толика еще видит больша сих, якоже ему дарова Дух». См.: «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 98—99.

⁴⁶ См.: «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского...». С. 77—127.

⁴⁷ А следом за ними протоиерей Серей Четвериков в своей книге «Старец Паисий Величковский» (С. 81, 145—147) без всяких сомнений

вкладывает в уста Василия Поляномерульского как его собственные отрывки из «Надслова» и сочинения «О внутреннем делании» Иннокентия.

⁴⁸ На поле рядом: «Авва Дорофей. Слово 10». И вниз колонкой возле строк идут цифры от 1 до 5.

⁴⁹ Очевидно, должно быть «покаяться».

⁵⁰ В рукописи: «сонениша» с надстрочным «ч».

⁵¹ Очевидно, должно быть «денницу».

⁵² В рукописи: «усмотримъ», но над «м» написано «т».

⁵³ В рукописи здесь — буквы «обр» в квадратных скобках, означающих, очевидно, изъятие.

⁵⁴ На поле: «Зри».

⁵⁵ На поле: «Прелестъ».

⁵⁶ На поле: «Благодать».

⁵⁷ На поле: «Обученіе».

⁵⁸ На поле: «Григорій Синаит».

⁵⁹ На поле: «Григорій Синаит».

П. Н. ЗЫРЯНОВ

**РУССКОЕ МОНАШЕСТВО
КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА
Предание и обновление**

История русских монастырей нового времени изучена довольно слабо. В течение XIX века издавались описания отдельных обителей, с привлечением исторических сведений. В 1908 году эти сведения были соединены в справочной книге Л. И. Денисова¹. После ее выхода в течение 80 с лишним лет в России не было опубликовано ни одного сколько-нибудь значительного исследования о русских монастырях и монашестве.

В 1997 году русский читатель познакомился с фундаментальной работой Игоря Смолича². В 1999 году вышла книга П. Н. Зырянова, охватывающая период с начала XIX века до 1917 года³. На ее основе, с привлечением новых материалов, построена настоящая статья, имеющая целью показать главные тенденции развития русских монастырей и монашества в переломную эпоху конца XIX — начала XX века, когда, казалось, продолжалось их успешное развитие, а вместе с тем появились очевидные признаки надвигающегося кризиса.

Статистическими данными о монастырях и монашестве мы располагаем с 1808 года. В том году в России насчитывалось 443 православных монастыря (без приписных) — 349 мужских и 94 женских. Численность монашествующих обоего пола составляла 3118 человек, послушников 1148⁴. К 1900 году количество монастырей и общин достигло 828 (503 мужских и 325 женских), монашествующих лиц обоего пола — 18660 (8578 монахов и 10082 монахинь), в монастырях и общинах проживало также 8090 послушников и 31 533 послушниц⁵.

В 1914 году в России насчитывалось уже 1025 монастырей и общин (550 мужских и 475 женских). Численность монахов составила 11845, монахинь — 17283, послушников 9485, послушниц 56016⁶. По количеству монастырей особо выделялись Мос-

ковская и Новгородская епархии, а также Грузия. В течение XIX века первые православные монастыри появились в Сибири, Туркестане и на русском Дальнем Востоке.

Примечательное явление XIX века (а также и начала XX) — опережающий рост рядов женского монашества. За это время число монахинь и послушниц втрое превысило число монахов и послушников. Это было связано с развитием женских общин.

Женские общины — особый тип монастырей, или, вернее, как бы преддверие монастыря. В общине, как правило, только настоятельница имела монашеский сан, а все остальные члены находились на положении послушниц. Община давала им возможность утвердиться в своем решении принять монашеские обеты. В дальнейшем некоторые общины были преобразованы в монастыри. Существовали и мужские общины, но их было очень немного. Некоторые из них не имели легального статуса и не включались в церковную организацию.

По закону пострижение в монашество для мужчин разрешалось с 30 лет, а для женщин с сорока. Крестьяне и мещане должны были представить увольнительный документ своих сословных обществ и заручиться согласием казенной палаты — местного органа Министерства финансов. После этого вопрос об увольнении в монашество решался губернатором. Этот сложный порядок действовал вплоть до указа 5 октября 1906 года, который разрешил лицам низших сословий вступать в монашество на общих основаниях⁷.

Вплоть до 60—70-х годов XIX века среди монашествующих преобладали выходцы из духовенства. Довольно заметны были также представители купечества и мещанства. Дворянство составляло около 4% среди мужчин и 10—14% среди женщин. Крестьянство — соответственно 10—15% и около 25%⁸.

Однако, начиная с 60-х годов, в образованном обществе в значительной мере потеряли привлекательность идеалы аскетизма. И к началу XX века соотношение названных групп сильно изменилось. Обобщающих данных по этому вопросу нет. Но по подсчетам, проведенным автором, в 1906 году 104 настоятеля русских монастырей происходили из духовенства, 103 из крестьян. Вместе они составляли более 70% всех настоятелей. Из других социальных и сословных групп можно отметить только мещан — 35 настоятелей (11,9%). Среди настоятельниц наблюдалось безусловное преобладание крестьянок (32,2%), на втором месте были мещанки (18,3%), на третьем — выходцы из духовенства (15,8%)⁹.

Что касается рядового монашества, то среди него крестьян

было еще больше. Подсчет по отдельным монастырям показал, что в среднем 60—70% монастырских насельников и насельниц имели крестьянское происхождение¹⁰. Причем указ 1906 года большого значения не имел. Цифровые данные показывают, что крестьянский отход в монашество возрастал тогда, когда в деревне складывалась особо неблагоприятная обстановка (последние годы XIX века — первые годы XX века), и уменьшался в относительно благополучные годы (после окончания революции 1905—1907 годов и до начала первой мировой войны).

В целом приведенные данные говорят, во-первых, о том, что в начале XX века секуляризация общественного сознания затронула довольно значительную часть образованного общества в России. А во-вторых, о том, что для крестьянства монашеское служение не потеряло своей привлекательности. И помимо чисто религиозных мотивов, здесь играли роль и житейские соображения: поступив в монастырь, крестьянин повышал свой общественный статус и улучшал условия своей жизни.

Верующий русский человек был убежден в особом значении молитв, произнесенных в святых местах. В наиболее чтимые монастыри стекались паломники со всей страны. В Троице-Сергиевой лавре в 60—70-е годы ежегодно бывало свыше 300 тысяч человек. Примерно столько же в Киево-Печерской лавре. Нилова пустынь, расположенная на одном из живописных островов озера Селигер, имела собственный пароход для перевозки богомольцев. 24 мая, в день памяти преподобного Нила, здесь собиралось около 20 тысяч паломников¹¹.

В Валаамском монастыре беднейшим богомольцам давали иногда одежду, сапоги, немного денег. Зимой, в великую стужу, приходили в монастырь крестьяне из окрестных деревень, чтобы несколько дней перебиться на монастырском хлебе. Некоторых из них находили на ладожском льду замерзшими, не дошедшими до обители версту или две. В монастыре заметили, что чем недороднее год, тем больше богомольцев¹².

Соловецкий монастырь для перевозки богомольцев завел собственный флот — сначала парусный, а затем паровой. На борт монастырских пароходов, где команда в основном состояла из монахов, поднимались верующие люди не только с русского Севера, но и из центральной России, Сибири, Украины, Грузии. В начале XIX века на Соловки приходило 2—3 тысяч паломников в год¹³. В 1863 году их было 7 тысяч, в 1885 году — 12 тысяч, в 1895 году — 16450, в 1900 году — 22 тысячи, в 1901 году — 23 тысячи, в 1902 году — 19500, в 1904 году — 15 тысяч, в 1906

году — 22 тысячи, в 1908 году — 18 тысяч, в 1909 году — 16 тысяч, в 1911 году — 19 тысяч, в 1912 году — 20140 и в 1913 году — 22940 человек¹⁴. Как видим, небывалый рост паломников на Соловки пришелся на начало XX века, когда Россия переживала острый социально-экономический и политический кризис и когда, по-видимому, многие вспомнили о Боге. В годы русско-японской войны и последующих революционных событий число паломников сократилось, а затем вновь стало расти, но к началу первой мировой войны все же немного не достигло уровня 1901 года.

В начале XX века Соловецкий монастырь стали посещать гости из-за рубежа. В 1910 году, например, к обер-прокурору Синода обратился посол Франции с просьбой о содействии в организации экскурсии на Соловки группы молодых французов (человек 20—30) под руководством доминиканского священника Ле Руа. Разрешение было получено, и в праздник Успения Пресвятой Богородицы французские гости смогли побывать в русском монастыре¹⁵.

К сожалению, в нашем распоряжении нет столь же подробных и точных сведений по Саровской пустыни в Тамбовской губернии, Оптиной пустыни в Калужской губернии, Коренной Рождествобогородичной пустыни в Курской губернии и другим общероссийским религиозным центрам.

Среди посещавших монастыри богомольцев преобладал простой народ, особенно много было женщин. Чем притягательнее был монастырь для паломников, тем острее становились для него проблемы, связанные с размещением и обслуживанием большого числа людей. Толпы набожных бедняков доставляли монастырям большие убытки. По давней традиции для богомольцев устраивались бесплатные обеды. В летние месяцы Троице-Сергиева лавра ежедневно кормила несколько тысяч человек. За трапезой сидели по преимуществу бедные люди — крестьяне, отставные солдаты, пропившиеся мелкие чиновники.

Лаврские обеды не отличались изысканностью: постные щи и гречневая каша в деревянных чашках, квас, порция хлеба. Тем не менее лавра тратила на них до 18 тысяч рублей ежегодно. В Киево-Печерской лавре эта статья расходов составляла 10 тысяч рублей, а сверх того 7 тысяч рублей восполнялось за счет особых пожертвований¹⁶.

Обеды для богомольцев устраивались и в других монастырях. В Оптиной пустыни обед подавался в больших чашках — по одной на несколько человек. Л. Н. Толстой, явившийся в

монастырь в июне 1881 года под видом простолюдина, разделил трапезу с каким-то немым странником. Но монастырский обед Толстому понравился¹⁷.

Стекавшиеся в монастыри богомольцы порой доставляли куда более сложные хлопоты, чем питание и размещение. Кто-то из паломников, случалось, заболел, а кто-то нарочно являлся больным, надеясь на исцеление. Некоторые же, находясь в немоощном состоянии и не имея средств, видели в монастыре последнее свое убежище.

В ряде русских монастырей издавна существовали больницы и богадельни. Статистические сведения о них мы имеем, начиная с 1840 года. В этом году при монастырях действовало 34 больницы (на 241 место) и 22 богадельни (на 259 мест). В 1900 году число больниц достигло 172 (2027 мест), богаделен — 123 (1774 места)¹⁸.

Конечно, все это требовало соответствующих расходов. В век Просвещения, при Екатерине II, монастыри были в буквальном смысле ограблены. Затем отношение к ним властей сильно изменилось. Но монахи, памятуя прошлое, неохотно делились сведениями о своих доходах, имуществах и капиталах. Эта уклончивость была замечена, и в светском обществе укоренились преувеличенные представления о монастырских богатствах. В некоторых органах печати стали обсуждаться предложения о новой секуляризации монастырских капиталов, причем сами монастыри (или же значительную их часть) предполагалось преобразовать в светские благотворительные заведения. Обер-прокурор Синода Д. А. Толстой критически относился к современному монастырскому строю и к монашеству. Однако он был против упразднения монастырей. Он писал, что если закрыть монастыри, то народ начнет создавать их тайно — в клетях, в горницах, в лесах, в пещерах¹⁹.

В середине XIX века, как можно понять из литературы и документов, основным источником монастырских доходов были пожертвования, причем не те медяки, которые давали простолюдины, а вклады крупных жертвователей, таких, как графиня А. А. Орлова-Чесменская, единственная наследница известного екатерининского фаворита. В своем духовном завещании она пожертвовала всем православным российским монастырям в неприкосновенный капитал по 5 тысяч рублей²⁰.

Подмосковный фабрикант П. Г. Цуриков не обладал такими средствами, как Орлова-Чесменская. Однако его пожертвования были более продуманными и целенаправленными. В 60—70-е

годы XIX века, когда развернулась его торгово-промышленная деятельность, он стал делать вклады преимущественно в те монастыри, которые оказывали помощь окрестным крестьянам в голодное время года, когда у тех заканчивался хлеб. Если монастырь вдруг прекращал такую помощь, Цуриков «забывал» сделать очередное пожертвование в его пользу²¹.

К началу XX века в основном уже прошли времена Орловой-Чесменской и Цурикова. Представители высших классов стали гораздо менее щедрыми по отношению к монастырям. Автор настоящей работы проанализировал архивные документы о недвижимом имуществе, полученном монастырями в дар в 1908—1909 годах. Общая площадь земельных пожертвований за эти два года составляет 1916,5 десятин (2088,9 гектаров). 37 монастырей и общин получили пожертвования от 83 частных лиц и общественных объединений. Средний размер пожертвования — 23 десятины. Самое большое пожертвование — от дворянки В. И. Казачек — 225 десятин. Больше всего жертвователей было из мещан (28 человек), они дарили городскую недвижимость (дома или усадьбные места). Крестьян — 17, а кроме того, два крестьянских общества и одно поземельное товарищество. Дворян — 8, купцов — тоже 8²².

Сложнее учесть денежные пожертвования. В 1912—1914 годах Соловецкому монастырю перешло по духовным завещаниям от 9 человек 1435 рублей. Среди жертвователей было четверо крестьян, два духовных лица, один купец, одна мещанка и одна иностранка российского происхождения. Самое крупное пожертвование сделал архиепископ минский Михаил — 1025 рублей²³. Как видим, в начале XX века пожертвования, денежные и в виде недвижимого имущества, сильно измельчали.

Однако в это время самые крупные монастыри уже мало зависели от частных пожертвований. Они строили свой бюджет на доходах от двух-трех главных источников. Например, Троице-Сергиева лавра более половины своих доходов получала от сдачи внаем торговых помещений, от гостиниц, издательской деятельности и книжной торговли. Соловецкому монастырю почти половину доходов обеспечивала плата за проезд богомольцев и за исправление для них молебнов, панихид и иных служб. Московские ставропигиальные монастыри (Донской, Симонов, Заиконоспасский, Новоспасский) жили в основном за счет сдачи в аренду огородов, рыбной ловли и мельниц. Среди монастырей-лесоторговцев выделялся Троицко-Зеленецкий Петербургской епархии. А в небольшом круге монастырей-рантье первое место

принадлежало Московскому Перервинскому, единственному в России монастырю-миллионеру²⁴.

Но некоторые монастыри, имея мало земли и не имея ни городской недвижимости, ни капиталов, продолжали жить в основном на пожертвования. Поскольку крупные жертвования стали редкостью, выросло значение тех медяков, которые давали бедняки. Однако сборов, получаемых в самой обители, часто не хватало. Хорошо, если была в монастыре какая-нибудь особо чтимая в данной местности икона. Тогда она в сопровождении нескольких монахов отправлялась в длительное путешествие по градам и весям (чаще — по весям). Приехав в то или иное село, творили молебствие у каждой избы. Ее обитатели выносили продукты своего хозяйства (хлеб, холст, яйца, овощи). В ближайшем торговом селе монахи продавали подношения и продолжали тернистый свой путь — в холод, дождь, грязь и зной.

Если же известной и особо чтимой иконы не было, приходилось обращаться в консисторию за сборной книгой. Получив ее, монахи или монахини отправлялись за сбором пожертвований. Чаще всего в таком положении находились новые монастыри, особенно женские. Волей-неволей сборщицы привыкали проявлять настойчивость, чем вызывали сильное раздражение среди населения. «Сборщиц наших рвут собаки, а люди их ругают. У сборщиц из глаз не слезы текут, а кровь», — жаловались обер-прокурору Синода монахини Марие-Магдалинской пустыни Ставропольской епархии²⁵.

Вохонский Мариинский женский монастырь под Петербургом, основанный в 1905 году, сборными деньгами покрывал треть своих расходов²⁶, а были монастыри еще беднее. Изучив имеющийся материал, невольно задаешься вопросом: что же производит большее впечатление: монастырские богатства или монастырская бедность? Пожалуй, все же вторая. Хотя о монастырских богатствах много говорили и писали, а о бедности за стенами обителей мало кто задумывался.

После отмены в 1861 году крепостного права в стране происходили важные перемены, и наиболее проницательные представители монашества понимали, что прежняя патриархальная форма единения с верующими, когда монастыри устраивали угощения для бедных богомольцев за счет богатых жертвователей, уже мало подходит к новым условиям. Примиряющая роль Церкви в обществе должна была принять более разнообразные формы. Одной из таких форм было развитие благотворительности. Ставила задача смягчить социальный вопрос, поддержать людей в

трудных переходных условиях, подкрепить в народе веру в устои религии, добра и справедливости.

В деятельности некоторых монастырей дело благотворительности стало выходить на первый план. В связи с этим можно вспомнить человеколюбивую деятельность игуменьи Марии (Давыдовой), настоятельницы Костромского Богоявленского монастыря, игуменьи Екатерины (графини Евфимовской), настоятельницы Леснинского монастыря Холмской епархии, великой княгини Александры Петровны (в иночестве Анастасии), основательницы Киевского Покровского монастыря, великой княгини Елизаветы Федоровны, основательницы Марфо-Мариинской общины в Москве. В многогранной деятельности оптинского старца Амвросия благотворительность тоже занимала далеко не последнее место. Это выразилось, в частности, в его трудах по созданию Шамординской Казанской женской общины, изначально нацеленной именно на благотворительные задачи. Некоторые монастыри сочетали благотворительность с просветительной деятельностью. При монастырях открывались церковноприходские школы, ремесленные училища. Например, Перервинский монастырь во время русско-японской войны 1904—1905 годов приспособил под лазарет для раненых воинов принадлежавший ему трехэтажный дом. По окончании войны здесь разместилось училище для глухонемых детей. На его устройство монастырь пожертвовал 400 тысяч рублей²⁷.

Особой отзывчивостью к делам благотворительности и просвещения отличались женские монастыри и общины, хотя они были беднее мужских и испытывали острый недостаток средств.

Вопрос о монастырской благотворительности обсуждался в светской и церковной печати. В 1902 году разгорелась полемика между православным публицистом А. В. Кругловым и архимандритом Никоном (Рождественским). Круглов призывал монашество «выступить на службу людям делами не только внутренней духовной помощи, но и внешнего благотворения».

Никон же, последовательный сторонник созерцательного направления, утверждал, что благотворительность погубит монастыри, что единственная задача монашеской обители — церковные службы, молитва и воспитание духа, что мир не должен ничего ожидать от монастыря, кроме духовного подвига и молитвы²⁸.

В июле 1909 году в Троице-Сергиевой лавре состоялся монашеский съезд (присутствовали представители лавр и 36 особо известных мужских монастырей). Вскоре после окончания съезда была опубликована статья православного писателя Евгения

Поселянина (Е. Н. Погожева). «Насколько можно судить по столь скудно проникавшим в печать отголоскам монашеского съезда, — писал он, — на съезде совсем не был затронут один из важнейших вопросов монашеской жизни: о благотворительной деятельности монастырей». В связи с этим автор напомнил о давней полемике между Кругловым и Никоном.

Точка зрения Круглова, писал Поселянин, имела тот изъян, что недооценивала значение «жизни созерцательной» и достижение этим путем «таких даров духовных, какие сияли русскому миру в лице, например, Серафима Саровского и Амвросия Оптинского». Но среди монахов, продолжал автор, «далеко не все по природе — созерцатели». Есть люди деятельной натуры, которым необходим живой труд. Между тем существующие русские монастыри в основном приспособлены к жизни созерцательной. И далее автор проводил мысль о том, что наряду со старыми обителями должны существовать и «монастыри нового типа», «в которых бы, за исполнением ежедневного круга служб, силы иночествующих работали в направлении благотворительном»²⁹.

Через некоторое время в том же печатном органе (в синодальных «Церковных ведомостях») с резкой отповедью Поселянину выступил все тот же Никон, теперь уже епископ вологодский, председательствовавший на монашеском съезде. Нельзя утверждать, писал он, будто съезд прошел мимо вопроса о благотворительности. Наоборот, съезд основательно рассмотрел этот вопрос и единогласно высказался против открытия в монастырях «таких благотворительных учреждений, в коих жизнь без правильной организации труда невозможна» (т.е. школ, больниц, приютов и т.п.). Режим этих учреждений неизбежно приходит в противоречие с режимом монастырской жизни, ломает принятый в монастыре устав. Монастыри не чуждаются благотворительности и расходуют на нее большие суммы, говорилось в статье, но то, к чему призывает Поселянин, — попытка «мира» вторгнуться в монастыри, использовать иноков применительно к мирским нуждам. «Мы, монахи, — писал Никон, — не скрываем ни от кого горькой истины, что число добрых иноков в последнее время зело оскудело в наших обителях... В таком случае не лучше ли некоторые монастыри совсем закрыть, чем преобразовывать их в какие-то монастыри «нового типа». Открывайте, если угодно и какие угодно союзы, братства, общины... но не называйте уже их монастырями, дабы не смешивать понятий, не подменивать одно другим, не изменять основному принципу и не делать уступки духу времени в самой сущности дела»³⁰.

Таким образом, накануне первой мировой войны верх одержали сторонники традиционного, созерцательного направления в монашестве. Монастыри, выделяя на благотворительность некоторые средства, все же попытались отгородиться от «мира» и его проблем. Остался открытым вопрос, насколько это возможно, пребывая не в глухих лесах, а в гуще народной жизни.

В 1914 году при монастырях было 234 больницы на 2698 мест и 169 богаделен на 2252 места. По сравнению с 1900 годом количество монастырских больниц увеличилось на 36%, число мест в них на 33,1%, богаделен на 37,1%, число мест в них на 26,9%. В 1900 году в 17 епархиях при монастырях не было ни больниц, ни богаделен. В 1914 году таких епархий насчитывалось восемь. За исключением Орловской, все они находились на окраинах, преимущественно восточных³¹. Но при очевидных своих успехах, дело монастырской благотворительности развивалось не очень быстрыми темпами. Для сравнения можно указать, что за 90-е годы число монастырских больниц увеличилось на 60%. Более того, в отдельных случаях наблюдалось, видимо, снижение уровня обслуживания в благотворительных заведениях монастырей. До нас дошли высокие отзывы о чистоте и опрятности больницы Киево-Печерской лавры в 70-е годы XIX века³². А в 1908 году киевский губернский врачебный инспектор сообщал о таких беспорядках в этой больнице, которые грозили сделать ее «очагом для распространения заразных заболеваний среди местного и пришлого населения»³³.

Кризис монастырской благотворительности отражал кризис самих монастырей. Во время подготовки монашеского съезда остро встал вопрос о том, «что делать с теми иноками, которые давно изменили своим обетам, живут зазорно, монастырской дисциплине подчиняются лишь настолько, чтобы иметь возможность пользоваться кельей и столом бесплатно, и составляют грязное пятно по своей неисправности». Особо отмечалась недопустимость пьянства среди монашества. Говорилось также и о необходимости поднять уровень подготовки монастырских насельников, поскольку многие из монахов «не могут дать ответа на самые простые, необходимые вопросы вероучения православного, совершенно не знают святоотеческого учения о монашеской жизни»³⁴.

Рассмотрев журналы заседаний монашеского съезда, Синод принял определение от 12—26 июня 1910 года «По делу о бывшем съезде представителей монашества и о мерах к благоустройству мужских монастырей». Главной мерой «к возвышению

иноческой жизни в монастырях» Синод считал повсеместное введение более строгого общежительного устава. Было постановлено, что все впредь открываемые монастыри будут общежительными. В существующих монастырях общежитие предполагалось вводить «постепенно, а там, где возможно, теперь же»³⁵.

К этому времени общежительный устав действовал примерно в половине монастырей. Введение общежительного устава продолжалось и в последующие годы, хотя и не очень быстрыми темпами. Были приняты меры к поднятию образовательного уровня монашества. Так, например, в 1913 году в Александро-Невской лавре были учреждены богословские и общеобразовательные курсы³⁶.

В целом, однако, ни после монашеского съезда, ни после синодального определения в жизни монастырей не произошло значительных перемен. Епископ вологодский Никон с явным разочарованием и горечью писал в приложении к «Церковным ведомостям»: «Много, слишком много у нас монастырей, а иноков-то, настоящих иноков — много ли в них?.. Их надобно искать с фонарем Диогена! Монастырей много, а постригать некого, рукополагать в саны священнослужителей некого, ставить в настоятели некого... У меня 18 монастырей, а настоятелей приходится просить в других епархиях. Жизнь монастырская едва прозябает, о духовной жизни в собственном смысле мало имеют понятия... Даже те, которые, по-видимому, искренне ищут спасения, полагают его найти в самочинных внешних подвигах и уродуют себя так, что с ними не сладишь, не сговоришь: ими овладевает погибельная гордыня. Вериги носят, а слова обличения не терпят — это ли смиренные рабы Божии, это ли спасаемые во Христе? Но и таких немного, ибо и такой подвиг не под силу нынешним насельникам обителей... большинство едва ползет по пути иноческому, а бывают и такие, которые только позорят иночество. Много об этом говорено было на нашем монашеском съезде, много писано и печатано, да толку не выходит из сего... Знаю, есть тихие пристани духовной жизни, но — ах, как их мало — все наперечет... Осуетились мы, как миряне: вот и гаснут, гаснут наши светильники...»³⁷

Особую проблему составляло пьянство. Пьяные драки бывали и в обителях с общежительным уставом³⁸. Так что не всегда введение такого устава врачевало нравы. Иеромонах Кирилло-Белозерского монастыря Антоний, известный краевед, справедливо замечал по этому поводу: «Главное, уничтожьте сначала в монастырях праздность. Праздность есть мать всех пороков...»³⁹

Для борьбы с пьянством и вообще для освобождения монашества от чуждых элементов требовалось упростить процедуру снятия монашеского сана и снять те ограничения, которым подвергались бывшие монахи (запрещение принимать на государственную службу, проживать в столицах и в тех губерниях, где проходило монашеское служение). Соответствующий законопроект, поддержанный правительством П. А. Столыпина, был принят Государственной думой и в 1909 году передан на рассмотрение в Государственный совет.

В верхней палате судьба законопроекта висела на волоске, поскольку докладчик В. К. Саблер (товарищ обер-прокурора во времена К. П. Победоносцева) предлагал его отклонить. Но в поддержку законопроекта выступил князь А. Д. Оболенский (обер-прокурор Синода в 1905—1906 гг.). В итоге законопроект был принят большинством в два голоса. Но судьба его оказалась все же печальной. К этому времени сильно испортились отношения между председателем Совета министров П. А. Столыпиным и Николаем II. Царь отказался подписывать принятый обеими палатами законопроект, а на пост обер-прокурора Синода назначил Саблера. После этого Саблер испросил высочайшее согласие на составление нового законопроекта по этому вопросу. Согласие царя было получено⁴⁰, но о новом законопроекте ничего не известно. Вопрос так и не получил разрешения.

Так было упущено драгоценное время для изменений в строе монастырской жизни. Продолжавшийся численный рост монастырей и монашества только углублял кризисные явления, ибо многочисленная монашеская рать смутно представляла свое место и предназначение в современном мире, не знала, к какому делу приложить свои силы и средства, не была одухотворена общими идеями. Не все понимали, что Россия вступила в полосу драматических событий и что монастырские стены не спасут, когда по стране прокатится смута похуже пугачевщины. И потому слишком затянулся поиск новых форм общения с верующими и воздействия на богатых и бедных с целью взаимного примирения. Не последнюю роль в этой задержке сыграло сопротивление консервативных сил в самом монашестве. Оно так и не избрало свою дорогу в будущее, когда подошли годы самых тяжелых испытаний.

Во время мировой войны многие монахи были командированы в полевые госпитали и лазареты. Некоторые монахи заняли должности полковых священников. Спешно переоборудовались под госпитали и расширялись монастырские больницы. К концу 1914 года лазареты были открыты в 207 монастырях. В Мос-

ковской епархии особо выделялся лазарет, открытый Троице-Сергиевой лаврой (на 200 мест). Переоборудовали под госпиталь образцовую больницу Киево-Покровского женского монастыря (на 225 мест). Монахини и послушницы работали в нем в качестве сестер милосердия. Хорошо оборудованные монастырские лазареты были развернуты и в других епархиях. В 1914 году в монастырях стали открываться приюты для осиротевших детей. В последующие годы число и вместимость этих приютов значительно возросли⁴¹.

В жизненно важное дело врачевания военных ран монастыри внесли свой вклад. В эти годы, по-видимому, стало меняться отношение многих монахов к делу благотворительности. Но вклад монастырей мог быть гораздо больше, если бы в предвоенные годы не был сделан резкий крен в сторону созерцательного направления. Разумеется, оно имело право на существование. Его традиции в XIX веке были подкреплены и обогащены такими блистательными представителями монашества, как Серафим Саровский и Амвросий Оптинский (ни тот, ни другой, кстати говоря, не чуждались благотворительности). И, конечно, благотворительное, деятельное направление тоже имело право на существование. Но в начале XX века с ним развернули неоправданную борьбу очень влиятельные и консервативно настроенные силы в монашестве. Поэтому в годы войны монастыри, не имея хорошо подготовленной базы, не смогли быстро задействовать свои ресурсы. Да и в военные годы многие обители продолжали жить по-старому, ограничиваясь более или менее значительными денежными отчислениями на благотворительные цели. К тому же начавшаяся в военные годы инфляция быстро поглотила монастырские капиталы.

Кризис монашества, обозначившийся в конце XIX — начале XX века, не был преодолен и в годы войны. Причины его, в частности, крылись в том, что ряды монастырских насельников все менее пополнялись представителями верхних слоев общества, среди которых в конце XIX — начале XX века не наблюдалось одушевления широкими религиозно-гуманистическими идеалами. Все реже шли в монастырь дворяне, купцы, даже выходцы из белого духовенства. Все реже и скупее бывали их пожертвования. Образовавшийся вакуум заполнялся крестьянством, малограмотным и неимущим. Единственное, что оно могло предложить монастырю — рабочие руки. Отсюда и получили развитие «рабочие» монастыри, такие, как Соловецкий, Валаамский, Ново-Афонский, которые, на удивление современников и потомков,

трудами своих иноков развернули высокопроизводительное многоотраслевое образцовое хозяйство. Но осмыслить роль монашества в меняющемся мире малограмотному человеку было не под силу. Работа эта, конечно, велась, но так и не была закончена, когда в стране назрела национальная катастрофа и события вплотную подошли к своему трагическому обороту.

В огне революции, гражданской войны, в ходе последующих событий были разрушены почти все монастыри, частью погибло, частью рассеялось монашество, так и не решив своих проблем, но оставшись навсегда в русской истории, в русском сознании, чтобы вернуться вновь в конце того же века. И вместе с ним, не исключено, вернуться и не решенные когда-то вопросы.

Примечания

¹ Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908.

² Смолич И. К. Русское монашество, 980—1917. Жизнь и учение старцев. М., 1997. Первое издание этой книги: *Smolitsch Igor. Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988—1917. Würzburg, 1953.*

³ Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999.

⁴ Подсчитано по изданию: *Амвросий (Орнатский). История Российской иерархии...* Ч. 3. М., 1811. С. 3—55.

⁵ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1900 г. СПб., 1903. Приложения. С. 3—4.

⁶ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1914 г. Пгр., 1916. Приложения. С. 4—5.

⁷ Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3. Т. 26. № 28392.

⁸ Зырянов П. Н. Указ.соч. С. 25.

⁹ Там же. С. 167.

¹⁰ Там же. С. 172—173.

¹¹ Ростиславов Д. И. Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. СПб., 1876. С. 106—108.

¹² Немирович-Данченко В. И. Мужичья обитель. М., 1993. С. 44, 46.

¹³ Федоров П. Ф. Соловки. Кронштадт, 1889. С. 63—64.

¹⁴ Самсонова Т. Ю. Соловецкий монастырь: хозяйственная деятельность, социальный состав и управление. Вторая половина XIX — начало XX в. Дисс. на соискание ученой степени канд. историч. наук. М., 1997. С. 186—187.

¹⁵ Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1183, оп.1, 1910 г., д. 110, л. 2.

- ¹⁶ Ростиславов Д. И. Указ. соч. С. 105, 111—113.
- ¹⁷ Толстая С. А. Четыре посещения гр. Л. Н. Толстым монастыря Оптиной пустынь. В: Толстовский ежегодник 1913 года. СПб., 1913. С. 5.
- ¹⁸ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797, оп. 97, д. 563, л. 42. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода... за 1900 г. Приложения. С. 46—47.
- ¹⁹ Титов Ф. И. Московский митрополит Макарий Булгаков. Т. 3. Киев, 1915. С. 148.
- ²⁰ Ростиславов Д. И. Указ. соч. С. 243.
- ²¹ Памятные записки игумении Евгении Озеровой. В: Русский архив, 1898. Кн. 2, №7. С. 401—402.
- ²² Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 179—180.
- ²³ РГАДА, ф. 1183, оп. 1, 1912 г., д. 93; 1913 г., д. 15; 1914 г., д. 76.
- ²⁴ Зырянов П. Н. Указ. соч. С. 195—197.
- ²⁵ РГИА, ф. 797, оп. 78, 1908 г., III отд., 5 стол, д. 217, л. 2 об.
- ²⁶ РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2407, л. 63.
- ²⁷ Прибавления к Церковным ведомостям (далее — Прибавления), 1911, 17 сент. С. 1580.
- ²⁸ Прибавления, 1909, 8 авг. С. 1489.
- ²⁹ Там же. С. 1489—1492.
- ³⁰ Там же, 26 сент. С. 1798—1806.
- ³¹ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода... за 1914 г. Приложения. С. 20—23. Процентный подсчет автора.
- ³² Ростиславов Д. И. Указ. соч. С. 110—111.
- ³³ РГИА, ф. 797, оп. 78, 1908, II отд., 3 стол, д. 431, л. 2.
- ³⁴ Прибавления, 1909, 11 июля. С. 1294—1296.
- ³⁵ РГИА, ф. 797, оп. 80, 1910, II отд., 3 стол, д. 337, л. 2—4.
- ³⁶ Рункевич С. Г. Александр-Невская лавра. 1713—1913. СПб., 1913. С. 991.
- ³⁷ Приходское чтение, 1910, №6. 25 сент. С. 119—120.
- ³⁸ РГИА, ф. 797, оп. 78, 1908, III отд., 5 стол, д. 270, л. 2—3.
- ³⁹ Прибавления, 1906, 23 дек. С. 3173.
- ⁴⁰ Там же, 1911, 18 июня. С. 1100.
- ⁴¹ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода... за 1914 г. С. 24—33.

РУССКОЕ МОНАШЕСТВО В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ

Активное развитие монашеской жизни в России продолжалось до 1918 года. К этому времени число обителей в стране достигло 1257 с более чем 107 тысячами насельников (33572 монашествующих и 73463 послушника)¹. Многие монастыри представляли собой важные центры православной духовности, церковных ремесел, книгопечатания и т.п. Именно на них в первую очередь обрушились удары советской власти. Так, уже 19 января 1918 года Совет Народных Комиссаров предпринял попытку реквизировать помещения Александро-Невской лавры в Петрограде для нужд Народного комиссариата государственного призрения. На территории монастыря произошло кровопролитное столкновение с отрядом красноармейцев, пытавшимся осуществить постановление Наркомата. Правда, верующим и монахам, несмотря на применение против них оружия, удалось тогда отстоять лавру. Это была первая и, вероятно, единственная заметная победа Церкви над коммунистической властью в их многолетней неравной борьбе².

В то же время следует отметить, что антирелигиозная политика Совнаркома не сразу в полном объеме затронула обители. Как закон о земле, так и закон о социализации земли давали возможность сохранения монастырских хозяйств путем перехода на положение сельскохозяйственных артелей и коммун. Первоначально целый ряд видных коммунистов считали возможным соединить социализм научный и христианский. Монастырское население было привычно к коллективному труду и быту, и уже весной 1918 года начался стихийный процесс реорганизации обителей, одобренный священноначалием. Первой была создана сельскохозяйственная артель в Николаевском Кожеезерском монастыре Архангельской епархии. К марту 1921 года, по неполным сведениям, в 116 обителях возникли артели и подобные хозяйства³.

Постепенно отношение к монастырям стало меняться. Уже в конце 1918 года многие местные органы власти повели линию

на их закрытие. При выселении монахов, изъятии их собственности возникали многочисленные эксцессы. Так, 2 октября 1918 года Петроградское братство приходских советов ходатайствовало об освобождении арестованных насельников Крыпецкого монастыря и Елеазаровой пустыни Псковского уезда, а также о возвращении конфискованного имущества трудовым общинам, которыми являлись эти монастыри. 5 октября Новгородским ревтрибуналом было рассмотрено дело «о злонамеренном сокрытии от Советской власти монастырских капиталов»⁴. А 22 октября вооруженный отряд, направленный Олонецкой ЧК, разграбил Александро-Свирский монастырь. Он не только конфисковал около 1 тонны церковного серебра, но и отобрал у монахов продовольствие, одежду, обувь, церковное вино. Причем в Петрозаводский музей было передано только 74 предмета, остальное, в том числе серебряные ризы, раки, священные сосуды XVI—XVII веков переплавили в слитки. Злоупотребления оказались настолько вопиющими, что несколько чекистов вскоре были арестованы⁵.

Со вскрытия мощей святого Александра Свирского в октябре 1918 года фактически началась подобная кампания по всей стране. Она никак не согласовывалась с принципами декрета об отделении Церкви от государства и являлась грубым вмешательством в сугубо внутренние дела религиозных организаций, попыткой, по сути, регулировать богослужебные каноны. В советской печати утверждалось, что вместо мощей святого Александра Свирского была обнаружена восковая кукла. Эти публикации опровергают не только свидетельство нового настоятеля монастыря, назначенного вместо расстрелянного 22 октября архимандрита Евгения, но и архивные документы. Так, 19 декабря президиум исполкома Союза коммун Северной области принял решение «О посылке комиссии в Александро-Свирский монастырь для исследования “мощей”», а в феврале 1919 года экспертная судебно-медицинская комиссия Комиссариата здравоохранения провела экспертизу черепа Александра Свирского⁶. Мощи святого уцелели и были обнаружены в Петербурге в 1997 году.

Особый размах вскрытия стали приобретать весной 1919 года. Эти акции были расценены как действенное средство антирелигиозной пропаганды и получили полное одобрение органов государственной власти. В своем постановлении от 14 марта 1919 года Наркомат юстиции указывал: «Вскрытие мощей, производимое на местах по инициативе самих рабочих, необходимо приветствовать, так как во всех случаях, как и следовало ожидать, на проверку

оказывается, что никаких “мощей” не существует, и при этом ясно для всех вскрывается многовековой обман служителей культа, а также и спекуляция эксплуататорского класса на религиозных чувствах темной и невежественной массы...» Открытые раки предполагалось передавать в местные музеи. 25 августа 1920 года Наркомат юстиции издал обобщающий циркуляр «О ликвидации мощей во всероссийском масштабе», к этому времени уже было совершено 63 их публичных вскрытия, в том числе и мощей святого Сергия Радонежского в Троице-Сергиевой лавре⁷.

К осени 1919 года относится первая попытка организовать изъятие мощей святого князя Александра Невского из Троицкого собора лавры. На этой акции настаивал начальник 8 отдела (по проведению в жизнь декрета об отделении Церкви от государства) Наркомата юстиции П. А. Красиков. Ее проведению мешала мужественная позиция митрополита Петроградского Вениамина (Казанского), 15 сентября направившего соответствующее послание председателю Петроградского Совета Г. Е. Зиновьеву⁸. Мощи святого Александра Невского оказались вскрыты только 12 мая 1922 года, когда в обстановке массовых репрессий духовенства (изъятием церковных ценностей) митрополит Вениамин уже не смог воспрепятствовать данной акции. Но и тогда ящичек с мощами после осмотра был снова запечатан и, вопреки циркуляру Наркомата юстиции, помещен на хранение в алтаре собора Александро-Невской лавры⁹. Окончательно изъяли из лавры мощи после расстрела владыки Вениамина — в октябре 1922 года.

Особенно долго шла борьба по поводу судьбы захоронения святого Иоанна Кронштадтского в Петроградском Иоанновском монастыре. Сам монастырь был ликвидирован в 1923 году, а в 1926 году ОГПУ провело секретную ночную операцию по перезахоронению останков святого Иоанна из гробницы под пол его усыпальницы, на 2 метра вглубь¹⁰. Архивные документы, свидетельствующие об этой операции, были обнаружены совсем недавно, и теперь предстоят церковно-археологические раскопки с целью обретения мощей. Часть изъятых мощей со всех концов страны свезли в Ленинград, в музей Истории религии и атеизма, откуда в 1990-е годы они были возвращены Русской Православной Церкви: святого Серафима Саровского, святого Иосафа Белгородского и других.

Несмотря на начавшиеся преследования, в монастырях и в 1920-е годы продолжалась интенсивная духовная жизнь. Прежде всего, при петроградских и московских обителях был создан

целый ряд братств, объединявший многих представителей интеллигенции. Особенной активностью и многочисленностью отличалось Александро-Невское братство, созданное в 1918 году, в том числе и с целью защиты обители. Возглавляли и духовно окормляли это братство несколько иеромонахов лавры, в том числе будущие митрополит Гурий (Егоров), архиепископ Иннокентий (Тихонов) и др. Под их влиянием немало молодых представителей интеллигенции, студенты и выпускники ленинградских институтов приняли монашеский постриг. Также ставилась цель создания сети полулегальных общин сестер и братьев на частных квартирах и в домах, так как возможность дальнейшего существования монастырей в условиях открытой антирелигиозной политики советского государства представлялась все менее реальной. Все созданные в 1920-е годы общины, как и братство в целом, было уничтожено карательными органами в 1932 году¹¹.

Во время начала гонений на Церковь возникло невиданное прежде явление — писатели, художники, актеры, ученые обращались к вере и становились монахами. Так, например, в Иоанновском монастыре до революции среди насельниц было лишь несколько представительниц купечества и мещанства, остальные же были выходцами из крестьянства. А в 1920 годы сразу несколько женщин с высшим образованием, представлявших различные слои интеллигенции, обратились к вере и вступили в число сестер обители¹². Широкое распространение имело старчество. Из насельников Александро-Невской лавры особой известностью в этом плане пользовались святой Серафим Вырицкий и Симеон, в схиме Сампсон (Сиверс). Важным центром духовной жизни оставалась Оптина пустынь, где труды преподобного Амвросия продолжали его ученики и последователи — преподобные Анатолий (Потапов, †1922), Нектарий (Тихонов, †1928), Никон (Беляев, †1931) и др.

Первый этап закрытия монастырей пришелся на конец 1918—1923 годы. Именно в это время (1923 г.) был закрыт Соловецкий монастырь, а в его зданиях размещен самый известный лагерь заключенных в 1920—1930-е годы в СССР. В этом лагере находился цвет православного и католического духовенства России, многие там и погибли. В так называемой «католической коммуне» на острове Анзер в зданиях бывшего Голгофо-Распятского скита в 1929—1932 годы отбывали срок заключения 32 священнослужителя. Ее старостой был новомученик епископ Болеслав (Слоскан)¹³. Некоторые тайны стали известны совсем недавно. Только в 1997 году, например, было разыскано захоронение жертв «соловецкого» расстрела 1937 года — в урочище Сандормох в Карелии,

а летом 2001 года обществу «Мемориал» наконец-то удалось найти место расстрела и захоронения осужденных в 1920-е годы под Петербургом — на Ржевском артиллерийском полигоне. В число погибших там входят казненные в 1922 году святой митрополит Петроградский Вениамин, настоятель подворья Троице-Сергиевой лавры святой архимандрит Сергей (Шеин) и многие другие монахи. Подлинная история Соловецкого монастыря и лагеря в XX веке, впрочем, как и многих других, еще не написана.

30 октября 1919 года Наркоматы юстиции и земледелия издали циркуляр, предписывавший строго отличать объединенные хозяйства от «так называемых религиозных организаций» имеющих богослужебные цели. Последние не подлежали регистрации в качестве производственных и хозяйственных объединений и не имели права на наделение инвентарем и землей. Устанавливалось, что членами коммун, трудовых артелей, товариществ не могли быть монахи и священники как лишенные избирательных прав. В них имели право вступить только послушники и работники-бедняки, не принадлежавшие к церковной и монастырской иерархии. В резолюции «Об отделении церкви от государства» III Всероссийский съезд деятелей советской юстиции в июне 1920 года признал «недопустимым и противоречащим интересам революции предоставление религиозным коллективам особых прав и привилегий (прав земледельческих коммун, производственных коммун)»¹⁴. После этого часть обителей-коммун была ликвидирована, некоторые другие «очищены» от монашествующих. Всего на 1 января 1922 года было национализировано более половины из существовавших монастырей — 722. В ходе ужесточившихся репрессий в 1922—1923 годы были расстреляны 1962 монаха и 3447 монахинь. Правда, во многих случаях, хотя их собственность объявлялась общенародной, монахи продолжали жить на старых местах и вести почти прежний образ жизни. Особенно это было характерно для северных областей. Так, на март 1921 года, по неполным данным, в Череповецкой губернии было 16 монастырских коммун, в Архангельской — 14, Новгородской — 7 и т.д. Эти общины по-прежнему сохраняли роль духовных культурных центров¹⁵.

С 1923 года началось массовое закрытие храмов при монастырских подворьях в городах. Все уцелевшие церкви официально стали приходскими, но многие из них до начала 1930-х годов сохраняли атрибуты монастырских.

Следующий этап наступления на монастыри связан с общим ужесточением курса государственной религиозной политики в

1928—1929 годы. В связи с разжиганием классовой борьбы в деревне была предрешена участь монашеских коммун, артелей и, в конечном счете, монашества в целом, как социальных институтов, «чуждых социалистическому образу жизни». В советской прессе стали появляться сообщения о том, что обитатели некоторых монастырей вели антисоветскую пропаганду среди окрестных крестьян, настраивая их против колхозов¹⁶. По стране прокатилась новая волна закрытия и разрушения православных храмов и обителей.

28 марта 1928 года ОГПУ послало в Ленинградское земельное управление документы, негативно характеризующие хозяйственную и общественную деятельность монастырских сельскохозяйственных коммун и артелей области, и потребовало их ликвидации¹⁷. И она началась... Первой в июне-августе была ликвидирована артель под названием «Женская Воскресенско-Покровская община», возглавлявшаяся игуменьей Евфросинией (Арсеньевой), при бывшем Нежадовском монастыре в Плюсском районе Лужского округа¹⁸. Появилась даже специальная брошюра «Черный колхоз», «разоблачающая» деятельность монахинь. В 1928 году окончательно ликвидировали Вохановский монастырь в Гатчинском районе, а в 1930 году — Пятогорский в Волосовском районе, Черемнецкий в Лужском и Николо-Беседный в Тихвинском районах. Наконец, 14 сентября 1930 года президиум Леноблисполкома принял решение о передаче трех церквей Троице-Сергиевой пустыни в пользование школы вооруженной охраны¹⁹. Начали закрывать и церкви при бывших подворьях, которые продолжали обслуживаться живущими при них иноками. Так, осенью 1930 года после роспуска «колхоза Творожковского монастыря» в Гдовском районе закрыли Творожковскую церковь в Ленинграде. 11 декабря 1930 года президиум Совета Центрального городского района Ленинграда постановил закрыть «церковь домового типа — Иоанна Богослова» (при подворье Черемнецкого монастыря) и «ликвидировать существующий в этом доме монашеский ЖАКТ» и т.д.²⁰ В том же году был закрыт последний из монастырей Москвы — Даниловский.

Летом 1932 года могла совершиться одна из самых невосполнимых утрат в русской культуре. Леноблисполком принял решение о сносе наиболее знаменитых северных монастырей — Кирилло-Белозерского, Ферапонтова, Горецкого и Иверского. Этому воспротивился Наркомпрос, районные власти, сыграла свою роль и позиция военного ведомства, рассматривавшего монастыри в качестве укреплений на случай боевых действий²¹. Они в

основном уцелели, хотя многих утрат предотвратить не удалось. Можно привести пример закрытой в 1930 году Троице-Сергиевой пустыни, где были уничтожены не только монастырское кладбище, но и несколько храмов, в том числе собор — творение Ф. Б. Растрелли и др. В 1929 году в Москве подверглись разрушению национальные русские святыни — кремлевские Чудов и Вознесенский монастыри, а также Сретенский, Никитский, были ликвидированы кладбища Алексеевского, Андроникова, Данилова, Симонова и Новопасского монастырей²².

В 1932 году начались массовые аресты священнослужителей. Глубоко трагичной является дата 18 февраля, когда в один день тюрьмы поглотили почти все еще оставшееся к тому времени в живых ленинградское монашество — около 500 человек (волна подобных арестов прокатилась по всей стране). Кроме того, в Ленинград привезли около 40 человек братии Макариевской пустыни Тосненского района во главе с настоятелем схиепископом Макарием (Васильевым). 9 мая 1932 года по личному указанию С. М. Кирова президиум Леноблисполкома вынес решение о закрытии всех трех церквей пустыни. Так был уничтожен последний действующий монастырь епархии²³.

Следует отметить, что приговоренный к трем годам лишения свободы схиепископ Макарий был в 1935 году освобожден и вновь поселился под Любанью, как и значительная часть уцелевших в лагерях бывших насельников Макариевской пустыни. Владыка Макарий до начала Великой Отечественной войны возглавлял катакомбные (тайные) общины Северо-Запада России, курировал он также и своеобразную тайную духовную семинарию²⁴.

Некоторые из закрытых монастырей стали использоваться в качестве мест заключения — тюрем и лагерей. К их числу относилась не только Соловецкая обитель, но и Нило-Столобенская пустынь, Кирилло-Новоезерский и Александро-Свирский монастыри. Так, в последнем в феврале 1931 года была устроена крупнейшая в СССР колония для проституток и профессиональных нищих, рассчитанная на 1,5 тысячи человек. Она просуществовала до января 1938 года, а затем была преобразована в один из обычных лагерей ГУЛАГа, который занимал здания Александро-Свирского монастыря до середины 1950-х годов. Подобная же колония имени Каляева в начале 1930-х годы существовала и в закрытой Троице-Сергиевой лавре²⁵.

В отечественной историографии утвердилась точка зрения, что все монастыри в СССР были ликвидированы к середине 1930-х

годов. Это не так. На Северо-Западе России в Боровичском районе (ныне Новгородская обл.) в труднодоступном месте вплоть до лета 1937 года с дореволюционных времен продолжал существовать небольшой мужской монастырь — Забудушенская пустынь. Все его насельники были арестованы и расстреляны в конце 1937 года. Всего в это самое страшное время репрессий — 1937-1938 годов, — по данным Комиссии при Президенте Российской Федерации по реабилитации жертв политических репрессий, было репрессировано за веру 165200 человек, в том числе 106,8 тысяч расстреляно²⁶. Властям казалось, что с монастырями в России покончено навсегда. Однако это была иллюзия. Многие монашествующие после закрытия их обителей уходили на поселение в горы Кавказа, в Сибирь и другие труднодоступные места, где создавали тайные пустыни и скиты. Органы НКВД старались их выявить и уничтожить, однако полностью не смогли.

Ситуация в стране изменилась уже в 1939-1940 годы. В состав СССР вошли присоединенные республики Прибалтики, Западная Украина, Западная Белоруссия и Бессарабия, где было 64 православных монастыря с 5100 насельниками, в том числе такие знаменитые обители, как Почаевская лавра и Псково-Печерский монастырь²⁷. В обстановке надвигавшейся войны советское руководство не решилось их закрыть. А в период самой Великой Отечественной войны на оккупированных территориях началось массовое стихийное возрождение храмов и монастырей. Только в Киеве открылось 9 обителей, а всего на Украине — 45 с более чем 2000 насельниками. Кроме того, 6 монастырей было возрождено в Белоруссии и 6 на территории России — в Курске, Рославле, Болхове, Острове, Крыпецкий монастырь под Псковом и Георгиевский в Крыму. В это время возникали и новые обители — в частности две монашеские общины (мужская и женская) в поселке Вырица Ленинградской области, где в годы войны проживал святой Серафим Вырицкий. И это несмотря на то, что оккупационные власти создавали особые препятствия восстановлению монашества. В частности, они запрещали пострижение мужчин работоспособного возраста, расценивая это как уклонение от трудовой повинности²⁸.

Значительное изменение курса советской религиозной политики в 1940-е годы проявилось и в том, что после освобождения оккупированной территории большая часть имевшихся на ней монастырей была легализована. По разным причинам перестали существовать около 40 обителей и, таким образом, в 1945 году в СССР были зарегистрированы 104 официально действующих

монастыря (считая 22 закарпатских), в которых проживало 4632 насельника²⁹. Правда, на не подвергавшейся оккупации территории власти разрешили открыть только одну обитель — Троице-Сергиеву лавру. Первая служба в Успенском соборе лавры была совершена 19 апреля 1946 года ее наместником архимандритом Гурием (Егоровым) и афонским старцем схиархимандритом Илларионом (Удодовым). В то же время далеко не все тайно проживавшие с 1930-х годы монахи вернулись в открывшиеся вновь обители. Так, например, в Харькове до своей смерти в 1950 году проживал, окормляя духовных детей, бывший настоятель Киево-Печерской лавры архимандрит Клемент (Жеретиенко)³⁰.

Шаги власти, разрешавшие существование монастырей, во многом были вызваны экономическими соображениями. Дело в том, что они зачастую имели большие хозяйства (особенно на Украине и в Молдавии), занимались земледелием, ремеслами, различными промыслами. По замыслу советского руководства, монастыри должны были кормить разоренную страну. Их приравнивали по нормам сдачи продуктов к подсобным хозяйствам государственных предприятий и организаций. Помимо выполнения госпоставок, монастырям приходилось также оказывать значительную помощь соседним колхозам и совхозам. Согласно постановлению Совета Министров «О православных монастырях» от 29 мая 1946 года им не только вернули изъятые ранее земли, но и выделили новые из госфонда, разрешили заниматься промыслами, организовывать мастерские и т.п. Всего за обителями закрепили около 2000 га, причем более 400 из них составляли новые земли. В то же время монастырям установили жесткие обязательства по натуральным поставкам сельхозпродукции³¹. Они были очень высоки и особенно тяжелы для российских монастырей, вынужденных закупать на рынке продукты для сдачи их государству. Этот порядок просуществовал до середины 1950-х годов.

Уже в первое послевоенное десятилетие многие обители стали важными центрами духовности. Особую роль играла Троице-Сергиева лавра как Патриарший ставропигиальный монастырь. Ее насельниками стали такие старцы, как упоминавшийся схиархимандрит Илларион, архимандриты Вениамин (Милов), Феодорит (Воробьев), Клавдиан (Моденов), Иоанн (Крестьянкин) и др. В стенах лавры находились Московские духовные школы, в которых получила образование и воспитание значительная часть духовенства Русской Церкви. Существовали духовные семинарии при некоторых других обителях, например в Жировицах и Киеве. Целый сомн старцев жил в Псково-Печерском монастыре — иеросхимомо-

нах Симеон (Желнин), архимандриты Серафим (Розенберг), Афиноген (Агапов) — в схиме Агапий и др. Традиции старчества, заложенные учениками преподобного Паисия (Величковского), продолжались в возобновленной в 1942 году Глинской пустыни Сумской епархии³². В конце войны окончательно оставили свои острова иноки Валаамского и Коневецкого монастырей (до 1939 года находившихся на территории Финляндии). Попытки возродить эти обители, препринятые в конце 1940-х годов митрополитом Ленинградским и Новгородским Григорием (Чуковым), из-за сопротивления властей остались безуспешными. Но 7 постриженников старого Валаама переселились из Финляндии в Псково-Печерский монастырь, что стало событием для всего русского иночества³³.

Новая волна гонений на Церковь, начавшаяся в конце 1950-х годов сразу затронула обители. 16 октября 1958 года Совет Министров СССР принял первые антицерковные постановления: «О монастырях в СССР» и «О налоговом обложении предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей». В первом из них монастырям запрещалось применять наемный труд, предусматривалось значительное уменьшение земельных наделов, а также сокращение самого количества обителей. Кроме того, вновь вводились отмененные в 1945 году налог со строений и земельная рента, резко повышались ставки налога с земельных участков.

Антирелигиозная кампания не случайно началась с гонений на монастыри. Их духовная роль в России всегда была чрезвычайно важной. Они были и оставались местами паломничества, где можно исповедоваться и получать совет духовника, центрами духовной поддержки верующих, национальными источниками веры. И во второй половине XX столетия православные монастыри продолжали сохранять свое значение. Например, только одна Почаевская лавра за 1957—1958 годы получила от верующих 11024 посылки и более 16 тысяч денежных переводов на сумму 3,4 миллиона рублей; среди поступивших в конце 1950-х годов в Закарпатские обители 84,6% составляли люди моложе 30 лет³⁴. Кроме того, монастыри не имели «двадцаток» и мирян для своего правового представления перед властями. Таким образом, стремясь к их ликвидации, советское руководство пыталось поразить слабое в правовом отношении звено Церкви и лишить массы верующих важной части их духовной пищи.

Поход на монастыри быстро набирал темпы. Уже 24 октября в ЦК КПСС поступила докладная записка секретаря компартии

Украины Н. Подгорного, предлагавшего в ближайшее время закрыть 13 из 40 украинских монастырей и скитов, а также передать территорию нижней части Киево-Печерской лавры с близкими пещерами музею-заповеднику. Записка встретила полное одобрение заведующего отделом пропаганды ЦК Л. Ильичева. Постановлением Совета Министров УССР от 1 ноября из 357 га их земли украинским монастырям было оставлено лишь 60, причем Мукачевской обители отказали даже в 2 га огорода и сада. В январе 1959 года без согласия и уведомления Совета по делам РПЦ были выселены 32 монаха из Киево-Печерской лавры. Молдавские власти пошли еще дальше, предлагая за несколько месяцев закрыть 12 из 14 монастырей республики. В РСФСР Псково-Печерскому монастырю из 26,5 га земли оставили только 4,4 внутри двора, да и за ту установили такой высокий налог — 40 рублей с сотки, так что впору было от нее отказаться. Областной партийный актив решил добиваться ликвидации обители. Совет по делам Русской Православной Церкви утвердил план закрытия в 1959—1960 годах 28 монастырей, в том числе 7 в Молдавии и 17 на Украине. Кроме того, он добился от Патриарха согласия не давать никаких дотаций обителям без санкции Совета, а также запрещения приема в монастыри молодежи моложе 30 лет. Чтобы прекратить доступ паломников к святым местам, применялись любые методы. Например, территория вокруг источника в Коренной пустыни под Курском была огорожена, выставлена милицейская охрана, планировалось даже изменение русла реки³⁵.

К ноябрю 1959 года было закрыто 13 монастырей, причем некоторые в ускоренном порядке — в 24 часа. Из 1013 насельников лишь 266 перевели в другие монастыри, 26 трудоустроили, 7 отправили в больницы и дома для престарелых, остальные были предоставлены сами себе. Не обошлось без столкновений, особенно при ликвидации Кременецкого и Речульского монастырей. Около 150—200 инокинь последнего и многочисленные верующие пытались воспрепятствовать закрытию, заняли церковь. 1 июля 1959 года при их изгнании работники милиции открыли стрельбу, один богомолец был убит. 8 октября даже на территории Троице-Сергиевой лавры в день памяти преподобного Сергия Радонежского милиция задерживала верующих и не выпускала их из-под ареста несколько суток, требуя расписок, что они никогда больше не придут в лавру³⁶.

В начале 1960-х годов ликвидация монастырей продолжалась. Так, летом 1960 года была закрыта Гродненская Рождество-

Богородицкая женская обитель, а ее насельниц переселили в Жировицкий Успенский мужской монастырь. Вся Русская Церковь оплакивала потерю Киево-Печерской лавры — колыбели христианства на Руси. Власти же расценили ее закрытие как важную победу. Отличившийся в этой акции местный партийный работник И. И. Бражник за «особую лихость» был вскоре взят в отдел пропаганды ЦК КПСС на должность инструктора, курировавшего религиозные вопросы. К ликвидации монастырей готовились, как к серьезной военной операции. Например, для выполнения постановления Совета Министров УССР от 16 июня 1961 года о закрытии Глинской пустыни выделили 250 милиционеров, дружинников, сотрудников КГБ, партийных активистов, 23 автомашины. Помимо этого, специальные группы полностью изолировали усадьбу монастыря и дополнительные посты с задачей не пропускать посторонних были выставлены на всех прилегающих дорогах³⁷. Но даже в этих условиях противостояния государственному аппарату подавления верующим, монахам иногда удавалось отстоять обители.

Настоящее сражение с 1961 года развернулось за Почаевскую лавру. С самого начала власти избрали административные методы. Монахов запугивали, вызывали в милицию и КГБ, лишали прописки и угрожали отдать под суд за нарушение паспортного режима, здоровых иноков согласно медицинскому «освидетельствованию» отправляли в психиатрические больницы. 28 февраля 1962 года Тернопольский обком КПСС докладывал секретарю ЦК Л. Ф. Ильичеву, что за год количество монахов удалось сократить со 130 до 75, в лавре ликвидировано производство утвари, свечей, уволены наемные работники, отобраана вся земля, сад, часть жилых помещений, транспорт. Казалось, победа близка, однако обитель не сдавалась. Тогда власти взяли на вооружение тактику насильственных выселений. Было совершено несколько варварских нападений, с разгоном монахов и мирян с помощью воды из пожарных шлангов. Каждый верующий житель Почаева состоял в государственных органах на особом учете. В октябре 1962 года даже Совет по делам РПЦ писал в ЦК, что «лавра превратилась в очаг разного рода беззаконий». Вместо «умелой работы» сотрудники милиции и КГБ принудительно вывозили монахов за пределы области. В результате же в лавру «резко увеличился приток верующих». Если 10 сентября 1961 года в праздник преподобного Иова было 2 тысячи паломников, то через год — 5 тысяч. Доводы Совета не действовали, прежняя тактика продолжалась и в первой половине 1963 года. 19 июня милиционеры устроили избиения паломников, отбирали у них паспорта. Монахов сажали в тюрьму, в их

числе был арестован настоятель архимандрит Севастиан, одного послушника замучили насмерть, но десятки иноков проявляли невероятное упорство. Так, иеромонах Аркадий (Копылов) 26 июля 1963 года писал Патриарху: «Пусть что хотят, то и делают, я с Лавры не пойду и под видом расстрела». Первосвяtitель не давал согласия на закрытие обители, но и реально помочь ей ничем не мог.

Определенную роль сыграли заявления защитников лавры руководителям страны и особенно в различные международные организации. На Западе стали известны их обращения к Хрущеву и Генеральному прокурору СССР Р. А. Руденко: «В Лавре за все время не было ни одного такого агитатора, который смог бы научно доказать, что Бога нет, а только доказывают угрозами, насилиями, высылкой и расправой в тюрьму. Известно всем, что десять монахов за веру Христову сидели в тюрьме, один даже вторично сидит»; «Власти... с дубинами в руках разрушают нашу духовную культуру, разрушают и оскверняют наши церкви, святые места... Унижения до невозможности. Вернулась история гонения на христианство первых веков». Оборона монастыря стала приобретать международную известность. В ноябре 1963 года председатель КГБ Семичастный извещал ЦК КПСС, что во Всемирный Совет Церквей и ООН поступила жалоба монахов Почаевской лавры на гонения со стороны органов власти с требованием обсудить этот вопрос перед мировой общественностью³⁵. И гонителям пришлось отступить. Лавра выстояла. Удалось сохранить и намеченные было к закрытию Псково-Печерский и Пюхтицкий монастыри.

В целом же к концу «хрущевских гонений» осенью 1964 года осталось лишь 16 монастырей — 6 мужских и 10 женских с 1,5 тысячами насельников. Вновь, как и в 1920—1930-е годы некоторые изгнанные из обителей монашествующие ушли на поселение в труднодоступные горные и лесные места, создавая тем тайные скиты и общины. Из сохранившихся женских монастырей выделялась Пюхтицкая обитель, бывшая в 1960—1980-х годах духовной и административной школой женского монашества.

Процесс возрождения русских монастырей вновь начался в середине 1980-х годов. Первым открытым после долгого перерыва — в 1983 году — стал Московский Данилов монастырь. В ноябре 1982 года перед своей кончиной Л. И. Брежнев подписал долго ожидавшийся указ о возвращении Московской Патриархии Донского монастыря для устройства в нем официальной резиденции. После его смерти решение, вызвавшее много возражений, было изменено, и, наконец, в мае 1983 года вместо Донского Патриархии был передан Данилов монастырь. А с 1988 года —

даты празднования 1000-летия Крещения Руси началось уже повсеместное возрождение обителей. К концу года их насчитывалось 22, а через 5 лет уже 360³⁹. Особое значение имело возрождение Оптиной пустыни, Валаамского и Соловецкого монастырей, вновь ставших местами массового паломничества со всей России и важными центрами духовной жизни. Этот процесс сталкивается со многими трудностями — необходимость восстановления полуразрушенных зданий, освоения богатейшего исторического наследия, сложные поиски исчезнувших церковных святынь и мощей, недостаток опытных духовных наставников и т.д., но в целом он идет очень быстро и интенсивно. В самые сложные периоды гонений и ожесточенных репрессий русское монашество выстояло, оставаясь важной частью духовной жизни народа, сохранив свои многовековые традиции, что во многом способствовало успешности общего церковного возрождения России.

Примечания

¹ Игум. Андроник (Трубачев), А. А. Бовкало, В. А. Федоров. Монастыри и монашество. 1700—1998 гг. В: Православная энциклопедия. Русская Православная церковь. М., 2000. С. 329.

² Церковные ведомости (Прибавления). 1918. №2. С. 82—83.

³ См.: Шкаровский М. В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат 1917—1945. СПб., 1995. С. 42—43; Игум. Андроник (Трубачев), А. А. Бовкало, В. А. Федоров. Указ. соч. С. 340.

⁴ Центральный государственный архив С.-Петербурга (ЦГА СПб), ф. 143, оп. 1, д. 83, л. 8; Алексеев В. А. Вначале был декрет. — Диалог. 1991. №4. С. 88; Зыбковец В. Ф. Национализация монастырских имуществ в Советской России (1917—1921) М., 1975. С. 72.

⁵ ЦГА СПб, ф. 142, оп. 2, д. 288.

⁶ Там же, ф. 143, оп. 1, д. 2, л. 16^{об}—17, ф. 2815, оп. 1, д. 27, л. 3^{об}.

⁷ Там же, ф. 1000, оп. 3, д. 119, л. 8—10, оп. 4, д. 73, л. 83—84, ф. 142, оп. 1, д. 5, л. 27^{об}.

⁸ Там же, ф. 1000, оп. 79, д. 24, л. 14—15.

⁹ Там же, оп. 6, д. 60, л. 167; Красная газета. 1922. 13 мая; Петроградская правда. 1922. 14 мая.

¹⁰ ЦГА СПб, ф. 1000, оп. 95, д. 5, л. 109—110.

¹¹ Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области (АУФСБ СПб ЛО), ф. архивно-следственных дел, д. П-68567.

¹² Свято-Иоанновский ставропигиальный женский монастырь. История обители. СПб., 1998. С. 174—175.

¹³ Резникова И. Православие на Соловках. Материалы по истории

Соловецкого лагеря. СПб., 1994. С. 121, 190; Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Архангельской области, ф. архивно-следственных дел, д. П-13721.

¹⁴ Революция и церковь. 1920. №6—8. С. 117.

¹⁵ Там же. 1922. №1—3. С. 41—43; *Зыбковец В. Ф.* Указ. соч. С. 94, 99, 103, 105; *Игум. Андроник (Трубачев), А. А. Бовкало, В. А. Федоров.* Указ. соч. С. 340.

¹⁶ Правда. 1928. 13 апреля; *Зыбковец В. Ф.* Безбожники и социалистическая перестройка деревни. М., 1930. С. 18—19.

¹⁷ Ленинградский областной государственный архив в г. Выборге, ф. 4727, оп. 3, д. 3, л. 105—106.

¹⁸ ЦГА СПб, ф. 1000, оп. 13, д. 139, л. 49—82.

¹⁹ Там же, оп. 6, д. 108, л. 101, ф. 7179, оп. 4, д. 25, л. 103; *Мещерский Н. А.* На старости я сызнова живу: прошедшее проходит предо мною... Л., 1982. Рукопись. С. 48.

²⁰ Там же, С. 57; ЦГА СПб, ф. 7179, оп. 4, д. 25, л. 111.

²¹ Там же, ф. 1000, оп. 49, д. 33, л. 147—157.

²² Сорок сороков. Сост. П. Г. Паламарчук. Т. 1. Кремль и монастыри. М., 1992. С. 13—16 и др.

²³ ЦГА СПб, ф. 7179, оп. 10, д. 431, л. 6^{об}; АУФСБ СПб ЛО, ф. арх.-след. дел, д. П-68567; *Краснов-Левитин А.* Лихие годы 1925—1941. Париж, 1977. С. 209—216.

²⁴ *Польский М.* Новые мученики российские. Т. 2. Джорданвилл, 1957. С. 284—286; *Andrejev I. M.* Russia's Catacomb Saints. Lives of the New Martyrs. Platina, Calif. 1982. P. 358—368.

²⁵ ЦГА СПб, ф. 2554, оп. 2, д. 57, л. 4, 41^{об}.

²⁶ *Яковлев А. Н.* По мощам и елей. М., 1995. С. 94—95.

²⁷ Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ), ф. 17, оп. 132, д. 497, л. 18, оп. 125, д. 44. Л. 15.

²⁸ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 6991, оп. 2, д. 8, л. 50; РГАСПИ, ф. 17, оп. 132, д. 7, л. 18, д. 497, л. 18—19; *Алексеев В. И., Ставру Ф. Г.* Русская Православная церковь на оккупированной немцами территории. В: Русское Возрождение. 1981. №15. С. 106—111.

²⁹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 1, л. 38, оп. 2, д. 4, л. 27—29; РГАСПИ, ф. 17, оп. 125, д. 313, л. 157—158.

³⁰ Новый священоисповедник архимандрит Климент: Историческое свидетельство. В: Православная жизнь. 2001. №4. С. 14—25.

³¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 2, д. 8., л. 50—52; РГАСПИ, ф. 17, оп. 132, д. 497, л. 5, 21.

³² *Игум. Андроник (Трубачев), А. А. Бовкало, В. А. Федоров.* Указ. соч. С. 342—343.

³³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 1, д. 130, л. 552.

³⁴ *Степанов (Русак) В.* Свидетельство обвинения. Церковь и государство в Советском Союзе. Т. 2. Джорданвилл, 1987. С. 186.

³⁵ Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ), ф. 5, оп. 33, д. 91, л. 115, 149—150, д. 126, л. 53.

³⁶ Там же, д. 126, л. 168, 227.

³⁷ Там же, д. 190, л. 138.

³⁸ Там же, д. 215, л. 17, 169, оп. 55, д. 10, л. 231; *Левитин А. Э.* Защита веры в СССР. Рукопись, привезенная из Советской России. Париж, 1966. С. 72, 86; *Православный вестник в Канаде*. 1964. №8. С. 5—6.

³⁹ *Сорок сороков*. С. 19, 268—269; *Игум. Андроник (Трубачев), А. А. Бовкало, В. А. Федоров*. Указ. соч. С. 344.

Архимандрит НАЗАРИЙ (ЛАВРИНЕНКО)

ГОРОДСКОЕ МОНАШЕСТВО. СОВРЕМЕННОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

Эта статья посвящена одной из самых важных и одновременно актуальнейших на сегодняшний день проблем: взаимоотношениям современного монастыря и цивилизации. В нашу эпоху, эпоху повсеместной глобализации и «сжатия» мира до размеров компьютерного монитора, когда мы можем одновременно получать свежую информацию всех уголков планеты, эпоху смешения культур разных народов в одну, пугающую «мультикультуру», проблема сосуществования монашеского обществения как одной из высших форм уединения и современного мегаполиса как высшей формы соединения и растворения, перемешивания рас, обычаев и верований, становится одной из главных. Как, пребывая в самом центре владений «князя мира сего», не только не потерять, а и приумножить христианское благочестие? Возможно ли совместить монашеский подвиг и проживание в центре города с пятимиллионным населением? Для чего вообще нужны городские монастыри и не отмерла ли необходимость в них?

В чем была на протяжении девяти веков социальная база русского монашества? Что являлось питательной средой для возникновения столь многих светочей христианского благочестия на Руси? Если мы обратимся к нашей истории, то увидим, что большую часть монахов составляли выходцы из крестьянского, земледельческого сословия. Благочестие русских земледельцев было столь велико, что даже их обозначение в русском языке, «крестьяне», является производным от слова «христиане». В России существовал древний обычай, по которому старший сын в семье наследовал хозяйство, средний отправлялся на государственную службу, в армию, а младший становился монахом.

Наряду с этим необходимо отметить, что на протяжении всей русской истории, а особенно в период с XI по XVII столетие,

монастыри были светочами не только благочестия, но и просвещения на Руси. Страшно даже подумать, что было бы с русской исторической наукой, если бы на Руси не было святых обителей. В монастырях велись все летописи, регистрировались все мало-мальски важные события. Русская история ведет свое начало от святого преподобного Нестора, летописца Киево-Печерского, и это является лучшим доказательством неразрывной связи просвещения и монашества на Руси с незапамятных времен. К сожалению, после страшных событий XX столетия мы можем с горечью констатировать, что в настоящее время в России практически не осталось ни крестьянства, ни тех людей, которые могли бы составить костяк «ученого» монашества. Политика коммунистических властей привела к полному разрушению жизненного уклада русского села, а большая часть интеллигенции за прошедший век меняла своих «незыблемых» кумиров такое количество раз, что сами понятия веры и неложной церковности, жизни во Христе и Христа ради для подавляющего большинства теперешних образованных людей являются в лучшем случае очередной «экзотикой», стоящей в одном ряду с многочисленными «целителями», заполонившими бескрайние российские просторы. Понятия «демократии» и «плюрализма мнений» подчас бездумно переносятся на отношение к вере в Господа. При этом нынешние «интеллигенты» упускают из вида, что слово «демократия» в переводе на богословский язык означает политеизм или язычество, устройство же Церкви как общественного института по сути своей иерархично и напоминает монархию, или, дабы быть совсем точным, — монархию конституционную.

Каковы же люди, ныне приходящие в Церковь и просящие от ее руки монашеского пострига? Какими помыслами и побуждениями движимы они, что толкает их на этот узкий путь, ведущий в Царствие Божие? По различию предпосылок, устремлений и социальному статусу этих людей можно разделить на четыре (весьма примерные и условные) группы или категории. Во-первых, это люди, в силу своего образования и воспитания не сумевшие приспособиться и смириться с устройством современного им общества. Во все времена такие люди были и есть в любой стране и при любом общественно-политическом строе, но во времена резкой смены политических, экономических и нравственных ориентиров, которые сейчас все еще происходят в России, количество таких людей увеличивается в геометрической прогрессии.

Во-вторых, это люди, которых в Церковь толкает неразрешимость их личных проблем. Для таких людей личные духовные и нравственные проблемы настолько велики, что они не могут разрешить их сами, а опыта борьбы со своими пороками в силу воспитания в атеистическом государстве у них попросту нет. Эти люди относятся к Церкви как к панацее, которая может вылечить любой их недуг без всяких усилий с их стороны. К этой группе относятся лица с алкогольной и наркотической зависимостью, мужчины и женщины, которые не смогли сохранить семью. Попадая в тяжелую жизненную ситуацию, такие люди рассматривают монастырь в качестве некоего укрытия или убежища, способного оградить их от всех бед. Большинство из этих людей не могут быть приняты в число братии монастыря, помимо всего прочего, и в соответствии с каноническими правилами Святой Церкви, как имеющие несовершеннолетних детей.

В-третьих, это те люди, которых мы условно можем обозначить «странниками». Классического представителя этого типа мы можем встретить в известной повести русского писателя Николая Лескова. Такие люди находятся в постоянном поиске «главной правды», «во всем им хочется дойти до самой сути». Одним из этапов поиска и обретения самих себя для этих людей является обращение к Православию и жизнь в святой обители. К сожалению, они не могут пройти монашеского искуса, т.к. при первых же трудностях начинают уверять себя, что и здесь они не нашли «главной правды», и продолжают свои поиски. Таких «странников» в обиходе обычно называют «братией Шатаевой пустыни».

И, наконец, в-четвертых, это те люди, которые приходят в святую обитель Христа ради, люди, желающие неложно послужить Господу на этом узком и тернистом пути. Именно такие люди и являются основой и духовным костяком русского монашества. К сожалению, вынужден отметить, что те, кто приходит в обитель для осознанного принятия монашеского пострига, как правило, выбирают наиболее отдаленные и уединенные обители, а не городские монастыри, находящиеся в сердцевине мирской жизни. Кто же приходит в городские монастыри? Как работать с этими людьми? Как строить жизнь в обители так, чтобы она служила примером для мира, а не соблазном? И стоит ли вообще организовывать обитель в городе? (Сразу оговорюсь, что далее я буду говорить не о существующих уже городских монастырях, а о возможности открытия новых обителей или возобновления старых.)

Мой монашеский опыт (постриг я принял в 1985 году, и с тех пор практически две трети своего монашеского пути я провел настоятелем городских монастырей) говорит о том, что само существование монашеской общины в городе может быть оправданно, если таковая община является не самостоятельным монастырем, а подворьем какой-либо провинциальной обители. Самостоятельными могут оставаться только те обители, которые изначально создавались и задумывались как городские. В этом случае городское подворье сочетает в себе следующие функции:

- оперативная связь обители с руководством своего благочиннического округа и епархии;
- представительство монастыря в различных государственных структурах;
- организация снабжения монастыря;
- организация и координация паломнических поездок в монастырь.

Монастырское подворье может также выполнять и другие функции, зависящие от конкретных условий и своей обители, и того города, в котором оно существует, но вышеперечисленные четыре направления работ для всякого монастырского подворья являются доминирующими.

Отдельно я хотел бы остановиться на вопросе о составе братии на городском подворье. Мой, и не только мой, опыт, а также многочисленные наставления Святых Отцов говорят о том, что и настоятель, и подавляющее большинство братии на таком подворье должны быть людьми духовно опытными, быть не моложе сорока лет (чтобы служить надлежащим авторитетом для новоначальных), прошедшими длительный монашеский иску в уединенной обители, вдали от мирских соблазнов. Монастырская братия должна пребывать на подворье исключительно для выполнения тех основных важных послушаний, которые были указаны мною выше. Послушников же на городское подворье монастыря, как мне думается, необходимо набирать из категории тех приходящих в обитель, которые при всем своем желании вступить в монашеское братство вызывают сомнение у настоятеля обители. Учитывая намного более жесткий и тяжелый в духовном плане характер искушений, обуревающих новоначального в городской суетной обстановке по сравнению с тихой обстановкой монастыря, можно с уверенностью утверждать, что пребывание таковых послушников на

городском подворье, а не в самой обители, послужит своеобразной «лакмусовой бумажкой», которая позволит самым четким образом выявить действительный, а не декларируемый характер намерений новоначальных. Безусловно, это жесткий метод отбора братии, может быть, даже провокативный, но только таким «хирургическим» способом мы можем в данных условиях действительно проверять готовность новоначальных послушников к несению тяжелого креста монашеского образа жизни. Конечно, при этом настоятелю подворья можно лишь посочувствовать.

Далее я хотел бы подробнее остановиться на вопросе существования самостоятельных городских монастырей, который так же важен, как и предыдущий.

Исторически сложилось, что некоторые обители были основаны в древних русских городах, для того, чтобы играть особую роль в духовной, культурной и политической жизни страны. Говоря об этом, не надо забывать, что зачастую монастырь начинался в пустыни, а затем люди, привлеченные к обители подвигами ее братии, основывали город возле обители, и монастырь становился городским. Классический пример такой метаморфозы — Свято-Троицкая Сергиева лавра. В этом же ряду стоят такие известные обители, как, прежде всего, московский Чудов монастырь, основанный в XIV столетии в Московском Кремле (к сожалению, он был разрушен во время гонений при советской власти), Свято-Успенская Киево-Печерская лавра и, безусловно, лавра Александро-Невская. В наше нелегкое время в силу различных причин и, прежде всего, отсутствия «ученого монашества», такие обители должны служить прежде всего центрами духовного просвещения, а значит, сосуществовать с находящимися рядом с ними духовными школами. К сожалению, сегодня в Русской Православной Церкви есть только один пример более-менее гармоничного сосуществования действующего монастыря и духовной школы — это комплекс Троице-Сергиевой лавры, включающий в себя и Московские духовные семинарию и академию. В чем же заключается проблемы взаимоотношений между духовными школами и монастырями? Как я уже упоминал выше, выпускники духовных школ являлись одной из главных составляющих русского монашества до XX столетия, «ученым монашеством», из которого выходила почти вся церковная иерархия. Сейчас же процент постригов в монашество, например, в Санкт-Петербургских духовных школах очень низок — в лучшем случае 1—2 пострига с курса в 40 человек. Частично

это связано с тем, что подавляющее большинство преподавателей школ — белое духовенство либо миряне, когда исподволь, а когда и открытым текстом говорящие о ненужности и бесполезности монашеского подвига молодым студентам. Помимо естественного для каждого учебного заведения желания оставлять лучших студентов после окончания ими курса у себя, такая позиция основывается еще и на том, что в условиях коммунистического режима в России практически не было действующих монастырей, и новопостриженных монахов просто некуда было направить, ибо, учитывая традиции русского монашества, жить в миру, будучи иноком, чрезвычайно сложно. Таким образом, преподаватели, являясь для студента духовных школ самым большим авторитетом, зачастую не могли не только дать духовно зрелого совета выпускнику, а еще и усугубляли его сомнения. В результате нередки случаи раннего брака среди студентов духовных школ, который через непродолжительное время кончается разводом. Больше всего в этой ситуации страдают супруги студентов и, что самое печальное, их малолетние дети. Остается надеяться, что с течением времени и приходом в духовные школы новых, молодых преподавателей, имеющих несколько другое отношение к монашескому подвигу, ситуация в корне переменится, и мы сможем с радостью наблюдать, как наши духовные школы станут истинным рассадником благочестия, и в Церкви, как и в былые времена, вновь воссияют настоящие столпы «ученого монашества».

Последнюю часть статьи я хотел бы посвятить теме повседневной жизни современных российских городских монастырей, рассказать о тех ежедневных трудностях, с которыми приходится сталкиваться практически каждому монаху, проживающему в городской обители.

История Александро-Невской лавры рассказывает о том, что по первому проекту лаврского каре, сделанному великим итальянским архитектором Доменико Трезини, вход в соборный храм должен был быть со стороны Невы. Проект был отвергнут из-за того, что в этом случае верующие входили бы в храм с восточной стороны, что в соответствии с традицией Православной Церкви невозможно, а Трезини, будучи сыном Католической Церкви, не учел подобных нюансов. В этой истории, как в зеркале, отражено одно из самых наглядных различий между православным и классическим католическим монастырем. В католических обителях, как правило, сторонний человек может зайти только в храм; посещение остальных помещений и тер-

ритории монастыря возможно только при условии сугубого благословения настоятеля. Вход в храм в православных монастырях осуществляется с территории обители, изнутри; для постороннего взора недоступны только братские кельи.

Но если в сельской обители монах может найти себе место для уединенной молитвы даже и при том, что каждодневно верующие миряне посещают обитель, в городе для монаха единственным местом, в котором можно побыть наедине с собой, является келья. По обители практически круглосуточно ходят экскурсии (так, например, под окнами лаврских корпусов в летний период экскурсионные группы ходят с раннего утра до глубокой ночи), ворота обители можно закрыть только на очень короткий промежуток времени ночью (открытый доступ в лавру осуществляется с 5 утра до 11 вечера). Больше всего огорчает то, что если в сельский монастырь человек едет целенаправленно, как паломник, то подавляющее большинство людей, приходящих на территорию городской обители, — просто туристы, зачастую не понимающие самого смысла монастырского бытия. Насельники обители, выходя из жилого корпуса в храм на богослужения, чувствуют себя жителем зоопарка или же экспонатом в музее.

Но и келья не может быть настоящим местом уединения при низком уровне духовного развития. Современное состояние систем телекоммуникации приводит к тому, что, живя в центре города, даже и в обители, многие насельники могут себе позволить обзавестись современными аудио-, видео системами, и даже подключиться к сети Интернета. Понимая, что сами по себе современные технические достижения не могут приносить только зло или только добро, хотелось бы одновременно с этим подчеркнуть, что при отсутствии правильных духовных приоритетов использование современной техники может переродиться в пагубную страсть, приносящую только вред душе. Запрет же на приобретение и использование современной техники приведет только к тому, что пользоваться ею будут даже те, кому она раньше не была необходима, ибо все мы знаем, что наиболее желанно то, что запрещено. В то же время необходимо отметить, что присутствие большого количества мирян в обители на богослужениях открывает нам еще одну грань жизни городского монастыря. Большое число постоянных прихожан в храмах городских обителей дает нам основание говорить, что такие обители — место спасения не только братии, но и мирян. Можно даже говорить о своеобразном феномене существования приход-

ской жизни в городском монастыре.

С другой стороны, в тесном общении с мирянами есть и свои отрицательные стороны. В России в связи с крушением советского строя образовалась достаточно бойкая, хотя и малочисленная группа верующих, которая всеми силами стремится «насаждать» Православие такими методами, которыми эти же самые люди десять-пятнадцать лет назад насаждали научный коммунизм. В поисках плацдарма для такой деятельности эти люди неизбежно приходят в городские монастыри, ибо в некомфортных для них отдаленных обителях они могут провести в лучшем случае неделю-две во время отпуска, а сложившиеся приходские общины с трудом допускают к активному участию в жизни прихода лиц с откровенно деструктивной направленностью. Работа с такими прихожанами также является важной частью служения городских обителей.

Что касается вопроса о составе братии городских монастырей в настоящее время, то на примере Свято-Троицкой Александро-Невской лавры, наместником которой я являюсь вот уже почти пять лет, можно сказать, что практически все монашествующие лавры — городские жители, при этом только половина из них имеет духовное образование и совсем немного — высшее светское. Все из братий наряду с послушаниями в храме несут и особые послушания.

Одной из основных отличительных черт нынешнего городского монашества является наличие практически у каждого монаха жилья в городе в его личной собственности, если он является местным жителем. Это продиктовано прежде всего отношениями государства и Церкви. В условиях, когда еще настолько свежи воспоминания о предыдущих гонениях, многие не могут отдать свое жилье, опасаясь, что практически в любой момент власть предержавшие могут закрыть обитель и оставить монахов без крыши над головой. Государственные же структуры не предпринимают никаких усилий для изменения ситуации. В частности, в монастырях Санкт-Петербургской епархии запрещено регистрировать монашествующих по месту их постоянного жительства в обители. Подобные трудности во взаимоотношениях с государственными структурами только усугубляют то состояние неопределенности, которое испытывают многие пришедшие в монастырь.

Помимо прочего, у большинства монахов есть и свои семейные обязанности, например, уход за престарелыми родителями.

Монашествующие в России (за исключением лиц в священном сане) не освобождены также и от воинской повинности. Выполнение этих и других обязанностей, несомненно, накладывает отпечаток на повседневную жизнь в обители.

Мой рассказ о жизни современных русских городских монастырей не является повествованием о некоей «идеальной» жизни. В течение полутора десятилетий наблюдая жизнь российских иноков «изнутри», будучи сам в их числе, я прежде всего хотел бы, пользуясь словами древнего историка, описать жизнь в обители в наши дни такой, как она есть, *sine ira et studio*. Да, не все хорошо в современных монастырях. Но может ли быть обитель оазисом, которого не коснулось нынешнее всеобщее духовное оскудение? Возможно ли при повсеместной секуляризации общества существование обители в строгом соответствии с буквой древних Уставов? Ответ на эти вопросы, хотя и печален, но очевиден для всех нас. Но значит ли это, что в наши последние времена существование монастырей и монашества не имеет под собой основания? Конечно же, нет!

В «Отечнике», составленном Игнатием (Брянчаниновым), одним из выдающихся русских святителей XIX века, мы можем найти следующее изречение основателя монашества, святого преподобного Антония Великого: «Наступит некогда время, сыны возлюбленные, в которое монахи оставят пустыни и вместо них устремятся к богатейшим городам, там вместо вертепов и хижин, которыми усеяна пустыня, они воздвигнут, стараясь превзойти одни других, великолепные здания, препирающиеся пышностью с царскими палатами. Вместо нищеты вкрадется стремление к собиранию богатства, смирение сердца превратится в гордость, многие будут напыщенны знанием, любовь иссякнет; вместо воздержания явится угождение чреву, и многие из монахов озаботятся о доставлении себе изысканных яств не менее мирян, от которых они будут отличаться только одеждою и клобуком. Находясь посреди мира, они не устыдятся неправильно присваивать себе имя монахов и пустынников. Не престанут они величаться, говоря: аз есмь Павлов, аз же Аполлосов (1 Кор. 1:12), как будто позволительно и справедливо хвалиться отцами, как хвалились иудеи предком своим Авраамом! Однако между монахами тех времен некоторые будут далеко лучше и совершеннее нас: потому что блаженнее тот,

кто мог преступити и не преступи, и зло сотворити и не сотвори (Сир. 31:11), нежели тот, который увлекается к добру примером многих добрых».

Недавно мне задали вопрос: «Скажите, а есть ли сейчас в России исихасты?» Наверное, есть, и их молитвами спасаемся и мы, более всего являющиеся мусорщиками в этом мире как в прямом, так и в переносном смысле этого слова. Монахи должны молиться за весь мир, и это они делают более или менее успешно. Но и мир должен молиться за монахов, они нуждаются в молитвах ближних не меньше остальных людей. Поэтому я прошу вас, дорогие отцы, братие и сестры, не забывать нас в своих молитвах, молитвах за тех, кому Господь и Святая Церковь вручают великое наследие Отцов и подвижников веры и благочестия, а кроме этого — самое главное: человеческие души!

От редакции

Постановлением Святейшего Патриарха и Священного Синода 27 декабря 2001 года епископом Керченским, викарием Сурожской епархии, определено быть архимандриту Илариону (Алфееву). Во исполнение этого постановления 10 января 2002 года в храме Всех святых, в земле Российской просиявших, Патриаршей резиденции Свято-Данилова монастыря чин наречения архимандрита Илариона во епископа Керченского совершили Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, митрополиты Крутицкий и Коломенский Ювеналий, Смоленский и Калининградский Кирилл, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, Солнечногорский Сергей, управляющий делами Московской Патриархии, Волоколамский и Юрьевский Питирим, архиепископы Калужский и Боровский Климент, Истринский Арсений, епископы Орехово-Зуевский Алексей, Дмитровский Александр, Филиппопольский Нифон, представитель Патриарха Антиохийского и всего Востока при Патриархе Московском и всея Руси.

14 января 2002 года, в праздник Обрезания Господня и день памяти святителя Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, в Храме Христа Спасителя Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, митрополиты Крутицкий и Коломенский Ювеналий, Смоленский и Калининградский Кирилл, Волоколамский и Юрьевский Питирим, архиепископы Берлинский и Германский Феофан, Костромской и Галичский Александр, Истринский Арсений, епископы Сергиевский Василий, Орехово-Зуевский Алексей, Дмитровский Александр, Филиппопольский Нифон совершили хиротонию архимандрита Илариона во епископа Керченского.

По окончании Божественной литургии Предстоятель Русской Православной Церкви напутствовал Владыку Илариона на архиерейское служение в Великобритании и вручил ему архиерейский жезл.

Новохиротонисанного епископа приветствовали представители Поместных Православных и инославных Церквей.

Биография епископа Керченского Илариона

Епископ Керченский Иларион (в миру Григорий Валериевич Алфеев) родился 24 июля 1966 года в Москве. С 1973 по 1983 годы учился в Московской средней специальной музыкальной школе имени Гнесиных по классу скрипки и композиции. По окончании школы поступил в Московскую государственную консерваторию им. Чайковского по классу композиции. С 1984 по 1986 годы служил в армии. По окончании воинской службы поступил послушником в Виленский Свято-Духов монастырь.

19 июня 1987 года архиепископом Виленским и Литовским Викторином пострижен в монашество, а 21 июня рукоположен в сан иеродиакона. 19 августа 1987 года, по благословению архиепископа Викторина, рукоположен в сан иеромонаха архиепископом Уфимским и Стерлитамакским Анатолием во время его посещения Виленской епархии. В 1988—1989 годах служил настоятелем храмов в г. Тельшай и с. Колайняй. В 1990 году архиепископом Виленским и Литовским Хризостомом назначен настоятелем Благовещенского кафедрального собора г. Каунаса.

В 1989 году окончил заочно Московскую духовную семинарию, а в 1991 году — Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия. По окончании академии был приглашен ректором архиепископом Дмитровским Александром на преподавательскую должность. В 1991—1993 годах преподавал в Московских духовных школах гомилетику, Священное Писание Нового Завета, догматическое богословие и греческий язык, а также Новый Завет в Православном Свято-Тихоновском богословском институте и патрологию в Российском православном университете имени святого апостола Иоанна Богослова. Одновременно учился в аспирантуре МДА при ОВЦС, которую закончил в 1993 году.

В 1993 году, по благословению Председателя ОВЦС митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, был направлен в Оксфордский университет, где под руководством епископа Диоклийского Каллиста писал диссертацию на тему «Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание». В 1995 году окончил университет со степенью доктора философии.

С 1995 по 2001 годы работал в Отделе внешних церковных связей, с августа 1997 года в должности секретаря ОВЦС по межхристианским связям. С января 1996 по декабрь 2001 года проходил пастырское служение в храме святой великомученицы Екатерины на Всполье г. Москвы.

Епископ Иларион — автор более 150 публикаций на богословские и церковно-исторические темы, в том числе книг «Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие», «Жизнь и учение св. Григория Богослова», «Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание», «Духовный мир преподобного Исаака Сирина», «Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции», «Православное богословие на рубеже столетий», «Вы — свет мира», «Человеческий лик Бога», а также переводов творений Отцов Церкви с греческого и сирийского языков.

В 1999 году Свято-Сергиевским православным богословским институтом в Париже удостоен звания доктора богословия.

Архимандрит ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

РЕЧЬ ПРИ НАРЕЧЕНИИ ВО ЕПИСКОПА

10 января 2002 года

Ваше Святейшество! Богомудрые архипастыри!

Благоволением и милостью всещедрого Бога, в Троице славимого, избранием Святейшего Патриарха и Священного Синода надлежит мне воспринять благодать архиерейского служения.

Сердце мое переполнено благодарностью Господу за каждое мгновение прожитой жизни, трепетом перед неисследимыми глубинами Промысла Божия, приведшего меня к этому великому событию, радостью о доверии, оказанном мне Священноначалием Русской Православной Церкви, страхом перед высотой епископского сана, верой в безграничное долготерпение и милосердие Божие, надеждой на благодатную помощь Господню в предстоящем мне архиерейском служении.

Вспоминая пройденный путь, вижу, как невидимая десница Божия вела меня к тому знаменательному рубежу, у которого я стою сегодня. Вся моя сознательная жизнь прошла внутри Церкви, и никаких иных желаний и стремлений, кроме того, чтобы отдавать все свои силы служению Богу, у меня не было и нет. Когда в двадцатилетнем возрасте я принимал монашество и священный сан, не было у меня ни малейшего колебания или сомнения в правильности сделанного выбора, и никогда впоследствии не пришлось мне пожалеть о принятом решении. Много довелось испытать, — и зависть человеческую, и «опасности между лжебратиями» (2 Кор. 11:26), — но все испытания, как теперь вижу, были попущены Самим Богом, Который даже злые деяния человеческие направляет к благим последствиям. Много было мною самим совершено ошибок в силу молодости, неопытности, незрелости, но божественная благодать, «всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи», покрывала все мои недостатки, исправляла все ошибки, и всемилостивый Господь,

принимая покаяние, давал новые силы на несение пастырского креста. Никогда не считал я себя достойным священства и никогда не дерзнул бы принять иерейское или тем более архиерейское рукоположение, если бы не верил в спасительную благодать Божию, которая, надеюсь, и в дальнейшем не оставит меня на предстоящем мне нелегком пути.

От юности возлюбил я храм Божий, и до сего дня любовь к алтарю, к богослужению, к Литургии является главной любовью моей жизни. «Одного просил я у Господа, того только ищю, чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей, созерцать красоту Господню и посещать храм Его» (Пс. 26:4): невозможно полнее и глубже выразить чувства человека, плененного неземной красотой православного богослужения, охваченного пламенным стремлением как можно чаще совершать Божественную Литургию. Я бесконечно благодарен Богу за то, что в течение многих лет он допускал меня к служению алтарю, принимал из моих недостойных рук Бескровную Жертву, приносимую «о всех и за вся». Радостью переполняется мое сердце при мысли о том, что и в предстоящем мне архиерейском служении совершение Божественной Литургии будет главным и основным моим делом.

Огромное влияние на мое духовное становление оказало изучение богословского наследия святителя Григория Богослова, преподобных Симеона Нового Богослова, Исаака Сирина и других Отцов Восточной Церкви. Вчитываясь и вдумываясь в слова этих великих мужей веры, переводя их творения на русский язык, делая их богословие доступным для современников, я постоянно открывал для себя новые горизонты, черпал новое вдохновение. Знамение особой милости Божией ко мне считаю то, что моя архиерейская хиротония совершится в день памяти святителя Василия Великого, который являет ярчайший пример человека, сумевшего сочетать богословское творчество с обширной практической деятельностью по созиданию Церкви: в этом и мне хотелось бы, по мере сил, ему подражать, ибо я не мыслю себе богословие без служения Церкви и служение Церкви без богословия. Верю, что святитель Василий и другие великие Отцы и учителя будут моими помощниками и спутниками, ибо без их руководства невозможно быть достойным епископом, служителем Христовым и домостроителем таин Божиих (1 Кор. 4:1).

Прожитые годы были для меня периодом взросления, когда Святая Церковь возлагала на меня различные послушания. Мне довелось быть и иноком общежительного монастыря, и священ-

ником в сельских храмах, и настоятелем кафедрального собора, и преподавателем духовных школ, и сотрудником синодального отдела. Этот уникальный опыт позволил мне узнать жизнь родной для меня Русской Православной Церкви изнутри, на разных уровнях, в разных измерениях, и полюбить свою Церковь той любовью, которая никогда не ослабевает, но, наоборот, с каждым днем становится все более полной и глубокой.

Господь судил мне получить богословское образование не только на родине, но и за ее пределами — в Великобритании, где моим учителем был епископ Диоклийский Каллист: память о сотрудничестве с ним для меня особенно драгоценна. Годы пребывания в инославной среде, когда необходимо было отстаивать святоотеческое Предание перед лицом расцерковленного христианства, стремительно утрачивающего основополагающие догматические и нравственные ориентиры, только укрепили во мне любовь к православной вере, заставили еще острее почувствовать величие Православия, его созидательную и исцеляющую силу. Думаю, что в предстоящем мне архиерейском служении на британской земле свидетельство об истине Православия перед лицом инославных христиан будет одной из моих главных задач.

Хотелось бы сегодня выразить благодарность тем людям, которые оказали решающее влияние на мое формирование как христианина и священнослужителя. Я глубоко и пожизненно благодарен своей маме, раскрывшей передо мной глубины христианской веры, воспитавшей меня в православном благочестии. Благодарен наставникам, «хранившим юность» мою, архипастырям, пастырям и инокам, своим личным примером вдохновлявшим меня на следование по их стопам. Искренне и сердечно признателен митрополиту Сурожскому Антонию, всегда остававшемуся для меня примером жертвенного служения Церкви Христовой, преданности делу Божию, богословского дерзновения и пастырской мудрости. Особую благодарность хотелось бы выразить сегодня митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу, в чьем лице я всегда имел надежного защитника, крепкую опору, у которого я так многому научился и еще надеюсь научиться в будущем. Наконец, не могу не выразить сыновнюю благодарность Вашему Святейшеству за теплоту и сердечность, с которой Вы относились ко мне в годы моего служения в городе Москве, за доверие, которое Вы мне оказали, избрав меня на архиерейское служение, за отеческую заботу, которую Вы проявляете ко мне сейчас, в дни, когда я особенно в ней нуждаюсь.

Хотел бы заверить Ваше Святейшество и вас, досточтимые архипастыри, в том, что я сделаю все от меня зависящее, дабы оправдать ваше высокое доверие. Прошу вас и в дальнейшем не забывать меня в своих молитвах, поддерживать меня советами и братской помощью, делиться со мной своим богатым архипастырским опытом, ибо без вашей постоянной поддержки невозможно будет мне справиться с возложенным на меня послушанием.

Служение епископа высоко и ответственно, оно требует от человека всецелой отдачи, полного напряжения духовных сил, постоянной устремленности к нравственному совершенству. Епископ должен «хранить таинство веры в чистой совести» (1 Тим. 3:9): его образ жизни должен соответствовать проповедуемому им учению, и совесть его должна быть чиста от всего, что могло бы воспрепятствовать действию через него благодати Божией. «Да не моих ради грехов возбраниши благодати Пресвятаго Твоего Духа от подлежащих даров»: эти страшные слова, произносимые предстоятелем на Литургии святого Василия Великого, должны каждому священнослужителю напоминать о том, что, хотя таинства совершаются вне зависимости от его достоинства или недостойнства, его прямым долгом — не только перед собой, но и перед Церковью — является борьба с собственными страстями, изживание греха в самом себе. «Надо сначала очиститься, потом очищать; умудриться — потом умудрять; стать светом — потом просвещать; приблизиться к Богу — потом уже приводить к Нему других; освятиться — потом освящать», говорит святитель Григорий Богослов.

Епископ является блюстителем церковного единства, о котором он должен неустанно заботиться. Прежде всего эта забота выражается в созидании епископом вверенной ему Церкви: будучи пастыреначальником, он обязан иметь постоянную живую связь с пастырями, наставлять и утешать их, вникать в их нужды и оказывать им помощь. Епископ должен знать своих овец, звать их по имени и идти перед ними, чтобы они знали голос его и следовали за ним (Ин. 10:3—4). Забота епископа о церковном единстве выражается и в его стремлении к преодолению расколов, существующих внутри Православной Церкви и наносящих огромный урон ее миссии. Епископ, кроме того, обязан заботиться и о тех овцах, которые «не сего двора» (Ин. 10:16), то есть о верующих во Христа, но лишенных пребывания в спасительной ограде Церкви, ибо и перед ними надлежит ему свидетельствовать об истине. «Искренно и истинно работающим для Господа

надо о том единственно прилагать старание, чтобы привести к единству Церкви, так многократно между собою разделенные»: эти слова святителя Василия Великого адресованы каждому служителю Церкви, в особенности же архиереям, на которых возложена миссия «созидания Тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия» (Еф. 4:13—14).

Епископу дается многое: ему вверяется полнота власти церковной, он становится преемником апостолов, получая право рукополагать в священный сан, быть раздаятелем благодати Божией через таинства Церкви. Но «от всякого, кому много дано, много и потребуетя, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12:48). Ужас охватывает сердце, когда думаешь о том ответе, который каждому архиерею предстоит дать на Страшном Суде Господнем — не только за себя, но и за рукоположенных им клириков и за вверенную ему паству. С трепетом помышляю я о залоге, о котором «имаю истязан быти во второе и страшное пришествие Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа».

Ваше Святейшество! Святители Божии! Избрание на епископское служение — это призыв к подвигу, нести который не под силу немощному человеку. Потому умоляю вас: когда вы будете возлагать руки на мою грешную голову, помолитесь о том, чтобы Дух Святой сошел на меня и сила Всевышнего осенила меня (Лк. 1:35), чтобы даровано было мне непорочное служение Церкви Христовой и чтобы Сам Пастыреначальник Господь помогал мне нести бремя епископства до конца моих дней.

Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ II

**СЛОВО ПРИ ВРУЧЕНИИ АРХИПАСТЫРСКОГО ЖЕЗЛА
ЕПИСКОПУ КЕРЧЕНСКОМУ ИЛАРИОНУ, ВИКАРИЮ
СУРОЖСКОЙ ЕПАРХИИ, В КАФЕДРАЛЬНОМ СОБОРНОМ
ХРАМЕ ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ ГОРОДА МОСКВЫ**

14 января 2002 года

Преосвященный епископ Иларион, возлюбленный о Господе брат! Изволением Божиим и избранием Нашим и Священного Синода ты ныне призван к высокому архиерейскому служению. Через возложение рук епископов воспринял ты сегодня сугубую благодать, сделавшись преемником апостолов и приобщившись к сонму святителей Русской Православной Церкви.

К этому знаменательному событию Промысел Божий готовил тебя в течение многих лет. От юности ты возлюбил Христа и Его Святую Церковь, в пятнадцатилетнем возрасте начав служение чтеца и иподиакона. В двадцать лет ты произнес монашеские обеты, после чего дана была тебе и благодать священства. Служение Церкви в священном сане ты совмещал с другими послушаниями, возлагавшимися на тебя Священноначалием: все послушания ты исполнял достойно, и талант, полученный от Бога, не зарыл в землю (Мф. 25:25).

Тебе пришлось много потрудиться на ниве духовного просвещения и богословского творчества. И здесь труд твой был не тщетен пред Господом (1 Кор. 15:58) и принес добрые плоды. Богословские исследования помогли тебе осознать величие Православия, глубину его догматического учения, приобщиться к сокровищнице святоотеческой мудрости. В дальнейшем твоем ответственном служении ты должен, основываясь на учении Святых Отцов, строго следовать догматам православной веры, неукоснительно блюсти церковное Предание. Главной заботой Отцов Церкви была проповедь Евангелия, распространение и изъяснение апостольского учения на доступном для их современников языке. Подражая им, «проповедуй Евангелие благодати Божией» (Деян. 20:24), «пропове-

дуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием» (2 Тим. 4:2). Слово твое «да будет всегда с благодатью, приправлено солью» (Кол. 4:6). И да поможет тебе Господь быть мудрым пастырем и наставником вверенного тебе стада.

Знаменательно, что твоя архиерейская хиротония совершилась в день памяти святителя Василия Великого, одного из трех «вселенских учителей», почитаемых Православной Церковью. Святитель Василий в течение всей жизни защищал Православие, боролся с ересями и расколами, свидетельствовал об истинной вере перед заблуждающимися, созидал приходские и монашеские общины во вверенной ему церковной области, был великим совершителем Божественной Литургии. Он постоянно работал над собой и в то же время был открыт для общения с любым человеком: для одних был строгим учителем, для других добрым пастырем, для третьих любящим отцом; как сказал о нем святитель Григорий Богослов, он «сделался всем для всех» (1 Кор. 9:22), чтобы приобрести всех или почти всех.

Таким и сегодня должен быть архиерей, призванный «вникать в себя и в учение» (1 Тим. 4:16), «быть приветливым ко всем, учительным, незлобивым, с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины» (2 Тим. 2:24—25). Да не смущает тебя твоя молодость, не страшись высоты епископского сана, но твердо веруй в благодать Божию, которая «всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи», поможет и тебе в несении архипастырского креста. «Никто да не пренебрегает юностью твоею; но будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте» (1 Тим. 4:12).

Твоя архиерейская хиротония совершена в Храме Христа Спасителя, некогда разрушенном богоборцами, но ныне восстановленном в его первоначальной красоте и величии. Пусть это служит для тебя напоминанием о крестном пути, которым прошла Русская Церковь в XX веке, о сонме Новомучеников и Исповедников Российских, предстоящих престолу Божию и молящихся за нас. Свидетельствуй об их подвиге перед всем миром, в особенности же перед теми, кто, не пережив и малой толики тех испытаний и потрясений, которые выпали на долю нашего народа, ныне возводит хулу на Церковь-мученицу, внося смущение в сердца и умы верующих. Да заградятся уста говорящих неправду (Пс. 62:12) о Церкви, которая прошла через опыт страданий и исповедничества, а сегодня восстает из пепла, возрождается после десятилетий гонений.

Избрание твое на епископское служение совершилось в канун памяти святителя Стефана исповедника, архиепископа Сурожского, небесного покровителя Сурожской епархии. В этой епархии предстоит тебе нести свое служение, помогая митрополиту Сурожскому Антонию, для которого ты должен стать надежной поддержкой и опорой. Твое архипастырское попечение должно простираться на всех без исключения овец вверенной тебе паствы. Но особое внимание обрати на тех многочисленных чад нашей Церкви, которые оказались на чужбине и для которых храм остается едва ли не единственной связью, соединяющей их с родиной. Будь для них пастырем и отцом, наставником и учителем; их радости да будут твоими радостями, и печали их да будут твоими печальми.

Служение твое будет проходить в непростых условиях, ибо тебе придется жить в инославном окружении и свидетельствовать о Предании Древней Неразделенной Церкви перед христианами, отходящими от него все дальше. Не убойся этой высокой задачи, но восприми ее как особый подвиг, возлагаемый на тебя Священноначалием Церкви Русской. Накопленный тобою опыт, участия в межхристианских связях да поможет тебе находить правильный тон в общении с теми, в отношении которых у тебя должна быть «братская готовность помочь им разъяснениями, обычная внимательность к их лучшим желаниям, возможная снисходительность к естественным при вековом разделении недоумениям, но в то же время твердое исповедание истины нашей Вселенской Церкви как единой хранительницы Христова наследия и единого спасительного ковчега Божественной благодати». Этим принципом, сформулированным Святейшим Синодом Российской Церкви в 1903 году применительно к методу богословского диалога с англиканами и старокатоликами, руководствуйся и ты в своей межхристианской деятельности.

В совершившейся сегодня твоей архиерейской хиротонии приняли участие не только иерархи Нашей Святой Церкви, но и представители других Поместных Православных Церквей, прибывшие сюда для того, чтобы разделить с тобою радость вступления в новое для тебя ответственное служение. Пусть присутствие высоких гостей послужит тебе дополнительным напоминанием о твоём долге всемерно способствовать укреплению связей с Поместными Православными Церквями ради сохранения «единства духа в союзе мира» (Еф. 4:3).

А сейчас прими сей жезл как символ архипастырской власти и преподай первое твое святительское благословение народу, горячо молившемуся о тебе за Божественной литургией.

Диакон ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ

ХИАЗМ КАК БОГОСЛОВСКИЙ МЕТОД ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Относительно происхождения четвертого Евангелия существует немало теорий, и сгруппировать их по каким-либо общим признакам довольно сложно. Самое раннее упоминание о Евангелии от Иоанна встречается у священномученика Иринея Лионского¹, для которого авторитетом был Поликарп Смирнский, наученный истине апостолами². В сочинении «Против ересей» мы находим, что Иоанн, ученик нашего Господа, написал Евангелие в Ефесе и оставался в этом городе до времени царствования Траяна³. В своем письме к Флорину, Ириней напоминает другу детства рассказ Поликарпа о его беседах с Иоанном и другими, кто видел Господа⁴. Хотя и существует много теорий, авторы которых критически настроены в отношении свидетельства Иринея⁵, однако доверие этому свидетельству подкрепляется тем, что именно после него авторство евангелиста Иоанна стало восприниматься бесспорно⁶. Поводом же для обращения Иринея Лионского к Евангелию от Иоанна, вероятно, стало стремление доказать, что, несмотря на широкое использование его гностиками⁷, оно не имеет ничего общего с гностицизмом.

Различные теории об авторстве апостола Иоанна можно объединить в следующие группы⁸.

1. Традиционная точка зрения об авторстве Иоанна в значительной степени поддерживается и внутренними свидетельствами, поэтому можно говорить об отсутствии убедительных опровержений. Здесь возможны две гипотезы, по одной из которых апостол Иоанн был свидетелем, а кто-то другой — автором (как Петр и Марк), однако поскольку есть подпись самого свидетеля, а имя секретаря анонимно, то, вероятно, в отличие от Петра, Иоанн имел большее отношение к написанию Евангелия. Другая, менее уреди-

тельная, гипотеза гласит, что ученик Иоанна записал воспоминания апостола после его смерти⁹.

2. В конце XIX века немецкий ученый Дельфф предложил версию существования Иоанна Иерусалимского, имевшего доступ в дом первосвященника, хорошо знавшего раввинизм и присутствовавшего на Тайной вечере¹⁰. Другой, еще менее вероятный кандидат в авторы — Иоанн Марк — был предложен Паркером¹¹.

3. Отказ от признания авторства апостола Иоанна некоторые связывают с отсутствием внутренних свидетельств, считая внешние свидетельства недостаточными. Среди этого рода гипотез наиболее интересными являются те, что приписывают составление Евангелия целой группе авторов или некой школе, к которой принадлежал Иоанн¹².

4. Утверждение, что существовал другой старец Иоанн, связанный с Ефесом и имеющий отношение к написанию четвертого Евангелия, основано на известном изречении Папия Иерапольского, приведенном у Евсевия: «Так, кто бы ни приходил из учеников старцев, я всегда спрашивал у них об изречениях старцев, что говорил Андрей, или Петр, или Филипп, или Фома, или Иаков, или Иоанн, или любой из учеников Господа, и что говорят ученики Господа Аристион и старец Иоанн (Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί)»¹³. Однако здесь возникает большая путаница и вопросов больше, чем ответов. Поэтому предпочтительнее использовать возможность согласования, положив, что Папий имеет в виду различные периоды времени, говоря, с одной стороны, об изречениях Иоанна когда-то в прошлом, а с другой стороны о том, что Иоанн говорил Папию в то время, когда тот с ним разговаривал¹⁴.

Как мы уже отметили, свидетельства о раннем авторитете четвертого Евангелия в Древней Церкви говорят о том, что уже ко времени Ириния Лионского Евангелие было признано апостольским. Однако отсутствие существенного количества данных о его более ранней истории привело сначала к ошибочным утверждениям о поздней датировке Евангелия (ок. 170 г.). Лишь последующие находки древнейших папирусов опровергли эти утверждения¹⁵. Удивительно согласные между собой свидетель-

ства, указывающие на время, когда могло быть написано Евангелие, разделяются на внешние и внутренние.

Внешние свидетельства. Иринеи Лионский¹⁶, а вслед за ним и Евсевий¹⁷, утверждают, что Иоанн жил в правление императора Траяна¹⁸, дожил до глубокой старости и умер на 68 год после Страстей Господних¹⁹. Иринеи²⁰, Климент и Евсевий²¹ утверждают также, что Иоанн был последним из евангелистов. Однако Евангелие не могло быть написано много времени спустя после синоптиков. Например, хотя в каноне Муратори (ок. 180 г.), описывающем происхождение Четвертого Евангелия, нет точной даты, но предполагается, что как и Иоанн, некоторые апостолы, включая Андрея, в то время были живы. Поэтому наиболее вероятным временем написания²² Евангелия можно считать последнюю декаду I века.

Внутренние свидетельства. Несмотря на то, что автор был участником описываемых в Евангелии событий, он тщательно дистанцируется от них. Ясно, что Иоанн был свидетелем земной жизни Господа, но не менее ясно и то, что он пишет о событиях, от которых его отделяет уже значительный период времени. Он описывает события как рассказчик, уже имеющий документальные свидетельства. И читатель Евангелия, глядя на события глазами апостола Иоанна через призму прошедших лет, видит их не такими, какими они некогда происходили, но такими, как их видит автор уже по прошествии времени. Так можно увидеть больше, охватывая вместе с евангелистом панораму событий и оценивая самую их суть. Легко понять, что в отдельных пассажах²³ (см., например, Ин. 2:17, 22; 12:16; 20:9) Иоанн излагает взгляд на евангельские события по прошествии времени после Воскресения Господа. Говоря о неспособности учеников понять происходящее, евангелист показывает, что многое стало возможным уразуметь только после смерти и Воскресения Иисуса, осознав истинное значение этих событий в плане Божественного домостроительства нашего спасения. Сказанное выше подводит нас к мысли, что Евангелие могло быть составлено Иоанном ближе к концу его жизни, когда многие события были им переосмыслены. В пользу этого говорит постоянное употребление в тексте исторического настоящего времени²⁴, что позволяет высказывать мнение третьего лица в согласии с «всеведущим автором» и в то же время сохранять непосредственность и прозрачность точки зрения первого лица. Таким образом, внутренние свидетельства в согласии с внешними дают нам время написания Евангелия около 90—100 годов, когда апостол Иоанн был уже в преклонном возрасте.

О знакомстве с Евангелием древних христианских авторов можно предположить, что из авторы «Послания Псевдоварнавы» и «Пастыря Ерма» знали Евангелие от Иоанна²⁵. Что касается отношения святителя Климента Римского к Евангелию, то некоторые исследователи полагают, что Климент не цитируя текст, приводит только общее впечатление о книге²⁶.

О знакомстве святого Иустина Философа с четвертым Евангелием существуют разные мнения²⁷, но многие богословские идеи Иустина были укоренены в самом Евангелии²⁸, а использование Татианом (учеником Иустина) в Диатессароне наряду с синоптическими Евангелиями и четвертого Евангелия может окончательно убедить нас, что такое знакомство было; это подтверждается также и непосредственными ссылками святого на Евангелие²⁹.

Из древнейших свидетельств о цели написания Евангелия от Иоанна наиболее важным для нас является вывод святителя Климента Александрийского, чьи комментарии имеют большое значение и в настоящее время. Прочитируем слова святителя Климента по Евсевию: «τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχον, συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον»³⁰ («однако Иоанн, последний из всех, увидев, что относящееся к телесному уже изложено в (других) Евангелиях, по просьбе близких (учеников) и вдохновленный Духом, составил духовное Евангелие»).

Это ценнейшее свидетельство говорит сразу о многих вещах, существенных именно для нашего исследования:

- Иоанн составлял Евангелие после синоптиков (последний из всех);
- Иоанн хорошо знал содержание предыдущих Евангелий;
- Иоанн, по вдохновению Святого Духа, счел необходимым восполнить изложенное синоптиками;
- поводом для написания послужила просьба (или даже мольба) близкого окружения апостола;
- по преимуществу духовный характер Евангелия обусловлен наитием Святого Духа, чьи действия так ясно представляет и описывает апостол Иоанн.

Конечно, было бы неправильно считать остальные Евангелия менее духовными или в чем-либо ущербными — каждое из них имеет уникальные, только ему присущие особенности. Но если

говорить об особенностях, то отличительный характер четвертого Евангелия проявляется также, вероятно, и в том, что Иоанн, по свидетельству Климента, получил предание от «древних пресвитеров» и взял то, что имело параллели в устном предании, не используя синоптический материал³¹. Однако само по себе это Евангелие не дает полной картины служения Иисуса, и чтобы оно было понято читателями, необходимо знакомство с синоптическими Евангелиями, поэтому не следует думать, что автор хотел заменить их³². О связи же Евангелия от Иоанна с синоптическими Евангелиями можно было бы говорить в аспектах сходства, различия и их объяснения³³, но это не входит в задачу настоящего исследования.

Не останавливаясь подробно на вопросе о цели написания Евангелия от Иоанна, упомянем лишь, что в критической западной библеистике на этот счет существуют различные мнения, таковыми могли быть: борьба против гностицизма; проповедь для неверующих евреев; развенчание культа Иоанна Крестителя; желание сохранить предание, пригодное для литургического применения; различные церковно-полемические цели; желание внести ясность в церковную эсхатологию; цели эллинизированного христианства, представителем которого, согласно данной теории, был Иоанн³⁴. Отметим, однако, что среди упомянутых мнений о цели написания Евангелия отсутствует такой, на наш взгляд, необходимый элемент, как действие Святого Духа, предусматривающее создание как для настоящей, так и для будущей Церкви всеобъемлющей основы для благовестия, какой стало Четвероевангелие, увенчавшееся четвертым, по преимуществу духовным, Евангелием, восполняющим и завершающим эту основу.

Проблема соотношения духовного и исторического в четвертом Евангелии, как нам кажется, наилучшим образом представлена епископом Кассианом, который пишет, что толкование духовное «обязательно тогда, когда толкование чисто историческое скользит по поверхности фактов, не видит их духовного значения», но и «для евангелиста Иоанна история могла представлять положительный интерес». Например, историческое значение Страстей Христовых и Воскресения у Иоанна подчеркнуто сильнее, чем у синоптиков³⁵. Таким образом, для адекватного восприятия Евангелия нужно учитывать и духовный, и исторический планы, а недостаточная историчность может восполняться духовным толкованием как отдельных эпизодов, так и Евангелия в целом.

Обзор критических методов

Сделаем несколько вводных замечаний относительно новых направлений в библеистике, касающихся формы библейского языка³⁶. Опираясь на то, что смысл литературного текста может быть выражен семантическими и синтаксическими структурами, то есть посредством формы, зададимся вопросом, каковы те композиционные принципы, которыми руководствовались библейские авторы, чтобы донести не только и не столько свой замысел, сколько божественное вдохновение Писания. Если мы приблизимся к пониманию этого, то сможем яснее, чем через призму собственного представления, понимать Священное Писание, целостно осмысливая его, что, вероятно, и входило в намерение боговдохновенных авторов.

Замысел автора может быть передан в поэзии или прозе различными путями. В возвышенных литературных формах смысл часто передается путем повторения первоначальной авторской темы с различными нюансами и с использованием многочисленных образов. Это справедливо как для эпических поэм и романов Достоевского, так и для сонетов Шекспира. С подобным же явлением мы встречаемся и в Священном Писании — как в поэтических его частях (псалмы, гимны, пророческие книги), так и в прозаических (большая часть Пятикнижия, Евангелия и Послания)³⁷.

Прежде чем обратиться к структуре или форме библейского языка, рассмотрим кратко основные методы интерпретации Священного Писания, известные с середины XIX века. Разработанные в основном протестантскими экзегетами, эти методы внесли очень важный и позитивный вклад в наше понимание буквального смысла Писания³⁸. В общем понимании выражение «буквальный смысл» имеет отношение к намерению автора передать ту или иную мысль, хотя иногда его используют для определения того смысла, который передает текст сам по себе, даже если он отличается от первоначального замысла автора. В этом случае текст является до некоторой степени автономным, и его смысл открывается через восприятие читателем.

Экзегетика, использующая определенные герменевтические, или интерпретативные, принципы для истолкования Писания, практиковалась раввинами и кумранскими сектантами задолго до христианства. Поскольку все те, кто пытается истолковать Писание, имеют дело с документами предшествующих эпох, то многие детали могут быть непонятными и нуждаться в прояснении. Начиная с XVI века — века протестантской реформации, ученые, поставив

проблему интерпретации, с помощью все более сложных средств стали исследовать исторический, археологический и филологический фон библейских текстов. Однако появление историко-критического метода связано лишь с эпохой Просвещения и преобладанием разума над откровением. К XIX веку в этой методологии появилось разграничение между *низкой* и *высокой* критикой. К первой относится определение первоначальной редакции библейских документов. Поскольку подлинные апостольские писания не сохранились, то воссоздание максимально аутентичного греческого текста осуществляется путем сопоставления большого числа манускриптов и установления искомого текста по особым критериям. *Высокая* же критика включает определение литературной формы или жанра фрагмента, исторических обстоятельств, приведших к его составлению, и смысла, который автор хотел донести до читателей.

Метод *анализа источника*, позаимствованный экзегетами из литературной критики, дает возможность разглядеть за строками текста различные традиции, как устные, так и письменные³⁹. Метод *анализа (или критики) форм (Formgeschichte)* дополняет *анализ источника* различением внутри этих источников отдельных элементов устной традиции. Несомненный успех метода *анализа форм* привел к постановке проблемы композиции: как использовал различные источники и элементы традиций данный библейский автор? Был ли он просто компилятором, который собрал, систематизировал и отредактировал эти материалы, или же он существенно повлиял на композицию текста? Или данный текст — результат работы групп или школ авторов, каждый из которых приложил руку к документу, включенному в канон? На подобные вопросы можно ответить с помощью метода *редакционной критики* или *анализа композиции*, который помогает идентифицировать, например, каким образом автор Евангелия использовал и изменял различные источники для достижения целей своего повествования. В то время как *критика формы* сосредоточена на происхождении и форме отдельных элементов традиции, при *анализе композиции* ставятся более глобальные цели, когда исследователи задаются вопросом: как в тексте выражается богословская позиция его автора. Подобно тому, как это делали Отцы Церкви, в методе *анализа композиции* внимание концентрируется на основной идее текста, а не на средствах ее выражения. Благодаря этому открывается возможность нового обращения к собственно патристическому, то есть целостному, а не фрагментарному прочтению библейского текста⁴⁰.

В методе *новой литературной критики*, которым можно завершить краткий обзор методов интерпретации, не ставится задача поиска источников, лежащих в основе библейского текста, а считается более важным исследовать значение самого текста, причем не столько в отношении автора и его намерений, сколько по отношению к читателю и его реакции на данный текст. Как и другие методы современной библейской критики⁴¹, этот метод является производным от методов светской литературной критики. Его основные особенности следующие. Главная идея заключается в представлении всякой литературной работы как «биполярной виртуальной сущности»⁴². Это означает, что любой текст является незаконченным, будучи виртуальным или потенциальным, а не актуальным до тех пор, пока он не прочитан и не усвоен⁴³. В любой литературной композиции есть как бы два полюса: художественный и эстетический. К художественному полюсу относится непосредственно авторский труд по составлению текста, который, однако, должен быть кем-то воспринят, чтобы стать законченным. Это восприятие приносит тексту понимание и формирует эстетическое представление о нем. Просто читая повествование, мы уже прикладываем к нему свою интуицию и понимание, вместе с автором совершая некий творческий процесс. Можно сказать, что каждый текст имеет бесчисленное множество интерпретаций, зависящих не только от того, кто читает его, но также и от состояния читающего, которое может меняться со временем. При этом легко впасть в крайний релятивизм, когда смысл текста будет в большей степени определяться интерпретацией читателя, чем замыслом автора. Однако серьезный подход здесь состоит в таком представлении, когда смысл текста определяется изнутри самого текста. Здесь между смыслом, вложенным автором и смыслом, постигнутым интерпретатором, возможен баланс, который, правда, чрезвычайно трудно удержать, поскольку слишком часто буквальным смыслом жертвуют в интересах читательской реакции на текст⁴⁴.

Кратко описанные здесь критические методы имеют отчасти либерально-протестантские корни, но, тем не менее, могут стать полезным инструментом при анализе текста Священного Писания. Особенно, как мы увидим далее, это может относиться к методу *анализа композиции*. Характер этого метода может способствовать такому прочтению Евангелия, которое даст читателю возможность максимально сблизиться с автором, чтобы на экзистенциальном уровне обрести единство, сообщаемое нам Благой Вестью и укрепляемое святоотеческой традицией, прием-

ство которой определяет единственно верные ориентиры для любых исследований в области интерпретации Священного Писания.

О соотношении формы и содержания

Общеизвестно, что форма и структура литературного произведения — важное средство для выражения его содержания⁴⁵. Следовательно, автору необходимо выбрать такую лингвистическую структуру, которая наилучшим образом может выразить его мысль. Например, для благовестия евангелисты выбирают форму евангелия, в то время, как апостол Павел для развития богословских тем предпочитает форму послания. Опираясь на устную или письменную традицию библейский автор отбирает те элементы, которые наилучшим образом подходят для благовествования, проповеди и наставления, затем, редактируя и интерпретируя отдельные элементы, он формирует свое уникальное свидетельство. Поэтому, чтобы понять замысел автора, очень важно прийти к пониманию его метода, то есть точно уяснить, как и с помощью каких средств он оформил полученный материал в законченное произведение⁴⁶.

Для приближения к этому практически неуловимому пониманию очень важно исследовать структуру отдельных литературных компонент в свете общей композиции. Анализ структуры книг Нового Завета достаточно ясно показывает, что большинство, если не все его авторы, как и многие их иудейские предшественники, при написании своих книг в значительной степени основывались на *хиазмах*⁴⁷. В широком смысле слова *хиазмом* называется такая риторическая фигура, в которой мысль сначала развивается по восходящей линии, а затем — по нисходящей (или наоборот), причем первой мысли первого ряда соответствует последняя мысль второго ряда, и так далее для всех параллельных мыслей этих рядов образуются парные соотношения⁴⁸. Здесь в качестве примера епископ Кассиан (Безобразов) приводит 1-й стих 14-й главы Евангелия от Иоанна, где мысль переходит от представления о вере к представлению о Боге и возвращается от представления о Христе к представлению о вере, и вторую полустроку 6-го стиха и первую полустроку 7-го стиха (6b—7a) той же, 14-й главы, где мысль восходит от утверждения об Отце к утверждению о Сыне и возвращается от Сына к Отцу. Однако в настоящее время для более точного определения *хиазма* и характеристик хиастических построений даже

среди специалистов в этой области нет полного согласия. Прежде, чем мы приступим к рассмотрению композиции Евангелия от Иоанна, полезно дать некоторые определения.

Понятия параллелизма и хиазма

Параллелизмом обычно называют соответствие, установленное между линиями повествования, когда одна мысль выражается двумя (реже тремя)⁴⁹ суждениями, которые развивают, дополняют или раскрывают друг друга⁵⁰. В таком соответствии либо могут использоваться семантические или синтаксические элементы, либо оно устанавливается путем повторения определенных звуков (рифма или ассонанс)⁵¹. В науке обычно пользуются определенной терминологией⁵², включающей следующие понятия.

Параллелизм. Баланс между последовательностями частей произведения одновременно по содержанию и по форме, создающий ощущение законченности или полноты литературного произведения. Простейшая модель параллелизма состоит из двух полустроков, которые составляют *стих*. Полустроку также называют *колоном*. Два параллельных колона образуют *двустишие*, *биколон* или *куплет*, три — *трестишие*, *триколон* и т.д. Комбинация строк, имеющая некоторое законченное содержание, называется *строфой*, а сочетание двух или более строф — *стансом*. Для еврейской поэзии, например, характерно сочетание двух (иногда трех) коротких предложений или полустроков, первая из которых заканчивается паузой, а вторая — полной остановкой. Лоут пытался классифицировать соотношение между полустроками, образующими куплет, используя описание способа баланса — семантической и синтаксической симметрии, образованной между различными элементами полустроков. Так, он ввел категории *синонимического*, *антитетического* и *синтетического* параллелизмов, принятые большинством исследователей вплоть до начала 1980-х годов⁵³. Позднее появились понятия *критического* и *обратного* параллелизмов.

В *синонимическом*, или прямом, параллелизме, встречающемся по преимуществу в Псалтири, Пятикнижии и пророческих книгах (например, Пс. 35:22, Пс. 38:1 и др.), мысль первой строки просто повторяется во второй при помощи использования синонимов или эквивалентных синтаксических структур. *Антитетический* параллелизм выражает контраст или оппозицию (см., например, Пс. 20:7). В *синтетическом* параллелизме тема развивается от одной строки к другой, причем строки выражают раз-

личные, но дополняющие друг друга мысли (ср. Притч. 1:7), или такие мысли, одна из которых строится на другой, сходной с ней (ср. Пс. 100:3)⁵⁴.

В *критическом* параллелизме вторая строка усиливает, углубляет или объясняет первую (ср. Езек. 20:35, Пс. 29:1). Например, в пассаже Первого послания Иоанна, 1:1—2: «...о *Слове жизни*, ибо *жизнь явилась*/и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам/сию *вечную жизнь*, которая была у Отца и *явилась* нам» мы видим одновременное усиление и объяснение следующей строкой строки предыдущей.

В *обратном* параллелизме члены второй строки куплета соответствуют членам первой строки, но в обратном порядке, чем достигается зеркальный эффект. Самый непосредственный пример тому мы видим в Евангелии от Матфея, 19:30: «будут первые последними/и последние первыми» (ср. Мф. 20:16).

Обратим теперь особое внимание на *антитетический*, или отрицательный, параллелизм, сущность которого, как мы уже говорили, заключается в контрасте, то есть когда рядом с одним высказыванием стоит другое, представляющее собой отрицание первого, и, таким образом, здесь речь не идет о пояснении или раскрытии сказанного, но о противопоставлении двух высказываний. По мнению епископа Кассиана, автор четвертого Евангелия имел особую склонность к антитетическому параллелизму, который «наблюдается на протяжении всего Евангелия, но особенно часто в гл. VIII <...> Строго говоря, — пишет далее владыка Кассиан, — антитетический параллелизм выводит нас за пределы чисто формального анализа Ин. Ставя нас перед фактами богословскими и историческими, он вводит нас в самое содержание Евангелия. И мы не можем считать случайностью его преобладание в гл. VIII, то есть в той точке Ин., в которой противоположение Бога и мира, Христа и иудеев достигает своего предельного напряжения»⁵⁵. И действительно, антитеза — это именно тот литературный прием, который как нельзя лучше способствует раскрытию антиномического богословия четвертого Евангелия, отображающего тайну Боговоплощения, сокрытую до прихода Утешителя даже от учеников Господа. Конечно, этот вид параллелизма встречается не только в Евангелии от Иоанна, но и в синоптических Евангелиях (Иоаким Иеремияс считает, что антитетические параллелизмы встречаются в речениях Иисуса у синоптиков более ста раз⁵⁶), в Ветхом Завете его можно найти, например, в книге Притч (Притч. 10:1, 14:30), прекрасный пример находим также в книге пророка Исаии, 54:7—8, но все

же особое значение он приобретает именно в иоанновской традиции, испытавшей существенное влияние еврейской поэзии⁵⁷.

Далее мы постараемся показать, что антитетический параллелизм, вплетенный в структуры хиазма, являясь прекрасным инструментом в руках боговдохновенного писателя, говорящего о Божественных тайнах, помогает читателю Евангелия уразуметь замысел автора и реально приблизиться к этим тайнам. Однако прежде следует сделать вводные замечания о хиастических структурах.

Хиастические структуры

Хиазмом называется риторическая форма, в которой ключевые слова и понятия выстраиваются в синонимическом, антитетическом или обратном параллелизме вокруг центральной темы. Термин *хиазм* может применяться к строфе, состоящей по крайней мере из трех строк, выстроенных вокруг опорного или смыслового центра: A:B:A', A:B:C:B':A', A:B:C:C':B':A' и т.д.⁵⁸ Таким образом, существенной характеристикой *хиазма* является наличие *опорного центра*. Обычно это бывает концептуальный центр, фокусирующий смысл всей строфы. Однако он может быть и просто точкой перехода, соединяющей параллельные строки или пассажи⁵⁹.

Поскольку античные авторы использовали структуру хиазма практически инстинктивно, то очень трудно распознать и охватить все возможные примеры таких структур. Форма хиазма использовалась для изложения определенной темы, и поэтому она должна была быть достаточно гибкой и могла иметь практически неограниченное число вариаций⁶⁰. Мы приведем только те примеры, которые обычно распознают в иоанновских писаниях⁶¹.

Основа хиастической структуры — *обратный биколон*. «Любовь от Бога <...> потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4:7—8). Интересен в этом отношении стих 1-й 14-й главы Евангелия от Иоанна, где инверсия видна в греческом (πιστεύετε εἰς τὸν Θεὸν / καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε) или русском (веруйте в Бога / и в Меня веруйте) текстах, однако не так ясна, например, в английском переводе: You believe in God / believe also in Me.

Так называемый *полный хиазм*, когда каждому термину первой строки соответствует синоним или идентичный термин во второй, также основан на *обратном биколоне*. Характерный пример: «Который отворяет — и никто не затворит, затворяет —

и никто не отворит» (Откр. 3:7). Прочитанное буквально «три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном» (1 Ин. 5:7-8) образует *триколон* А:В:А'.

Тетраколон А:В:В':А' может представлять собой хиазм, если высказывание В:В' является смысловым центром пассажа:

А: Всякий, пребывающий в Нем,
В: не согрешает;
В': всякий согрешающий
А': не видел Его и не познал Его.
(1 Ин. 3:6)

Здесь внимание концентрируется на грехе, а параллель между А и А' достигается, если учесть, что пребывание в Боге как раз и есть видение и познание Его.

Однако наиболее общей формой является хиастический *пентаколон* А:В:С:В':А'. Именно эта структура характерна для всего четвертого Евангелия и также имеет место в Первом послании Иоанна:

А: Если мы говорим, что имеем общение с Ним,
В: а ходим во тьме,
С: то мы лжем и не поступаем по истине;
В': если же ходим во свете, подобно как Он во свете,
А': то имеем общение друг с другом...
(1 Ин. 3:9)

Центральным утверждением здесь является С, выражающее то, что семя (Дух) пребывает в том, кто рожден от Бога, что, по всей вероятности, имеет отношение к членам иоанновской общины, в крещении родившимся от Духа (ср. Ин. 3:5—6).

В следующем примере встречаем антитетический параллелизм:

А: Если мы говорим, что имеем общение с Ним,
В: а ходим во тьме,
С: то мы лжем и не поступаем по истине;
В': если же ходим во свете, подобно как Он во свете,
А': то имеем общение друг с другом...
(1 Ин. 1:6—7)

Воздействие этой хиастической структуры состоит в том, чтобы сосредоточить внимание на С, где говорится о лживости тех, кто, притязая на общение со Христом, тем не менее совершает грех.

Структуры *пентаколона*, свойственные книгам Нового Завета, также довольно часто встречаются и в книгах Ветхого (например, Иер. 2:27—28). Другие типы хиазма, встречающиеся по всей Библии, включают *гексаколон*, *гептаколон*, *октаколон* и *декаколон*⁶².

Переходя далее к рассмотрению некоторых хиастических структур в Евангелии от Иоанна, мы прежде приведем оценку значения хиазма для восприятия Священного Писания, данную отцом Иоанном Бреком.

«Если еврейские, а позднее и христианские авторы столь основательно опирались на хиастические структуры, то какую пользу они и их читатели могли извлечь из этого? Является ли этот метод чисто эстетическим или художественным, показывающим лишь мастерство или изобретательность автора? Или же он, как мы уже отметили, играет жизненно важную роль для передачи смысла Божественного откровения? И связанный с этим второй вопрос: насколько важно распознать хиазм именно там, где он действительно имеет место?

<...> Фактическое значение хиастических и подобных им риторических форм как для библейских авторов, так и для их читателей, несомненно велико. В древних письменах не было параграфов, пунктуации, деления на главы или пробелов. Это — поздняя традиция, например, подразделение на главы и стихи в Новом Завете было сделано лишь в тринадцатом и шестнадцатом веках соответственно⁶³. Древние же авторы были обязаны организовывать внутренний формат своих работ иным образом. Одним из таких способов является технология вложения или *включения*: обрамление литературного фрагмента в начале и в конце одинаковыми ключевыми терминами или темами. Концентрический параллелизм был особенно полезен для передачи внутреннего напряжения посредством повторения ключевых выражений или уравниванием связанных синтаксических элементов. В итоге хиазм служил для того, чтобы сфокусировать внимание читателя на самой сути авторского замысла. Через концентрическое чтение пассажа читатель вовлекался в круговое течение (мысли автора. — Д. Г.) подобно человеку, попавшему прямо в центр водоворота.

В равной степени важной была и мнемоническая польза параллелизма и хиазма. Древние люди учили наизусть. Слушая учителя, они повторяли его наставления в унисон (подобная практика до сих пор существует в школах по изучению Корана в исламских странах). Тогда не было тетрадей, ручек, бумаги или

иных средств для того, чтобы облегчить учащемуся бремя запоминания того, чему его учат. Параллелизм и особенно хиазм облегчали этот процесс с помощью повторения и концентрации на центральной теме. Если учащийся запоминал первую половину простого биколона или сложной хиастической структуры, то вспомнить остальное было довольно просто. К тому же тематический параллелизм способствовал *антифонной декламации*, являвшейся важным элементом в еврейском богослужении и раннехристианской литургической практике.

В конце концов мы не должны недооценивать *эстетическое* значение рассматриваемых форм. Как столь удачно выразил это Джон Уэлч: «Тогда более, чем сейчас, красота была синонимом формы»⁶⁴.

Для современного экзегета и, несомненно, для любого читателя Священного Писания не менее важно (чем для древних. — Д. Г.) распознать параллельные и хиастические структуры. Неспособность к этому при попытках объяснить мнимые несоответствия в композиции и стиле отдельных библейских писаний привела толкователей к развитию фантастических теорий. Результат, причем даже более серьезный, чем можно было ожидать, проявился в исправлении сделанных ранее ошибочных предположений. Один из наиболее очевидных (из-за широкого распространения) примеров в современных исследованиях Нового Завета — это так называемая «теория смещения» (*displacement theory*), касающаяся построения материала в четвертом Евангелии. Краткий пример, который мы рассмотрим далее, совершенно ясно иллюстрирует это.

Теорию смещения разработал Рудольф Бультман в своих комментариях на Евангелие от Иоанна, а многие его ученики подхватили и существенно доработали ее⁶⁵. Они решили, что ссылка Ин. 7:21—23 говорит об исцелении у Овчей купели в 5 главе. Этот и другие факторы, казалось бы, указывают на «смещение» в иоанновском тексте. К тому же было трудно объяснить, почему автор должен прерывать повествование главы 6 — «умножения хлебов» и его истолкования в беседе о Хлебе Жизни — вроде бы никак не связанным с этим рассказом о «хождении по водам».

Однако как только стала понятной хиастическая структура Евангелия, эта проблема разрешилась. Центром всего повествования как раз и является «хождение по водам», прообразующее Новый Исход. Таким образом, эта пасхальная тема восполняется находящимися рядом в тексте чудом и беседой откровенно

евхаристического характера. Эти пассажи располагаются с разных сторон центральной темы подобно боковым полотнам триптиха. Далее концентрическое движение продолжается назад и вперед, составляя параллели, к которым относятся исцеление в 5 главе со ссылкой на него в 7 главе.

<...> Главное же, однако, относится к тому, что литературная форма библейских пассажей далеко простирается именно в том направлении, где проливается свет на буквальный смысл текста. Понимание и истолкование этого смысла остается основной задачей экзегезы⁶⁶. Красота хиазма состоит в том, что его форма с такой прямоотой и прозрачностью выражает его смысл. Следовательно, вернейший путь к открытию и провозглашению этого смысла заключается в бескомпромиссном анализе той формы, которая передает этот смысл»⁶⁷.

Гипотеза Герхарда

Хотя мы и не ставим перед собой задачу полного анализа структуры и формы четвертого Евангелия, тем не менее, для рассмотрения композиции как богословского метода необходимо увидеть целостность Евангелия и место отдельных смысловых пассажей в общей картине. Поэтому в конце методической части нашего исследования приведем результаты некоторых современных работ, касающиеся построения Евангелия от Иоанна, поддержанные протоиереем Иоанном Бреком. В основном это касается докторской диссертации Джона Герхарда⁶⁸, где приводится доказательство того факта, что четвертое Евангелие в целом построено хиастически. Тесно сотрудничая с Герхардом, Питер Эллис⁶⁹ развил это положение и показал, что не только Евангелие в целом является хиастическим пентаколоном А:В:С:В':А', но и каждая его смысловая часть также представляет собой пентаколон. Другими словами, Евангелие состоит из пяти основных разделов, каждый из которых, в свою очередь, состоит из пяти подразделов, а внутри каждого подраздела индивидуальные смысловые части также имеют формат пентаколona. Согласно гипотезе Герхарда, Евангелие составлено следующим образом:

А: часть I (1:19—4:3);

В: часть II (4:4—6:15);

С: часть III (6:16—21);

В': часть IV (6:22—12:11);

А': часть V (12:12—21:25).

В дополнение к этому, Евангелие подразделяется на *секвенции*⁷⁰ (21 секвенция), не соответствующие нынешнему делению на главы:

- A: секв. 1 (1:19—1:51);
- B: секв. 2 (2:1—12);
- C: секв. 3 (2:13—25);
- D: секв. 4 (3:1—21);
- E: секв. 5 (3:22—4:3);
- F: секв. 6 (4:4—38);
- G: секв. 7 (4:39—45);
- H: секв. 8 (4:46—52);
- I: секв. 9 (5:1—47);
- J: секв. 10 (6:1—15);
- K: секв. 11 (6:16—21);
- J': секв. 12 (6:22—72);
- I': секв. 13 (7:1—8:58);
- H': секв. 14 (9:1—10:21);
- G': секв. 15 (10:22—39);
- F': секв. 16 (10:40—12:11);
- E': секв. 17 (12:12—50);
- D': секв. 18 (глл. 13—17);
- C': секв. 19 (глл. 18—19);
- B': секв. 20 (20:1—18);
- A': секв. 21 (20:19—21:25).

Как видим, концептуальным центром Евангелия здесь являются стихи 16—21 6-й главы — эпизод «хождение по водам», прообразующий Новый Исход, который исполняет и наполняет новым смыслом исход народа Израиля под водительством Моисея, подобно тому, как Нагорная проповедь открывает правду об исполнении Моисеева закона. Окружающие центр Евангелия секвенции «умножения хлебов» и беседы о Хлебе Жизни, как уже говорилось выше, подчеркивают евхаристический смысл этого фундаментального пасхального мотива Нового Исхода, а далее концентрическими кругами расходятся остальные секвенции Евангелия. Графическая интерпретация гипотезы Герхарда приводится нами в таблице (см. приложение 1, стр. 275).

Следует сказать, что в последние годы появились и другие попытки исследований композиции четвертого Евангелия, направленные на выявление хиазмов, формирующих композицию Евангелия⁷¹. Характеристики хиазма таковы, что для одного и того же

текста возможны различные хиастические структуры, отображающие различные грани композиции. Поэтому, конечно, нельзя сказать, что структура, предложенная Эллисом (Герхардом) является единственно верной, но для нашего исследования важно, что здесь отображены главные темы Евангелия в целом и виден общий замысел автора и его композиционное решение⁷². Подобное исследование хиастических структур раскрывает нам, что последний редактор Евангелия в действительности — его автор, который унаследовал традицию и, используя принципы концентрического параллелизма, оформил ее в богословский и литературный шедевр церковного канона.

Хиазмы в Евангелии от Иоанна

Вопрос интерпретации богословского замысла автора Четвертого Евангелия непосредственно связан с его композицией как для Евангелия в целом, так и для отдельных смысловых пассажей текста. Таким образом, толкование отдельных стихов или терминов должно опираться на осмысление их роли в композиции того пассажа, где они находятся, и, в свою очередь, на понимание роли данного пассажа в общей структуре Евангелия. Правильно распознав структуру отдельного пассажа, можно выявить смысловые, тематические или вербальные параллели, которые дадут возможность увидеть богословский смысл и верно истолковать какое-либо трудное для понимания место или термин. Кроме того, и сама композиционная структура может помочь в постижении богословского смысла. Если это, допустим, хиазм, то концентрические параллели, приближаясь или удаляясь от центра, прямым или обратным образом подчеркивают и раскрывают его содержание. Наконец, если обратить внимание на более крупную структуру, в которую входит данный хиазм, и которая также хиастична, то появляется дополнительное средство для понимания текста. И так далее, пока мы не выйдем на уровень пентаколона, который образует Евангелие в целом. Можно двигаться и в обратном порядке от целого к его частям. Например, в приведенной выше таблице мы видим концентрическую устремленность к центру С пентаколона A:B:C:B':A', то есть, например, элемент Aa параллелен элементу A'a', Ac — A'c, Bb' — B'b и т.д., что соответствует сходящемуся параллелизму секвенций. В каждой из секвенций можно также выделить хиазмы и увидеть их внутренние и внешние параллели.

Таким образом, композиция Евангелия как бы соткана из параллельных пассажей, расположенных в определенной общей закономерности, и представляет собой единое цельное полотно богословского замысла апостола Иоанна, восходящего к Новой Пасхе и Новому Исходу из рабства греху в Царство Божие. Учитывая личную близость автору Евангелия как иудаистической, так и раннехристианской традиций, можно действительно согласиться с этим богословским концентром всего текста, как наилучшим образом возводящим обе близкие ему традиции к единому началу — Христу.

Выявление структуры составных элементов Евангелия представляет собой немаловажную задачу для интерпретатора. Согласно гипотезе Герхарда, кроме того, что общая структура Евангелия является хиастическим пентаколоном, аналогичной является также и структура большинства законченных смысловых фрагментов. Опираясь на это предположение, рассмотрим, начиная с Пролога, некоторые евангельские фрагменты в их внутреннем и внешнем структурном единстве.

Высказанный Буамаром в начале 50-х годов тезис о том, что хиастическим центром Пролога является Ин. 1:12—13⁷³, поначалу не стал определяющим среди тех ученых, которые признавали хиастичность Пролога. Была предложена, например, следующая структура⁷⁴:

A (1-2): Слово и Бог.

B (3): Все Им сотворено.

C (4f): Свет всех людей.

C' (6-9): Свидетель Света.

B' (10-13): Тварь отвергает Творца.

A' (14-18): Воплощенное Слово являет Бога.

Однако наиболее сбалансированно темы Пролога можно разместить все же именно с центром в Ин. 1:12—13. И позднее благодаря анализу Герхарда, демонстрирующему, что пентаколон A:B:C:B':A' — самая подходящая структура не только для Пролога, но и для остальной части Евангелия, появилась следующая структура:

A (1-8): Предвечным Словом все начало быть.

B (9-11): Свет истинный был не принят своими.

C (12f): Верующим во имя Его дал власть быть чадами Божиими.

B' (14): Слово стало плотью и было принято теми, кто видел славу Его.

A' (15-18): Благодать и истина произошли через Иисуса Христа⁷⁵.

Конечно, нельзя сказать, какая из предложенных хиастических структур более правильная. Мы уже говорили о той особенности хиазма, когда для одного текста возможны различные структуры, отображающие различные грани композиции. Модель Герхарда—Эллиса, например, отображает основные темы Пролога в целом, и если мы продолжим поиск параллелей далее, то можем получить следующую структуру (впервые предложенную Буамаром)⁷⁶:

- A (1-2): Слово и Бог.
- B (3): Слово и Его роль в творении.
- C (4-5): Он дал людям жизнь и свет.
- D (6-8): Свидетельство Иоанна Крестителя.
- E (9-11): Слово приходит в мир.
- F (12-13): Верующим дано
быть чадами Божиими.
- E' (14): Слово стало плотью.
- D' (15): Свидетельство Иоанна Крестителя.
- C' (16): Он дал людям 'благодать на благодать'.
- B' (17): Его роль в 'новом творении'.
- A' (18): Сын в Отце.

Дальнейший хиастический анализ Пролога приведен в книге Брека⁷⁷, но нас будут интересовать те пассажи, где приводится термин *ἀλήθεια*, то есть Ин. 1:14 и Ин. 1:17. В Ин. 1:14 хиастический пентаколон имеет скорее смысловой, чем вербальный характер:

- A: И Слово стало плотью
- B: и обитало среди нас,
- C: и мы увидели славу Его,
- B': славу, как Единородного от Отца,
- A': полного благодати и истины⁷⁸.

Слово становится плотью для того, чтобы явить «благодать и истину» Отца (A:A'), Его обитание среди нас (*ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*) означает Богоявление, а использованный глагол *ἐσκήνωσεν* вызывает ассоциации с теофаниями ВЗ⁷⁹, которые предвозвещали славу Сына как Единородного от Отца (B:B')⁸⁰. Центр хиазма (C) — восприятие Его славы, что контрастирует с Ин. 1:11, где говорится о тех, кто Его не принял⁸¹. Отметим параллель Ин. 1:14 с Ин. 1:9—11, хиастическим центром которого является мысль о Свете, через Который мир «начал быть», и мир не познал этот Свет, просвещающий всякого приходящего в мир человека.

Познание утверждается затем в Ин. 1:14, причем не как будущее событие, а как уже совершившееся — созерцание апостолами⁶² Славы Отца, раскрывающейся в Воплотившемся Сыне. Здесь мы видим столь характерный для Иоанна антитетический параллелизм.

Ин. 1:17 можно представить как следующий хиазм:

А: Ибо закон дан чрез Моисея;
В: благодать же и истина
А': произошли чрез Иисуса Христа.

В центре (В) пассажа, где у терминов имеются артикли (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια), как мы уже отмечали, стоит вероятное указание на домостроительство Духа, к которому приводит воплощение Логоса. Антитетическая параллель А:А' раскрывает смысл этого домостроительства как перехода от ветхозаветного закона к благодатной истине. Для нас это может указывать на тему Нового Исхода, связанную с эпизодом хождения по водам (Ин. 6:16—22), который, согласно гипотезе Герхарда, расположен в хиастическом центре всего четвертого Евангелия. Однако, сопоставляя Ин. 1:17 с параллельным пассажем Ин. 1:3, можно увидеть, что всё, в том числе и закон, преподанный через Моисея, начало быть не без Слова, а противоположение закона и благодати находит свое разрешение в Боговоплощении.

В дополнение к тому, что Пролог представляет собой хиастический пентаколон, Герхард также показывает, что Пролог является своего рода оглавлением для двадцати одной секвенции содержания Евангелия, которые мы привели выше⁶³. Однако неясно, составлялся ли Пролог как оглавление для всей работы изначально, до написания основного текста, или он представляет собой субстрат иоанновского богословия, составленный на основе уже имеющегося Евангелия. Ответить на этот вопрос удовлетворительно не представляется возможным, можно лишь сказать, что, по видимому, Пролог, являясь независимым раннехристианским гимном, был добавлен к Евангелию с некоторыми изменениями как вступление, используемое в качестве вторичной части композиции. Как бы то ни было, Пролог является оригинальной и всеобъемлющей частью иоанновского богословия и провозвестия⁶⁴.

Крещение Господне описано в пассаже Ин. 1:29—34, где впервые в Евангелии от Иоанна появляется прямое свидетельство о Духе — Ин. 1:32—33. Попробуем выделить хиастическую структуру Ин. 1:32—34 (не вербально, а скорее тематически), содержащего это свидетельство.

А: На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: *вот Агнец Божий*, Который берет [на Себя] грех мира. Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю.

В: И свидетельствовал Иоанн, говоря: *я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем*.

С: **Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне:**

В': *на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем*, Тот есть крестящий Духом Святым.

А': И я видел и засвидетельствовал, что *Сей есть Сын Божий*.

Центр (С) хиазма говорит нам об Источнике знания и свидетельства Иоанна Предтечи, что подтверждает пророческий характер его служения. Параллель (В:В') раскрывает содержание пророчества, данного Предтече Тем, Который послал его. Мы видим, что Иоанн Креститель не знал Христа⁸⁵ до того, как Бог, пославший его крестить, Сам не открыл ему, что Тот, на Кого сойдет Святой Дух, и будет крестить Духом. Параллель (А:А') — это собственно содержание свидетельства о Сыне. Если говорить о типе параллелизма, то здесь мы имеем дело с синтетическим параллелизмом, когда строки дополняют и раскрывают друг друга.

В общем хиастическом плане Евангелия параллелью ко всему эпизоду крещения Господня служит явление Господа ученикам при море Тивериадском, а параллелью к свидетельству Иоанна Предтечи можно считать указание Иоанном Петру на Господа (Ин. 21:7). Вспомним, что любимый ученик сделал это, когда другие ученики не узнали Иисуса, и Он сотворил чудо, напомнившее им то, что уже было (ср.: Лк. 5:1—11). Это вновь говорит нам о внутреннем единстве евангельской композиции.

Беседа с Никодимом в композиции Евангелия имеет своей параллелью Прощальную беседу и Первосвященническую молитву Господа. Действительно, если, по мысли епископа Кассиана, «Беседа Господа с Никодимом ставит тему всего догматического учения Евангелия от Иоанна»⁸⁶, то в Прощальной беседе и Первосвященнической молитве (Ин. 13—17) эта тема полностью раскрывается. Понятие *Царства Божия*, дважды упоминаемое здесь в контексте рождения свыше (Ин. 3:3 и Ин. 3:5), нигде более в четвертом Евангелии не встречается, хотя остаются его синонимы, такие как *спасение*, *жизнь вечная* или просто *жизнь*.

Хиастический план пассажа, включающего стихи Ин. 3:3 и Ин. 3:5, можно представить следующим образом.

- А: Он пришел к Иисусу ночью и сказал Ему: Равви! *мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога*, ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог.
- В: Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, *если то не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия*.
- С: Никодим говорит Ему: **как может человек родиться**, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?
- В': Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, *если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие*.
- А': Рожденное от плоти есть плоть, а *рожденное от Духа есть дух*.

Центр хиазма (С), отражающий человеческое недоумение Никодима по поводу второго рождения, является точкой опоры, антитетически задающей главную мысль отрывка о рождении свыше. В параллели (А:А') Никодим утверждает, что никто не может творить таких чудес, какие творит Иисус, «если не будет с ним Бог», и это утверждение содержит риторический вопрос о Его происхождении, где уже подразумевается ответ, подтверждение которого и ждет Никодим от Христа. Однако в ответ звучит как бы не относящееся к вопросу Никодима утверждение Господа — вербальная параллель (В:В'), где дважды говорится о том рождении, без которого нельзя увидеть Царство Божие или войти в Него. Увидеть связь ответа Господа с вопросом Никодима помогает нам обращение вновь к параллели (А:А'). Используя понятие подобия, знакомое Никодиму, Господь объясняет, что поскольку подобное рождает подобное, то и узнать Сына Божия может родившийся не только от плоти, но и свыше — от воды и Духа. Двукратное утверждение Господа о необходимости рождения свыше не оставляет никаких сомнений в исключительной важности этой мысли.

Обращение самарян, недоумение учеников и упрек галилеянам в том, что они не уверуют без знамения или чуда — это звенья одной цепи, замыкающейся на речи Господа о поклонении Отцу и самооткровении самарянке. Приведем хиазм Ин. 4:22—26, содержащий этот пассаж.

- А: Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо *спасение от Иудеев*.
- В: Но настанет время и настало уже, когда *истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине*, ибо таких поклонников Отец ищет Себе.

С: Бог есть дух,

В': и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине.

А': Женщина говорит Ему: знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все. Иисус говорит ей: *это Я, Который говорю с тобою.*

Центр хиазма — утверждение $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \circ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, где при подлежащем $\circ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, имеющем артикль, стоит $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, без артикля, которое является сказуемым и не может означать Ипостась Святого Духа. Как тогда следует понимать выражение «Бог есть дух» и каким образом оно связано с поклонением *в духе и истине*?

Епископ Кассиан допускает возможность толкования выражения «Бог есть дух» в апофатическом смысле бестелесности, нематериальности бытия Божия⁸⁷. Однако далее он совершенно справедливо замечает, что это никак не применимо к утверждению о поклонении *в духе и истине*, поскольку здесь речь идет о дарах Духа. Поэтому выражение «Бог есть дух» он понимает в смысле утверждения «Бога как высшей реальности и полноты бытия <...> как источника и начала всего сущего»⁸⁸. Действительно, вспоминая, во-первых, представления о Духе в Пятикнижии, где Дух — это Бог в действовании, а во-вторых, пророков слепого периода, у которых *ruach* — сила, открывающая реальное присутствие Ягве среди народа⁸⁹, можно понимать иоанновское выражение «Бог есть дух» в смысле высшего Бытия, *устремленного* к тому, чтобы быть познаваемым в своих действиях, чтобы обрести поклонников *в духе и истине*. Последнее выражение, дважды буквально повторенное автором Евангелия, раскрывает для нас смысл рассматриваемого хиазма и его терминологическое единство, если вспомнить из традиции исторических книг Ветхого Завета о единстве *ruach* божественного и *ruach* человеческого, а также о *ruach* пророков допленного периода как самостоятельном и способном к поискам Творца атрибуте личности человека, через который осуществляется его связь с Богом⁹⁰.

В беседе о Хлебе Жизни мы встречаемся с двумя эпизодами, явно или неявно содержащими пневматологические пассажи. Первый из них — Ин. 6:32—38, пример хиастической структуры которого мы приводим ниже.

А: Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру.

В: На это сказали Ему: Господи! *подавай нам всегда такой хлеб.*

С: Иисус же сказал им: **Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда.**

В': Но Я сказал вам, что *вы и видели Меня, и не веруете.*

А': *Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет, и приходящего ко Мне не изгоню вон, ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца.*

Здесь речь идет об истинных пище и питии, которые дает Отец приходящим ко Христу и верующим в Него. О многом говорится в параллели (А:А'), и важно отметить, что Отец дает нам Хлеб Жизни — Христа, а Ему дает тех, кто верует в Него, и которые непременно к Нему придут, чтобы вкусить этот Хлеб. Видевшие же и неверившие Христу говорят о другом хлебе, хлебе чудесного происхождения, который подобно манне будет служит для насыщения плоти (параллель В:В'). Мысль о том, что «приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда», помещенная в центре хиазма С, в общем плане может соотноситься с тем, что «приближалась Пасха, праздник Иудейский», когда множество народа стекалось в Иерусалим, чтобы поклониться Богу. Евангельский конфликт состоит в том, что пришедшие поклониться Богу отвергают Посланного Им и не принимают подаваемые Им дары Святого Духа. Здесь также можно видеть параллель с хиазмом Ин. 4:13—14, где говорится о воде, в иоанновской терминологии указывающей на дары Духа.

Можно продолжить рассмотрение примеров различных хиазмов в четвертом Евангелии, однако важно помнить, что процесс выявления параллелей и хиастических структур в живом евангельском полотне не означает фиксации какой-либо жестко заданной схемы, которая раз и навсегда обозначит композицию боговдохновенного текста Священного Писания. Этот процесс является скорее динамическим, чем статическим, и полезен лишь для того, чтобы вновь и вновь, внимательно вчитываясь и осмысливая строки Библии, экзистенциально переживать близость к нам Того, Кто вдохновлял и библейских авторов, с одной стороны принадлежавших своей эпохе и культуре, а, с другой, призванных создать произведения непреходящей духовной ценности.

В заключение нашей статьи приведем результаты хиастического анализа первых семи глав Евангелия от Иоанна, работа над которым продолжается.

Хиастический план I—VII глав Евангелия от Иоанна⁹¹

*Ин. 1:19-28*⁹²

- А: И вот свидетельство Иоанна, когда Иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: кто ты? Он объявил, и не отрекся, и объявил, что *я не Христос*.
В: И спросили его: что же? ты Илия? Он сказал: нет. Пророк? Он отвечал: нет. Сказали ему: *кто же ты? чтобы нам дать ответ пославшим нас*: что ты скажешь о себе самом?
С: Он сказал: *я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу, как сказал пророк Исаия*.
В': А *посланные были из фарисеев; И они спросили его: что же ты крестишь*, если ты ни Христос, ни Илия, ни пророк?
А': Иоанн сказал им в ответ: *я крещу в воде; но стоит среди вас [Некто], Которого Вы не знаете*. Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня. Я недостойн развязать ремень у обуви Его. Это происходило в Вифаваре при Иордане, где крестил Иоанн.

Ин. 1:29-34

- А: На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: *вот Агнец Божий*, Который берет [на Себя] грех мира. Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилью.
В: И свидетельствовал Иоанн, говоря: *я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем*.
С: *Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне:*
В': *на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем*, Тот есть крестящий Духом Святым.
А': И я видел и засвидетельствовал, что *Сей есть Сын Божий*.

Ин. 1:35-42

- А: На другой день опять стоял Иоанн и двое из учеников его. И, увидев идущего Иисуса, сказал: *вот Агнец Божий*.
В: Услышав от него сии слова, *оба ученика пошли за Иисусом*.
С: Иисус же, обратившись и увидев их идущих, говорит им: что вам надобно? Они сказали Ему: Равви, — что значит: учитель, — где живешь? **Говорит им: пойдите и увидите**.
В': *Они пошли и увидели*, где Он живет; и пробыли у Него день тот. Было около десятого часа.
А': Один из двух, слышавших от Иоанна [об Иисусе] и последовавших за Ним, был Андрей, брат Симона Петра. Он первый находит брата своего Симона и говорит ему: *мы нашли Мессию, что значит: Христос*; и привел его к Иисусу. Иисус же, взглянув на него, сказал: ты — Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: камень (Петр).

Ин. 1:43-51

- А: На другой день [Иисус] восхотел идти в Галилею, и находит Филиппа и говорит ему: *иди за Мною*. Филипп же был из Вифсаиды, из одного] города с Андреем и Петром. Филипп находит Нафанаила и

говорит ему: *мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета.*

В: Но Нафанаил сказал ему: *из Назарета может ли быть что доброе?*

С: Филипп говорит ему: *пойди и посмотри.*

В': Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: *вот подлинно Израильтjянин, в котором нет лукавства.*

А': Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: *прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя. Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев.* Иисус сказал ему в ответ: *ты веришь, потому что Я тебе сказал: Я видел тебя под смоковницею; увидишь больше сего. И говорит ему: истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому.*

Ин. 2:1-12

А: *На третий день был брак в Кане Галилейской, и Матерь Иисуса была там. Был также зван Иисус и ученики Его на брак.*

В: И как не доставало вина, то Матерь Иисуса говорит Ему: *вина нет у них. Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой.*

С: Матерь Его сказала служителям: *что скажет Он вам, то сделайте.*

Д: Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших [по обычаю] **очищения Иудейского**, вмещавших по две или по три меры.

С': Иисус говорит им: *наполните сосуды водою. И наполнили их до верха. И говорит им: теперь почерпните и несите к распорядителю пира. И понесли.*

В': Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином, — а он не знал, откуда [это вино], знали только служители, почерпавшие воду, — тогда распорядитель зовет жениха и говорит ему: *всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе.*

А': Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и *явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его.* После сего пришел Он в Капернаум, *Сам и Матерь Его, и братья его, и ученики Его;* и там пробыли немного дней.

Ин. 2:13-17

А: Приближалась Пасха Иудейская, и *Иисус пришел в Иерусалим*

В: и нашел, что *в храме продавали волов, овец и голубей, и сидели меновщики денег.*

С: И, сделав бич из веревок, **выгнал из храма всех**, [также] и овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул.

В': И сказал продающим голубей: *возьмите это отсюда и дома Отца Моего не делайте домом торговли.*

А': При сем ученики Его вспомнили, что написано: *ревность по доме Твоем съедает Меня.*

Ин. 2:18-25

А: На это Иудеи сказали: *каким знамением докажешь Ты нам, что [имеешь] [власть] так поступать?*

В: Иисус сказал им в ответ: *разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его*. На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его?

С: А Он говорил о **храме тела Своего**.

В': Когда же воскрес Он из мертвых, то *ученики Его вспомнили, что Он говорил это*, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус. И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, то многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его.

А': Но Сам Иисус *не верял Себя им*, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, *ибо Сам знал, что в человеке*.

Ин. 3:1-7

А: Между фарисеями был некто, именем Никодим, *[один] из начальников Иудейских*. Он пришел к Иисусу ночью и *сказал Ему: Равви! мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога*; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог.

В: Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если *кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия*.

С: Никодим говорит Ему: **как может человек родиться**, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?

В': Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если *кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие*.

А': Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что *Я сказал тебе: должно вам родиться свыше*.

Ин. 3:8-13

А: Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа.

В: Никодим сказал Ему в ответ: *как это может быть?*

С: Иисус отвечал и сказал ему: **ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь?** Истинно, истинно говорю тебе: мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете.

В': Если Я сказал вам о земном, и *вы не верите*, — как поверите, если буду говорить вам о небесном?

А': *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах*.

Ин. 3:14-17

А: И как Моисей вознес змию в пустыне, так *должно вознесену быть Сыну Человеческому*.

В: *дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную*.

С: **Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного**,

В': *дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную*.

А': Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но *чтобы мир спасен был чрез Него*.

Ин. 3:18-21

А: Верующий в Него не судится,

В: а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия.

С: Суд же состоит в том, что свет пришел в мир;

В': но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы,

А': а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны.

Ин. 3:22-26

А: После сего пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил.

В: А Иоанн также крестил в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды; и приходили [туда] и крестились, ибо Иоанн еще не был заключен в темницу.

С: Тогда у Иоанновых учеников произошел спор с Иудеями об очищении.

В': И пришли к Иоанну и сказали ему: равви! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал,

А': вот Он крестит, и все идут к Нему.

Ин. 3:27-30

А: Иоанн сказал в ответ: не может человек ничего принимать [на] [себя], если не будет дано ему с неба.

В: Вы сами мне свидетели в том, что я сказал: не я Христос, но я послан пред Ним.

С: Имеющий невесту есть жених,

В': а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха.

А': Сия-то радость моя исполнилась. Ему должно расти, а мне умяляться.

Ин. 3:31-32

А: Приходящий свыше и есть выше всех;

В: а сущий от земли земной и есть и говорит, как сущий от земли;

В': Приходящий с небес есть выше всех, и что Он видел и слышал, о том и свидетельствует;

А': и никто не принимает свидетельства Его.

Ин. 3:33-36

А: Принявший Его свидетельство сим запечатлел, что Бог истинен,

В: ибо Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии;

С: ибо не мерою дает Бог Духа.

В': Отец любит Сына и все дал в руку Его.

А': Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем.

Ин. 4:1-9

А: Когда же узнал Иисус о [дошедшем до] фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — хотя Сам

Иисус не крестил, а ученики Его, — то оставил Иудею и пошел опять в Галилею. Надлежало же Ему проходить через Самарию.

В: Итак *приходит Он в город Самарийский*, называемый Сихарь, близ участка земли, данного Иаковом сыну своему Иосифу.

С: **Там был колодезь Иаковлев.** Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя. Было около шестого часа.

В': *Приходит женщина из Самарии* почерпнуть воды. Иисус говорит ей: дай Мне пить.

А': Ибо *ученики Его отлучились* в город купить пищи. Женщина Самарянская говорит Ему: как ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки? ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются.

Ин. 4:10-15

А: Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую.

В: *Женщина говорит Ему:* господин! тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая?

С: **Неужели ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодезь** и сам из него пил, и дети его, и скот его?

В': Иисус сказал ей в ответ: всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но *вода, которую Я дам ему*, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную.

А': *Женщина говорит Ему:* господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать.

Ин. 4:16-21

А: Иисус говорит ей: пойди, позови мужа твоего и приди сюда. *Женщина сказала в ответ:* у меня нет мужа. Иисус говорит ей: правду ты сказала, что у тебя нет мужа,

В: ибо у тебя было пять мужей, и *тот, которого ныне имеешь, не муж тебе;* это справедливо ты сказала.

С: Женщина говорит Ему: **Господи! вижу, что Ты пророк.**

В': Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы говорите, что *место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме.*

А': Иисус говорит ей: *поверь Мне*, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу.

Ин. 4:22-26

А: Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо *спасение от Иудеев.*

В: Но настанет время и настало уже, когда *истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине*, ибо таких поклонников Отец ищет Себе.

С: **Бог есть дух,**

В': и *поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине.*

А': Женщина говорит Ему: знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все. Иисус говорит ей: *это Я, Который говорю с тобою.*

Ин. 4:27-31

- А: В это время *пришли ученики Его, и удивились, что Он разговаривал с женщиною;*
В: *однакож ни один не сказал: чего Ты требуешь? или: о чем говоришь с нею? Тогда женщина оставила водонос свой и пошла в город, и говорит людям:*
С: *пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне все, что я сделала: не Он ли Христос?*
В': *Они вышли из города и пошли к Нему.*
А': *Между тем ученики просили Его, говоря: Равви! ешь.*

Ин. 4:32-38

- А: Но Он сказал им: *у Меня есть пища, которой вы не знаете. Посему ученики говорили между собою: разве кто принес Ему есть?*
В: Иисус говорит им: *Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его.*
С: Не говорите ли вы, что еще четыре месяца, и наступит жатва? А Я **говорю вам: возведите очи ваши и посмотрите на нивы**, как они побелели и поспели к жатве.
В': Жнуший получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут, ибо в этом случае справедливо изречение: *один сеет, а другой жнет.*
А': *Я послал вас жать то, над чем вы не трудились:* другие трудились, а вы вошли в труд их.

Ин. 4:39-42

- А: И *многие Самаряне из города того уверовали в Него по слову женщины,*
В: *свидетельствовавшей, что Он сказал ей все, что она сделала.*
С: И потому, *когда пришли к Нему Самаряне, то просили Его побыть у них;*
В': и *Он пробыл там два дня.* И еще большее число уверовали по Его слову.
А': А женщине той говорили: *уже не по твоим речам веруем, ибо сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос.*

Ин. 4:43-45

- А: По прошествии же двух дней *Он вышел оттуда и пошел в Галилею,*
В: *ибо Сам Иисус свидетельствовал,*
С: *что пророк не имеет чести в своем отечестве.*
В': *Когда пришел Он в Галилею,*
А': *то Галилеяне приняли Его, видев все, что Он сделал в Иерусалиме в праздник, — ибо и они ходили на праздник.*

Ин. 4:46-51

- А: Итак Иисус опять пришел в Кану Галилейскую, где претворил воду в вино. В Капернауме был некоторый царедворец, у которого *сын был болен.*
В: Он, услышав, что Иисус пришел из Иудеи в Галилею, *пришел к Нему и просил Его придти и исцелить сына его, который был при смерти.*

С: Иисус сказал ему: **вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес.**

В': Царедворец говорит Ему: Господи! приди, пока не умер сын мой.

Иисус говорит ему: пойдя, сын твой здоров. *Он поверил слову, которое сказал ему Иисус, и пошел.*

А': На дороге встретили его слуги его и сказали: *сын твой здоров.*

Ин. 4:52-54

А: Он спросил у них: в котором часу стало ему легче?

В: *Ему сказали:* вчера в седьмом часу горячка оставила его.

С: Из этого **отец узнал,**

В': что это был *тот час, в который Иисус сказал ему:* сын твой здоров,

А': и *уверовал сам и весь дом его.* Это второе чудо сотворил Иисус, возвратившись из Иудеи в Галилею.

Ин. 5:1-4

А: После сего был праздник Иудейский, и пришел Иисус в Иерусалим.

Есть же в Иерусалиме у Овечьих [ворот] купальня, называемая по-еврейски *Вифезда*, при которой было пять крытых ходов.

В: В них лежало *великое множество больных, слепых, хромым, иссохших,*

С: *ожидающих движения воды, ибо Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду,*

В': и *кто первый входил [в нее] по возмущении воды,*

А': тот *выздоровливал,* какою бы ни был одержим болезнью.

Ин. 5:5-9

А: Тут был человек, находившийся в болезни тридцать восемь лет.

В: Иисус, увидев его лежащего и узнав, что он лежит уже долгое время, говорит ему: *хочешь ли быть здоров?*

С: Больной отвечал Ему: так, Господи; но **не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода; когда же я прихожу, другой уже сходит прежде меня.**

В': Иисус говорит ему: *встань, возьми постель твою и ходи.*

А': И он *тотчас выздоровел,* и взял постель свою и пошел. Было же это в день субботний.

Ин. 5:10-14

А: Посему Иудеи говорили исцеленному: сегодня суббота; не должно тебе брать постели.

В: Он отвечал им: *Кто меня исцелил, Тот мне сказал:* возьми постель твою и ходи.

С: Его спросили: **кто Тот Человек, Который сказал тебе: возьми постель твою и ходи?**

В': *Исцеленный же не знал, кто Он, ибо Иисус скрылся в народе, бывшем на том месте.*

А': Потом Иисус встретил его в храме и сказал ему: *вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже.*

Ин. 5:15-23

А: Человек сей пошел и объявил Иудеям, что исцеливший его есть Иисус. И стали Иудеи гнать Иисуса и искали убить Его за то, что Он делал такие [дела] в субботу.

В: Иисус же говорил им: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю.*

С: И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и **Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу.**

В': На это Иисус сказал: истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, *что творит Он, то и Сын творит также.* Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь. Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет.

А': Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца. *Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его.*

Ин. 5:24-30

А: Истинно, истинно говорю вам: *слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня* имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь.

В: Истинно, истинно говорю вам: *наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия* и, услышав, оживут.

С: Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что **Он есть Сын Человеческий.**

В': Не дивитесь сему; ибо *наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия*, и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения.

А': Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо *не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца.*

Ин. 5:31-35

А: Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно. *Есть другой, свидетельствующий о Мне;*

В: и *Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне.*

С: **Вы посылали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине.**

В': Впрочем *Я не от человека принимаю свидетельство*, но говорю это для того, чтобы вы спаслись.

А': *Он был светильник, горящий и светящий; а вы хотели малое время порадоваться при свете его.*

Ин. 5:36-38

А: *Я же имею свидетельство больше Иоаннова.*

В: ибо дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, *свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня.*

С: И пославший Меня **Отец Сам засвидетельствовал о Мне.**

В': *А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели; и не имеете слова Его пребывающего в вас.*

А': потому что *вы не веруете Тому, Которого Он послал.*

Ин. 5:39-47

- А: *Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне.*
В: Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь. Не принимаю славы от человеков, но знаю вас: *вы не имеете в себе любви к Богу.*
С: **Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете.**
В': Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?
А': Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?

Ин. 6:1-9

- А: После сего пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского, [в] [окрестности] Тивериады. *За Ним последовало множество народа, потому что видели чудеса, которые Он творил над больными.*
В: Иисус взошел на гору и там сидел с учениками Своими.
С: **Приближалась же Пасха, праздник Иудейский.**
В': Иисус, возведя очи и увидев, что множество народа идет к Нему, говорит Филиппу: где нам купить хлебов, чтобы их накормить? Говорил же это, испытывая его; ибо *Сам знал, что хотел сделать.*
А': Филипп отвечал Ему: им на двести динариев не довольно будет хлеба, чтобы каждому из них досталось хотя понемногу. Один из учеников Его, Андрей, брат Симона Петра, говорит Ему: здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки; но *что это для такого множества?*

Ин. 6:10-13

- А: Иисус сказал: велите им возлечь. Было же на том месте много травы. Итак *возлегло людей числом около пяти тысяч.*
В: Иисус, взяв хлебы и *воздав благодарение, роздал ученикам, а ученики возлежавшим,* также и рыбы, сколько кто хотел.
С: **И когда насытились,**
В': *то сказал ученикам Своим: соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало.*
А': *И собрали, и наполнили двенадцать коробов кусками от пяти ячменных хлебов, оставшимися у тех, которые ели.*

Ин. 6:14-15

- А: Тогда люди, *видевшие чудо, сотворенное Иисусом,* сказали:
В: **это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир.**
А': Иисус же, узнав, что *хотят придти, нечаянно взять его и сделать царем,* опять удалился на гору один.

Ин. 6:16-21

- А: Когда же настал вечер, то ученики Его сошли к морю и, *войдя в лодку, отправились на ту сторону моря, в Капернаум.*

В: Становилось темно, а *Иисус не приходил к ним*. Дул сильный ветер, и море волновалось.

С: Проплыв около двадцати пяти или тридцати стадий, они **увидели Иисуса, идущего по морю** и приближающегося к лодке, и испугались.

В': Но *Он сказал им: это Я; не бойтесь*.

А': Они хотели принять Его в лодку; и тотчас лодка пристала к берегу, куда плыли.

Ин. 6:22-25

А: На другой день народ, стоявший по ту сторону моря, видел, что там, кроме одной лодки, в которую вошли ученики Его, иной не было.

В: и что *Иисус не входил в лодку с учениками Своими, а отплыли одни ученики Его*.

С: Между тем пришли из Тивериады другие лодки близко к тому месту, где ели хлеб по благословению Господнем.

В': Итак, когда народ увидел, что тут нет *Иисуса, ни учеников Его*,

А': то вошли в лодки и *приплыли в Капернаум, ища Иисуса*. И, найдя Его на той стороне моря, сказали Ему: Равви! когда Ты сюда пришел?

Ин. 6:26-31

А: Иисус сказал им в ответ: истинно, истинно говорю вам: вы ищите Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что *ели хлеб и насытились*.

В: *Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать [Свою] Отец, Бог*.

С: Итак сказали Ему: **что нам делать, чтобы творить дела Божии?**

В': Иисус сказал им в ответ: *вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал*.

А': На это сказали Ему: какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты делаешь? Отцы наши ели манну в пустыне, как *написано: хлеб с неба дал им есть*.

Ин. 6:32-38

А: Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а *Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес*. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру.

В: На это сказали Ему: Господи! *подавай нам всегда такой хлеб*.

С: Иисус же сказал им: **Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда**.

В': Но Я сказал вам, что *вы и видели Меня, и не веруете*.

А': *Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет*, и приходящего ко Мне не изгоню вон, ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца.

Ин. 6:39-40

А: *Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день*.

А': Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день.

Ин. 6:41-43

А: Возроптали на Него Иудеи за то, что Он сказал:

В: Я есмь хлеб, сшедший с небес.

С: И говорили: не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем?

В': Как же говорит Он: я сшел с небес?

А': Иисус сказал им в ответ: не ропщите между собою.

Ин. 6:44-45

А: Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день.

В: У пророков написано: и будут все научены Богом.

А': Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне.

Ин. 6:46

А: Это не то, чтобы кто видел Отца,

В: кроме Того, Кто есть от Бога;

А': Он видел Отца.

Ин. 6:47-51

А: Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную.

В: Я есмь хлеб жизни.

С: Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет.

В': Я хлеб живой, сшедший с небес;

А': ядущий хлеб сей будет жить вовек;

Ин. 6:51b

А: хлеб же,

В: который Я дам,

В': есть Плоть Моя,

А': которую Я отдам за жизнь мира.

Ин. 6:52-58

А: Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою?

В: Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни.

С: Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день.

Д: Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье.

С': Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем.

В': Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, [так] и ядущий Меня жить будет Мною.

А': Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек.

Ин. 6:59-66

А: Сие говорил Он в синагоге, уча в Капернауме. Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать?

В: Но Иисус, зная Сам в Себе, что ученики Его ропщут на то, сказал им: *это ли соблазняет вас?* Что ж, если увидите Сына Человеческого восходящего [туда], где был прежде?

С: **Дух животворит; плоть не пользует нимало.** Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь.

В': Но *есть из вас некоторые неверующие.* Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его. И сказал: для того-то и говорил Я вам, что никто не может придти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего.

А': С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним.

Ин. 6:67-71

А: Тогда Иисус сказал двенадцати: *не хотите ли и вы отойти?*

В: Симон Петр отвечал Ему: Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали,

С: что Ты Христос, Сын Бога живаго.

В': Иисус отвечал им: двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол.

А': Это говорил Он об Иуде Симонове Искарите, ибо сей хотел предать Его, будучи один из двенадцати.

Ин. 7:1-3

А: После сего Иисус ходил по Галилее.

В: ибо по Иудее не хотел ходить, потому что Иудеи искали убить Его.

С: **Приближался праздник Иудейский** — поставление кущей.

В': Тогда братья Его сказали Ему: *выйди отсюда и пойдь в Иудею,*

А': *чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь.*

Ин. 7:4-10

А: Ибо никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным.

Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру. Ибо и братья Его не веровали в Него.

В: На это Иисус сказал им: *Мое время еще не настало*, а для вас всегда время. Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы.

С: **Вы пойдите на праздник сей; а Я еще не пойду на сей праздник.**

В': потому что *Мое время еще не исполнилось.* Сие сказав им, остался в Галилее.

А': Но когда пришли братья Его, тогда и Он пришел на праздник не явно, а как бы тайно.

Ин. 7:11-18

А: Иудеи же искали Его на празднике и говорили: где Он? И много толков было о Нем в народе: одни говорили, что Он добр; а другие говорили: нет, но обольщает народ. Впрочем никто не говорил о Нем явно, боясь Иудеев.

В: Но в половине уже праздника вошел Иисус в храм и учил.

С: И дивились Иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись?

В': Иисус, отвечая им, сказал: *Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня*; кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю.

А': Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен, и нет неправды в Нем.

Ин. 7:19-24

А: Не дал ли вам Моисей закона? и никто из вас не поступает по закону. За что ищите убить Меня? Народ сказал в ответ: не бес ли в Тебе? кто ищет убить Тебя?

В: Иисус, продолжая речь, сказал им: одно дело сделал Я, и все вы дивитесь.

С: Моисей дал вам обрезание — хотя оно не от Моисея, но от отцов, — и в субботу вы обрезываете человека.

В': Если в субботу принимает человек обрезание, чтобы не был нарушен закон Моисеев, — на Меня ли негодуете за то, что Я всего человека исцелил в субботу?

А': Не судите по наружности, но судите судом праведным.

Ин. 7:25-30

А: Тут некоторые из Иерусалимлян говорили: не Тот ли это, Которого ищут убить?

В: Вот, Он говорит явно, и ничего не говорят Ему: не удостоверились ли начальники, что Он подлинно Христос? Но мы знаем Его, откуда Он;

С: Христос же когда придет, никто не будет знать, откуда Он.

В': Тогда Иисус возгласил в храме, уча и говоря: и знаете Меня, и знаете, откуда Я; и Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня.

А': И искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его.

Ин. 7:31-36

А: Многие же из народа уверовали в Него и говорили: когда придет Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько Сей сотворил?

В: Услышали фарисеи такие толки о Нем в народе, и послали фарисен и первосвященники служителей — схватить Его.

С: Иисус же сказал им: еще недолго быть Мне с вами, и пойду к Пославшему Меня;

В': будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, [туда] вы не можете придти.

А': *При сем Иудеи говорили между собою: куда Он хочет идти, так что мы не найдем Его? Не хочет ли Он идти в Еллинское рассеяние и учить Еллинов? Что значат сии слова, которые Он сказал: будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, [туда] вы не можете придти?*

Ин. 7:37-40

А: В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: *кто жаждет, иди ко Мне и пей.*

В: Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, *из чрева потекут реки воды живой.*

С: Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него:

В': ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен.

А': Многие из народа, услышав сии слова, говорили: *Он точно пророк.*

Ин. 7:41-53

А: Другие говорили: это Христос. А иные говорили: *разве из Галилеи Христос придет?* Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из Вифлеема, из того места, откуда был Давид?

В: Итак *произошла о Нем распря в народе.* Некоторые из них хотели схватить Его; но никто не наложил на Него рук. И так служители возвратились к первосвященникам и фарисеям, и сии сказали им: для чего вы не привели Его?

С: Служители отвечали: **никогда человек не говорил так, как Этот Человек.**

В': Фарисеи сказали им: неужели и вы прельстились? Уверовал ли в Него кто из начальников, или из фарисеев? Но *этот народ невежда в законе, проклят он.*

А': Никодим, приходивший к Нему ночью, будучи один из них, говорит им: судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает? На это сказали ему: и ты не из Галилеи ли? рассмотри и увидишь, что *из Галилеи не приходит пророк.* И разошлись все по домам.

Примечания

¹ *Burge G. Interpreting the Gospel of John. Grand Rapids, 1992. P. 37—54.*

² *Eusebius. Historia Ecclesiastica. IV. 14. 7.*

³ Цит. по: *Eusebius. HE. III. 23.3 и далее.*

⁴ *Eusebius. HE. V. 20. 6.*

⁵ Например, на вопрос, почему священномученик Поликарп не упоминает Иоанна в своем послании Филиппийской церкви, если он знал его как автора Евангелия, ответ может быть таким: он пишет Церкви, основанной апостолом Павлом, поэтому и упоминает его, а не Иоанна. — *Гатри Д. Введение в Новый Завет/Пер. с англ., Одесса, 1996. С. 203—204.*

⁶ Например, Тертуллианом, Климентом Александрийским и Оригеном.

⁷ Гностик Гераклion был первым комментатором Евангелия. — Там же. С. 212—213.

⁸ Не вдаваясь в подробное обсуждение, приведем эти теории для полноты картины, подтверждающей авторство апостола Иоанна.

⁹ Там же. С. 208.

¹⁰ *Defff H.* Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth. 1889.

¹¹ *Parker P.* Journal of Biblical Literature. № 79, 1960. P. 97—110. Хотя изначально, как считает Смолли (см. *Smalley St. S. John: Evangelist and Interpreter.* London, 1978), о Иоанне Марке как авторе впервые заговорил Вельгаузен.

¹² Оскар Кульман (*Cullmann O.* The Johannine Circle, 1976) и некоторые другие исследователи (напр., *Culpepper R. A.* The Johannine School, 1975) считают, что автор принадлежал к одному из течений иудаизма, отличавшемуся от учения апостолов.

¹³ *Eusebius.* HE. III. 39. 4.

¹⁴ Хотя, согласно Евсевию (HE. III. 39.6) возможность существования двух Иоаннов не исключается (он даже приводит донесенную Дионисием молву о том, что в Эфесе были гробницы двух Иоаннов. — HE. VII. 25. 16), но все же Папий нигде не говорит ни о его литературных занятиях старца Иоанна, ни о том, откуда он был родом.

¹⁵ Существует два фрагмента папирусов, которые содержат либо сам текст Евангелия (папирус Райленда 457. — *Roberts C. H.* An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library. Manchester, 1935), либо упоминания о нем (папирус Эгертона 2. — *Dodd C. H.* New Testament Studies, 1953. P. 12—52). Оба фрагмента датируются первой половиной II века, возможно около 130 г.

¹⁶ *Irenaeus.* Adversus Haereses. II. 22. 5; III. 3. 4.

¹⁷ HE III. 23.3 (и далее).

¹⁸ Самый древний список Нового Завета на сегодняшний день — папирус Ж⁵², содержащий Ин. 18:31—33; 37—38, по мнению Дейссмана был написан во время правления Адриана (117—138), а возможно, даже и Траяна (98—117). — *Мецгер Бр. М.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996. С. 36.

¹⁹ *Jerome.* De viris illustribus. 9.

²⁰ Adv. Haer. III. 1. 1.

²¹ Святителя Климента Александрийского мы процитируем далее по Евсевию.

²² Или его окончательной редакции, если допускать гипотезу о том, что Иоанн записал слова Господа вскоре после того, как услышал их, а затем отредактировал. Это предположение рассматривается в книге: *Edwards H. E.* The Disciple who Wrote These Things, 1953.

²³ Здесь: связный и законченный отрезок текста.

- ²⁴ Это характерная особенность иоанновского стиля.
- ²⁵ Браун (*Braun F.-M.* New Testament Studies, № 4, 1958. P. 119—124) полагает, что до Псевдоварнавы дошли отголоски проповеди Иоанна.
- ²⁶ *Boismard M. E.* Revue Biblique, № 55, 1948. P. 376—387.
- ²⁷ Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 212.
- ²⁸ Особенно это касается учения о Святом Духе.
- ²⁹ В тексте, например, «Разговора с Трифоном иудеем». — *Иустин Философ и Мученик.* Сочинения. Пер. с древнегреч. М., 1892. С. 280.
- ³⁰ *Eusebius.* HE. VI. 14. 7.
- ³¹ Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 216. В полемике с защитниками приоритета евангелиста Марка, некоторые исследователи (см., например: *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 451) считают, что Иоанн в ряде случаев пользовался более ценными источниками, чем Марк.
- ³² Такие мнения существовали в 30-х годах XX века, но не получили признания в научной среде.
- ³³ Подробнее об этом см., например, Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 230—240. Из сравнительно недавних исследований см. также: *Neirynck F.* Jean et les Synoptics, 1979.
- ³⁴ Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 216—225.
- ³⁵ *Кассиан (Безобразов), епископ.* Водю и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Meudon, 1996. С. 25—31.
- ³⁶ В основном нами будет использована монография: *Breck John.* The shape of biblical language: chiasmus in the Scriptures and beyond. NY, 1994.
- ³⁷ Там же. P. 10.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Это послужило причиной появления гипотезы о двух источниках, предполагающей, что сходство между синоптиками объясняется тем, что евангелисты Матфей и Лука использовали текст Марка и еще один, утраченный впоследствии письменный источник, включавший притчи и иные речения Иисуса.
- ⁴⁰ Там же. P. 13.
- ⁴¹ Описание этих методов можно найти в книге: *Keegan T. J.* Interpreting the Bible. New York, 1985.
- ⁴² *Breck J.* The shape of biblical language. P. 13.
- ⁴³ Одним из специальных приложений данного метода, имеющим непосредственное отношение к нашему исследованию, является следующая работа: *Phillips G.A.* This is a Hard Saying. Who Can Be Listener to It?: Creating a Reader in John 6. In: Semeia, № 26, 1983. P. 23—56.
- ⁴⁴ *Breck J.* The shape of biblical language. P. 14.
- ⁴⁵ Здесь можно не согласиться с католическим богословом Дэвидом Трэйси, утверждающим, что «не существует чистых идей, абсолют-

но свободных от языковых структур». — *Tracy D. Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion and Hope.* San Francisco, 1987. P. 43. Ср. понятие присутствия как экзистенции — *Хайдеггер М.* Бытие и время. Пер. с нем. М., 1997. С. 12—13.

⁴⁶ *Breck J.* The shape of biblical language. P. 16.

⁴⁷ См., например, следующие исследования: *Lund N.* Chiasmus in the New Testament. Chapel Hill, 1942; и особенно — *Ellis P. F.* The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel. Collegeville, 1984, где Питер Эллис, пользуясь неопубликованной докторской диссертацией Джона Герхарда, показывает, что четвертое Евангелие полностью построено по законам хиазма, и, таким образом, вносит коррективу в общепринятую точку зрения, выраженную Джоном Уэлчем, что хотя отдельные разделы Евангелия от Иоанна хиастичны, в целом Евангелие таковым не является. — *Welch J. W.* Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis. Hildesheim, 1981. P. 242. Многие исследователи иоанновской традиции, признавая хиазмы в некоторых кратких пассажах Евангелия, не видят, что евангелист сознательно вплетает свои традиционные пассажи в особую ткань, которая делает его работу в целом удивительно прекрасным и цельным произведением. О цельности четвертого Евангелия и о хиастическом выражении мысли в нем см. также *Кассиан, епископ.* Водю и кровию и духом. С. 21. Об этом пойдет речь и в нашем дальнейшем исследовании.

⁴⁸ Там же. См. также статью *Кассиан (Безобразов), епископ.* К вопросу о построении молитвы Господней. В: Православная мысль. Вып. VII. Париж, 1951. С. 56—85.

⁴⁹ *Breck J.* The shape of biblical language. P. 17.

⁵⁰ Одним из первых, кто, изучая еврейскую поэзию, увидел параллелизм, был англиканский епископ из Оксфорда Роберт Лоут. — Там же. P. 21.

⁵¹ *Кассиан, епископ.* Водю и кровию и духом. С. 22.

⁵² Технический термин *parallelismus membrorum* (параллелизм членов), как основополагающую характеристику еврейской поэзии, впервые ввел в употребление также Роберт Лоут. Дальнейшее развитие терминологии базировалось на его работе: *Lowth R.* Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews. In Latin. London, 1753, English trans. London, 1787.

⁵³ *Breck J.* The shape of biblical language. P. 22.

⁵⁴ Там же. P. 23.

⁵⁵ *Кассиан, епископ.* Водю и кровию и духом. С. 22.

⁵⁶ *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. Пер. с нем. М., 1999. С. 31.

⁵⁷ Например, мы также находим его в полемическом Первом послании Иоанна: 1 Ин. 2:9, 3:7 (в форме четверостишия) и 4:6 (в форме двустиишия).

⁵⁸ Breck J. The shape of biblical language. P. 33.

⁵⁹ Например, стих Ин. 10:6, функционирующий как центр С в хиазме А:В:С:В':А', который составляет Ин. 9:39—10:21. Этот пассаж не имеет особой богословской нагрузки и служит просто переходом от первой части притчи (Добрый Пастырь) к ее второй части (дверь овцам).

⁶⁰ Там же. P. 34.

⁶¹ Эти примеры среди многих других хиазмов можно найти, например, в работе: Watson. Chiasmic Patterns in Biblical Hebrew Poetry. In: Welch J. W. Chiasmus in Antiquity. P. 118—168.

⁶² Пример прекрасно сбалансированного хиастического декаколона, в частности, находим в Ис. 60:1—3.

⁶³ На главы Библия была разделена Стефаном Лэнгтоном, архиепископом Кентерберийским, в 1226 г., а подразделение на стихи приписывается доминиканцу Сантесу Пагнинусу (1528 г.).

⁶⁴ Цит. по Welch J. W. Chiasmus in Antiquity. P. 14.

⁶⁵ Bultmann R. Das Evangelium des Johannes. Göttingen, 1964. P. 154.

⁶⁶ Повторим: это не значит, что окончательная цель библейской интерпретации заключается в раскрытии собственно авторского замысла. Таковой является и должна оставаться первоначальная задача экзегета. Но в конечном счете экзегезе необходимо стать за пределами буквального смысла, чтобы разглядеть «духовный смысл» текста: Божественное откровение адресовано Церкви и миру в каждом новом поколении через Слово Священного Писания. Относительно взаимосвязи буквального и духовного смысла в истории экзегезы см.: Breck J. The Power of the Word. NY, 1986. Гл. 1—3.

⁶⁷ Breck J. The shape of biblical language. P. 59—61.

⁶⁸ Gerhard J. J. The Literary Unity and the Compositional Method of the Fourth Gospel (unpublished doctoral dissertation). Washington, May 25, 1981.

⁶⁹ Ellis P. F. The Genius of John.

⁷⁰ Термин *секвенция*, взятый из музыкальной терминологии, означает законченный смысловой эпизод, имеющий свою внутреннюю логику развития и связанный с общей структурой произведения как по форме, так и по содержанию. Мы намеренно приводим этот термин, как нельзя лучше отвечающий характеру связей отдельных частей в контексте всего Евангелия.

⁷¹ Подробнее об этом см. Breck J. The shape of biblical language. P. 192—193.

⁷² Что не так характерно для других работ, где обычно рассматриваются хиастические структуры отдельных фрагментов композиции. См., например: Segalla G. La Struttura Letteraria di Gv 17. In: Parola e Spirito. Studi in Onore di Settimio Cipriani. Vol. I. Brescia, 1978.

⁷³ Boismard M. E. Le prologue de S. Jean. Paris, 1953.

⁷⁴ Borgen P. Targumic Character of the Prologue of John. In: New Testament Studies, № 16, 1970. P. 291—293. См. также: Welch J.W. Chiasmus in Antiquity. P. 239f.

⁷⁵ Ellis P.F. The Genius of John. P. 20.

⁷⁶ Breck J. The shape of biblical language. P. 198—199.

⁷⁷ Там же. P. 199—201.

⁷⁸ Мы приводим перевод епископа Кассиана, поскольку здесь он точнее отображает греческий текст Нестле—Аланда (παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας), соответствует Stephen's Textus Receptus (1550), и разночтения с ним не встречаются ни в одной из известных в настоящее время рукописей. В Синодальном переводе выражение «полное благодати и истины» относится к Воплощенному Слову, а не к Отцу.

⁷⁹ Ср. σκηνοπηγία — праздник Кушей, который был установлен в память о Божием попечении во время скитаний еврейского народа в пустыне.

⁸⁰ Предлог παρὰ в В' возможно отображает мысль о воплощении из пассажа В: Он должен придти от Отца, чтобы обитать среди нас. — Там же. P. 238.

⁸¹ Ср. параллель Ε:Ε' в предыдущем хиазме.

⁸² Важно отметить здесь свидетельство Иоанна как очевидца Славы, причем не единственного — «мы видели». Ср. свидетельство Петра (2 Пет. 1:16—17) — «мы возвестили».

⁸³ Подробнее см. Там же. P. 202—204.

⁸⁴ Там же. P. 204.

⁸⁵ Блаженный Феофилакт считает, что поскольку Предтеча был родственником Господу, то «чтобы кто не подумал, что Предтеча благоприятствует Господу и дает о Нем такое высокое свидетельство по родству с Ним, он часто говорит: «И я не знал Его» и тем удаляет подозрение». — Блаженный Феофилакт Болгарский. Толкование на Святое Евангелие. М., 1993. С. 290.

⁸⁶ Кассиан, епископ. Водю и кровию и духом. С. 68.

⁸⁷ Ср.: Лк. 24:39, а в Лк. 24:37, например πνεῦμα заменено некоторыми переписчиками (рукопись D, датируемая V в.) на φάντασμα (призрак, привидение).

⁸⁸ Там же. С. 80—81.

⁸⁹ Георгий Завершинский, диакон. Пневматология Ветхого Завета. В: Альфа и Омега, 2001, №2(28). С. 197.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Евангельский текст приводится нами по Синодальному переводу. Жирным шрифтом выделены слова, поясняющие центральную мысль хиазма. Курсив используется для пояснения смысла параллелей, которые могут быть вербальными, антитетическими, синонимическими или тематическими.

⁹² Пролог (Ин. 1:1—18), являющийся автономной частью Евангелия, мы исключаем из общего хиастического плана, рассматривая его отдельно.

Приложение 1

Хиастический план Евангелия от Иоанна

Структура хиазма	Краткое содержание	Главы и стихи	Параллельные секвенции
a: 1:19-51	Иисус: <i>первое пришествие</i> Иоанн: <i>первое свидетельство о Христе</i> Иисус и апостолы в Вифаваре, при Иордане <i>Иисус-Петру: «ты наречешься Кифа...»</i>	1:19-51	1 (21)
b: 2:1-12	<i>Женщина в Кане: Мария, Матерь Иисуса</i> <i>Рождение новой эры: вино</i>	2:1-12	2 (20)
A: c: 2:13-25	<i>Иудейская Пасха</i> <i>«Разружьте храм сей, и ...»</i> <i>«Он говорил о храме тела Своего»</i> <i>Разрушение и созидание</i>	2:13-25	3 (19)
b': 3:1-22	<i>Ночная беседа с Никодимом</i> <i>Рождение свыше</i> <i>«неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?»</i>	3:1-22	4 (18)
a': 3:23-36	Иоанн: <i>последнее свидетельство об Иисусе</i> <i>«Ему должно расти, а мне умяляться.»</i>	3:23-36	5 (17)
a: 4:1-38	<i>Самарянская женщина</i> <i>Верит Иисусу</i> В тени <i>горы Гаризим</i>	4:1-38	6 (16)
b: 4:39-42	<i>Самаряне (не иудеи)</i> <i>Верят Иисусу</i> <i>«Спаситель мира»</i>	4:39-42	7 (15)
B: c: 4:43-52	<i>Царедворец язычник и его семейство</i> <i>Слышит и верит, не видя</i>	4:43-52	8 (14)
b': 5:1-47	<i>Иудеи на празднике</i> Иисус делает себя <i>«равным Богу»</i> Иисус говорит о Боге как <i>«Своем Отце»</i>	5:1-47	9 (13)
a': 6:1-15	<i>Приближалась Пасха</i> Иисус на <i>горе</i> Галилейские иудеи <i>неверно понимают слова о Хлебе</i> <i>Галилейские иудеи отвергают Иисуса</i>	6:1-15	10 (12)
a: 6:16-17a b: 6:17b C: c: 6:18 b': 6:19-21a a': 6:21b	<i>Ученики на одном берегу</i> <i>Ученики одни на море</i> Ветер на море (Чермное море и Исход) Иисус (подобно Ягве: <i>«это Я»</i>) <i>идет по воде</i> <i>Ученики прибывают на другой берег</i>	6:16-21	11
a: 6:22-71	<i>Приближалась Пасха</i> Галилейские иудеи <i>не понимают слова о Хлебе Жизни</i> <i>Галилейские иудеи отвергают Иисуса</i> Иисус говорит: <i>«Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь...»</i>	6:22-71	12 (10)
b: 7-8	<i>«Я воскрешу его в последний день»</i> <i>Иудейские иудеи на празднике Кушей</i>	7-8	13 (9)

Диакон Георгий Завершинский

В': с: 9:1-10:21	Иудейские иудеи слышат и отвергают Иисуса Иисус делает Себя «равным Богу» Иисус говорит о Боге как «Своем Отце» Фарисеи и слепорожденный Фарисеи видят и не веруют	9:1- 10:21	14 (8)
b': 10:22-39	Пастырь других овец, «не сего двора» Иудейские иудеи на празднике Обновления Слышат и отвергают Иисуса	10:22- 39	15 (7)
a': 10:40-12:11	Женщины: Марфа и Мария Веруют в Иисуса Иисус: «верующий в Меня, если и умрет, оживет» Марфа: «знаю, что воскреснет ... в последний день»	10:40- 12:11	16 (6)
a: 12:12-50	Вход Господень в Иерусалим «Благословен грядущий во имя Господне»	12:12- 50	17 (5)
b: 13-17	Прощальная беседа Рождение свыше Об «отсутствии и присутствии»	13-17	18 (4)
A': с: 18-19	Иудейская Пасха Разрушение (тела) и восстание (Церкви)	18-19	19 (3)
b': 20:1-18	Женщина у гроба: Мария Об «отсутствии и присутствии»	20:1- 18	20 (2)
a': 20:19-21:24	Иисус и апостолы у моря Галилейского О последнем пришествии Иисуса Петру: «Паси овец Моих»	20:19- 21:24	21 (1)

Давид БАЛЬФУР

ЖИЗНЬ И ДУХОВНЫЙ ОБЛИК СВЯТОГО ГРИГОРИЯ СИНАЙСКОГО*

Предварительные замечания

Ниже употребляются следующие сокращения:

ECR = *Eastern Churches Review* (Oxford, 1969—1980).

OCR = *Orientalia Christiana Periodica* (Rome, 1935).

Бек = Beck H.-G. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München, 1959).

О греческом тексте «Жития святого Григория» смотри примечание 3. Существует также его славянская версия, подготовленная к печати Полихронием Агапиевичем Сырку и снабженная его историко-археологическим введением на основании рукописи XVI века (в то время — Код. 1488 Санкт-Петербургской духовной академии) и опубликованная посмертно в 172-м** томе серии «Памятники древней письменности и искусства» (СПб., 1909). Русский перевод с греческого, а также со славянского в тех двух местах, где греческий текст не сохранился, выполнен И. Соколовым и опубликован Афонским Свято-Пантелемоновым монастырем в Москве в 1904 году. В этом переводе использован греческий текст Код. Афон. 5680 (Пантел. 173), 63—124, относящийся к XVI веку.

За сведениями об историческом окружении святого Григория я часто обращался к великолепной работе Иоанна Мейендорфа «Введение в изучение Григория Паламы» (*Meyendorff. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. — Patristica*

* *David Balfour. Saint Gregory of Sinai's Life Story and Spiritual Profile. «Θεολογία», τόμος 53, τεύχος 1, 1982. Σ. 30—62. Пер. с англ. прот. Николая Балашова.*

** У автора ошибочно указан том 272. — *Прим. перев.* Подстрочные примечания здесь и далее принадлежат автору.

Sorbonensia 3, Paris, 1959). Поскольку французское издание этой книги, увы, давно распродано, я пользовался английским переводом (A Study of Gregory Palamas. Faith Press, 1974). Его преимущество в том, что он слегка пересмотрен автором, однако в нем отсутствуют ценные примечания и приложения, которые есть во французском издании. (Далее в ссылках — Мейендорф.) Я многим обязан также докладу Каллиста Уэра «Иисусова молитва у святого Григория Синайского» (*Kallistos Ware. The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai*), представленному на Шестой международной конференции по патристическим исследованиям (Оксфорд, 1971) и опубликованному в ECR IV, 1, 1972 (р. 3—21). (Далее в ссылках — Уэр.) Это лучшее из существующих описаний аскетического и мистического учения святого Григория.

Исследуя вопрос о влиянии Синаита и исихазма в славянских странах, я пользовался исследованием доктора Мюриела Хеппела «Исихастское движение в Болгарии: Тырновская школа и ее связи с Константинополем» (*Muriel Heppel. The Hesychast movement in Bulgaria: The Turnovo School and its relations with Constantinople*), опубликованном в ECR VII, 1, 1975, а также неопубликованным докладом о святом Феодосии Тырновском, прочитанным тем же автором на конференции Содружества святого Албания и преподобного Сергия в Хай Ли (август 1981). В вышеуказанной статье можно найти все необходимые ссылки на литературу по этому вопросу, но теперь к ним надо добавить авторитетное исследование Д. Оболенского о святом Киприане Киевском в *Dumbarton Oaks Papers*, 1978 (р. 77—98). С греческой стороны этот вопрос освещен в диссертации А. Тахиаоса «Ἐπίδρασις τοῦ Ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν Ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν Ῥωσίᾳ 1328—1406» (Салоники, 1962), которая сохраняет свою актуальность. Она отражает благожелательное отношение патриархов Каллиста I и Филофея к духовным нуждам Русской Церкви.

То же можно сказать и о работах Уэра и Мейендорфа. В них можно найти все, что необходимо для глубокого изучения этого вопроса. Особенно ценно последнее исследование, поскольку многие из приведенных там данных почерпнуты из неопубликованного рукописного материала. Хотя я намеренно воздерживаюсь от перегруживания этой работы библиографическими ссылками, не могу не упомянуть также книгу Мейендорфа «Святой Григорий Палама и православная мистика» (*Saint Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959*), переведенную

также на английский язык (Saint Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. New York, 1974), и его же статью «Духовные движения в Византии в конце XIII и в начале XIV веков» (Spiritual trends in Byzantium in the late 13 and early 14 centuries), помещенную в сборнике «Art et société à Byzance sous les Paléologues» (Bibliothèque de l'institut Hellénique, 4. Venise, 1971).

Замечание о переводе слова ἡσυχία. Здесь легко впасть в заблуждение относительно значения этого слова, полагая, что это просто удаление от шума, тревоги и беспокойства, тогда как в аскетико-мистическом употреблении оно означает: 1) внутреннее состояние души, характеризующееся прекращением лукавых и непотребных помыслов; 2) образ жизни, ведущий к достижению этого состояния. Поэтому иногда, когда по-видимому преобладает второй из этих смыслов, я переводил это слово как «созерцательная жизнь», то есть образ жизни, который prepares душу к принятию божественного дара созерцания (θεωρία), но чаще просто использовал его транскрипцию: «исихия». Я думаю, что закрепление такого термина (которым пользуется также Уэр) уместнее, чем использование выражений «Gottversenkung» (Dietz)¹, «holy quiet» (Heppel), «quiétude», «tranquillité» или «contemplation» (Gouillard)².

Начало жизни

Мы располагаем единственным источником сведений о жизни святого Григория Синайского. На первый взгляд, это хороший источник — ведь речь идет о его Житии³, написанном учеником святого, который, прожив несколько лет в его обществе и общаясь с другими людьми, которые хорошо его знали, стал константинопольским патриархом Каллистом I (1350—1353 и 1355—1363)⁴. Однако было бы удивительно, если бы Каллист, вдохновленный своим героем и стремлением поучать читателя, не преувеличил некоторые аспекты своего описания. Когда то, о чем он рассказывает, нельзя проверить по другим источникам (а большей частью дело обстоит именно так), волею-неволей приходится принимать то, что он говорит, и тем ограничиться; но если его сообщения явно противоречат тому, что нам известно об этом периоде, или порождают неразрешимые проблемы, то будет вполне законным поставить его повествование под вопрос. Описывая молодость Григория, Каллист упо-

минает как свидетеля аскетической доблести Григория некоего «святого отца Герасима», подпавшего под его влияние уже на горе Синай. Несомненно, что и от самого Григория его ученики что-то слышали об этом времени. Но в византийской агиографии всегда существовала тенденция изображать святых в одной и той же стереотипной рамке беспощадной суровости⁵; поэтому возможно, что и здесь мы имеем дело скорее со священной легендой, чем с трезвым изложением правды. Как бы то ни было, рассказ жития таков.

Святой Григорий Синайский, говорит оно, родился в состоятельной семье, жившей в Кукуле близ Клазомен (по некоторым сведениям, на этом месте теперь находится турецкая деревня Урла), неподалеку от южного берега Смириского залива. Год рождения святого неизвестен, но, скорее всего, он носится к 60-м годам XIII века. Во время турецкого набега в начале правления Андроника II (1282—1328) Григорий вместе с мужчинами его семьи был взят в плен и угнан в рабство в Лаодикию. Сумев найти там церковь, они пели в ней столь прекрасно, что местные христиане, сбрав средства, выкупили их. По-видимому, это была не Лаодикия Апокалипсиса, находившаяся в Малой Азии, а одноименный порт на берегу Сирии, ибо по освобождении Григорий переправился морем на Кипр. Здесь мы теряем след его родственников, в то время как сам Григорий пускается в одиссею, которая продолжалась всю его жизнь. Он постоянно перемещается с места на место, движимый то поиском Бога, то силою обстоятельств. Говорится, что за короткое время он успел произвести сильное впечатление на киприотов характером, красотой лица и благочестием, так что Лев Кипрский⁶, образованный монах, позднее прибывший в Константинополь, счел нужным описать его. Предвидя его великое стремление к добродетели, говорит Каллист, Бог свел Григория на Кипре с созерцательным отшельником; Григорий присоединился к нему и был облечен в монашеское одеяние (то есть стал послушником, *рясофором*). Григорий оставался с ним недолго и был посвящен в духовную жизнь; затем он, подобно Моисею Боговидцу, отправился на гору Синай и принес монашеские обеты в монастыре Святой Екатерины. Отложив все плотское, он смело устремился в «божественное подвизание». В скором времени он стал поражать всех суровостью своих постов, бдений, ревностных стояний и всенощных псалмопений. Он казался бестелесным, изумляя этим окружающих. Его послушание и смирение были таковы, что нелегко описать их и «не произве-

сти впечатления обманщика на тех, кто более ленив». Но Каллист узнал об этом достоверно от особенно любимого ученика Григория, следовавшего по стопам учителя и ставшего образом благочестия, — святого отца Герасима. Этот блаженный муж подтвердил в обстоятельном рассказе, что Григорий не знал усталости в ревностном послушании своему настоятелю, жил в присутствии Божием и никогда не упускал выполнить обычный братский *καὶνὸν*, когда же наступал вечер, он, испросив благословение аввы, удалялся в свою келью, запирался в ней и, воздев руки к Богу и возвысив ум к Нему, проводил всю ночь в псалмопении, молясь в сердце своем (*ἐν καρδιακῇ τῇ σῆσσει*) и преклонив колени, доколе не прочтет всю Псалтирь и не достигнет состояния ликования и радости; когда же приходило время, он первым входил в церковь и последним покидал ее. Пищей его были кусочек хлеба и вода — лишь столько, чтобы выжить, ибо он желал «истаять», еще прежде смерти расторгнув связь души с телом. Более трех лет ему были вверены кухня и пекарня, и все это время он являл такое невероятное смирение, будто служил не людям, но ангелам. Он так почитал Моисея, что желал едва не каждый день подыматься на вершину горы Синай и поклоняться месту, где Бог открылся пророку явно. Он был искусным каллиграфом, но был снедаем также любовью к чтению, проводя дни и ночи в изучения Ветхого и Нового Заветов, и как никто другой, усвоил их содержание. В учености он далеко превосходил остальных.

Так описывает Каллист молодость Григория, проведенную в монастыре Святой Екатерины на горе Синай. Конечно, в этом рассказе есть преувеличения, ведь невозможно поверить, что Григорий и молился всю ночь, и читал тоже всю ночь, никогда не спал, одновременно работал и копировал манускрипты, учился и взбирался на вершину горы Синай «почти ежедневно». Но, по-видимому, можно принять следующее: Григорий был примерным молодым монахом, весьма выдающимся по своей аскетической ревности и достоинствам среди многочисленных насельников этого знаменитого монашеского центра, образцом того, что называлось *τὸ πρακτικόν, ἡ πράξις*.

Неизбежное не заставило себя ждать: другие монахи стали испытывать зависть к этому живущему в их среде святому. Подробности не приведены; вам просто сообщается, что Григорий, почувствовав их зависть, удалился более или менее скрытым образом (*ὕπεξέρχεται*), взяв с собою Герасима, который, преклоняясь перед его необыкновенной добродетелью, стал

«одним из его учеников». Сначала они отправились в паломничество ко святым местам в Иерусалим, а потом на Крит. Там они ненадолго задержались у Хороших Пристаней (ср.: Деян. 27:8) у южного побережья, укрываясь от шторма; по Григорий, как жаждущая лань, начал обходить окрестности в поисках места, где он мог бы остановиться и упражняться в исихии и совершенном покое. Они нашли подходящую пещеру и поселились в ней. Теперь Григорий удвоил суровость условий жизни. Их пищей снова стали ломтик хлеба и немного воды однажды в день, хотя опасность смерти от жажды витала над ними. Их соперничество с ангелами и быстрое восхождение к Богу было удивительно: их лица были бледны от жажды и поста, их члены иссохли, изнуренные тяжелым трудом, утратили крепость и сделались неспособны к ходьбе и к иным усилиям.

Все это время Григорий искал духовного наставника. Он был научен аскетической дисциплине (πρᾶξις); но кто теперь научит его созерцанию (θεωρία)? Посему Святой Дух, сообщает Каллист, вдохновил святого старца по имени Арсений, высочайшего исихаста, прийти и постучаться в дверь к Григорию. Достопочтенный созерцатель (θεωρητικός) начал объяснять ему «хранение ума, истинное бдение и чистую молитву», — как очищается ум посредством исполнения заповедей и как человек через эти боголюбезные труды и упражнение просвещается и становится полностью световидным (ὅλος φωτεινός). Затем он спросил Григория, какого рода делания (ἐργασία) он придерживается. Григорий описал ему свои устремления и труды, но Арсений, улыбнувшись, сказал: «Но все это, чадо, чем ты занимался, отцы и учителя наши называли строгим подвижничеством (πρᾶξις), но вовсе не созерцанием (θεωρία)». Тогда Григорий, вдохновленный Духом Святым, пал к ногам старца и умолял его во имя Божие научить его, что есть «молитва и исихия, и хранение ума». А Арсений, воспользовавшись богоданной возможностью, научил его тотчас же всему, чему сам был научен благодатию. Он описал также обычные демонские искушения, поджидающие «справа и слева» шествующих этим путем, и опасности от зависти человеческой. Так закончилась эта беседа, имевшая огромное значение, ибо она оказалась важной вехой в становлении великого исихастского движения, которое охватило весь монашеский мир, одержав в середине XIV века победу над философско-богословским сопротивлением Варлаама, Акиндина, Григоры и их сторонников среди духовенства и

мирян, стало господствующим в Церкви умирающей Византийской империи и подняло среди зависимых от нее славянских и других негреческих Церквей широкую и благотворную волну духовности и преобразований, волну, действие которой продолжалось многие столетия и ощущается доныне.

На горе Афон

Реакция Григория на эту встречу была внезапной и драматической. Выслушав человека Божия, он тут же отправился в путь. Сев на корабль, он приплыл на гору Афон. По-видимому, он почувствовал, что был на неверном пути и ему необходима полная перемена обстановки. Похоже, что он искал подтверждения услышанному от других свидетелей; возможно, он почувствовал призвание сообщить полученное знание и другим собратьям-монахам, нуждающимся в ободрении. Как бы то ни было, Каллист сообщает нам, что Григорий обыскал (διερευνώσαμενος) все монастыри Святой горы, и где бы он ни нашел живущих созерцательной жизнью, включая обитающих в удаленных и недоступных местах, он считал своим долгом посетить их, засвидетельствовать подобающее по духу уважение и просить их молитв и благословения. Однако, по рассказам святого, он нашел немало мужей, украшенных и седидами, и знанием, и степенностью поведения, вся ревность которых была сосредоточена на деятельном аскетизме (τὸ πρακτικόν), когда же их спросили об исихии, хранении ума и созерцании (θεωρία), они отвечали, что и не слышали об этом. Поразмыслив, Григорий принял твердое решение остановиться в Магульском скиту, который находился прямо над монастырем Филофея, ибо там он столкнулся с тремя монахами — Исаией, Корнилием и Макарием, которых привлекало не только τὸ πρακτικόν, но и немного (ἐπὶ μικρόν) созерцание (τὸ θεωρητικόν). Здесь он с великим трудом построил с учениками несколько келий, сам же соорудил место уединения (ἡσυχαστήριον) на небольшом расстоянии, в котором предавался полному одиночеству, оставаясь наедине с Богом, к Которому он возносил свое сердце в молитве и аскетических трудах. Ибо он не воспринял еще великого просвещения, этого проникновения Божественного Света, о котором говорил ему Арсений.

Но оно вскоре должно было прийти. Вспоминая слова святого мужа с Крита, Григорий «в себе самом собирал все

свои чувства, горе устремляя ум вместе с духом, удерживая и связуя его прочно, короче говоря, пригвозждая его ко Кресту Христову; он часто повторял молитву: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного"; с душою, полною скорби, с сокрушенным сердцем глубоко вздыхая с духовным умилением, увлажняя он землю теплыми слезами, которые изобильно текли из очей его». Бог смиловался над ним и зажег (πυρῳδεῖς) его энергией Святого Духа, он претерпел «добroe и странное преобразование» (ἀλλοιωθεῖς τὴν καλὴν καὶ ξένην ἀλλοίωσιν). Место уединения «наполнилось светом от сияния благодати»; переполненный неизреченной радостью, он иссушил потоки слез, проникнувшись божественной любовью. Казалось, что он вышел из плоти и удалился из окружающего мира, столь всецело он «исполнился божественным желанием». Отныне этот свет, не угасая, сопровождал его.

Здесь ученик и биограф Григория описывает его мистические состояния, во время которых он отвечал на вопросы учеников. Исследуя учение святого, воплощенное в его письменных сочинениях, нельзя обойти вниманием эти описания. Длинная выдержка из них, начинающаяся с вопроса, заданного Каллистом, фигурирует фактически отдельно в рукописи XVII века⁸ как его сочинение. Это первостепенная по важности часть Жития.

Совершающий восхождение в духе к Богу видит все творение световидным (φωτοειθῆ), как в некоем зеркале, в теле ли или вне тела, не знаю, как великий апостол говорит⁹, доколе некто не присоединится ко мне на пути и не побудит меня вернуться к себе.

Душа, прилепившаяся к Богу и пронизанная и закаленная¹⁰ Его любовью, и блистательно возвышенная надо всем творением и живущая превыше всего видимого и всецело преданная стремлению к Нему, не может быть полностью скрыта, как и Господь заповедал, говоря¹¹: «Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно»¹², а также: «Так да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного»¹³. Ибо сердце процветает, и ум бьет ключом, и лицо становится веселым, как говорит премудрый: «Веселое сердце делает лицо веселым»¹⁴.

Если кто не видит воскресения собственной души, он неспособен познать в точности, что есть духовная (νοερά) душа¹⁵.

Душа, стремящаяся к высшему и напряженно обузды-
вающая деятельной добродетелью все страсти, делает их
подчиненными и содействующими; и как тени сопровож-
дают тела, так естественные добродетели сопровождают
эту душу, окружают ее и последуют ей; и не только это,
но как немая духовная лестница, возводящая в гору, воз-
водят они ее к сверхъестественному и наставляют ее.
Когда же благодатию Христовой происходит это вслед-
ствие духовного просвещения, ум, погруженный в свет,
простирается блистательно в состояние созерцания и воз-
вышается над самим собою по мере дарованной благодати
и видит более ясно и чисто природу всякой вещи в ее
соотношении и устройстве. И не так, как те, которые
поглощены суетою и мирским познанием, которые гово-
рят от своего чрева и ложные предположения высказы-
вают ради своих слушателей, болтают и вводят их в
заблуждение, полагаясь на тени и даже не пытаясь вер-
ным путем проследить сущностную деятельность приро-
ды, — ибо, как Писание говорит, «омрачилось несмысленное
их сердце и, называя себя мудрыми, они обезумели»¹⁶, —
душа же, воспринявшая залог Духа, затем возвышается
(постепенно, благодаря множеству созерцаний) к сверхъ-
естественному и все более божественному, прежнее отстав-
ляя на второе место, согласно реченному сею великою
трубою Церкви, божественным апостолом, который учит
и явно провозглашает: «Забывая заднее, я простираюсь
вперед»¹⁷. Затем душа, так очищенная истинами, потрясает
всякий страх и отставляет всякую застенчивость и соеди-
няется и прилепляется любви Христа Жениха, а естествен-
ные помышления свои видит раз и навсегда остановивши-
мися, оставшимися позади, как святые отцы предписали; и
достигнув безвидной и невыразимой красоты, она единая
обращается с Богом единым, светло просвещаемая благо-
датию и воссиянием Всесвятого Духа. Ибо так освеща-
емая невыразимым светом, она лишь к Богу Самому ус-
тремляется, и чрез это дивное и странное изменение она
не ощущает более этого смиренного земного и материаль-
ного тела. Ибо душа, без всякого сверхдобавления или
материальной привязанности, явственно показывает себя
разумною (νοεῖν) по природе; как и Адам, праотец наш,
некогда, прежде падения своего, был одет энергией и
благодатью того бесконечного света, но затем, увы, обна-

жился сей блистательной славы и просвещения ради своего горького прегрешения, и с тех пор благородное это животное, человек, явился как бы обнаженным.

Когда достигнет кто этой степени трудническим изучением и воспримет, что пришел в собственное свое состояние, то увидел он воскресение души своей прежде общего воскресения, которого мы чаем; так что душа та, так очищенная, может вместе с апостолом сказать: «В теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю»¹⁸. Недоумевающая и пораженная, вопиет она в изумлении: «О, бездна богатства премудрости и ведения Божия! как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!»¹⁹

Здесь биограф Григория говорит (§§ 8—13) о некоторых из его учеников, которые собрались вокруг святого во время его пребывания на Святой горе и поднялись под его руководством до высот добродетели и мистического опыта. Это Герасим, Иосиф, Николай, Марк, Иаков, Аарон, Моисей, Лонгин, Корнилий, Исаия, Иаков и Климент (болгарский пастух). Духовные подвиги большинства из них подробно описаны. В задачи нашего исследования не входит их подробное рассмотрение. Их история интересует нас в том плане, что дает дополнительные характеристики святого Григория. Каллист подчеркивает необыкновенную притягательность святого: монахи притекали к нему за наставлениями, как пчелы на мед. Некоторые его ученики к тому времени, когда они собрались вокруг него, были уже выдающимися личностями в греческом монашеском мире. Григорий, так сказать, уже вошел на небеса (ὡς ἀληθῶς τῆς ἀνωτάτω καὶ μακαρίας λήξεως γένόμενος):

Вдохновляемый от Бога чистою мудростью Духа и истинным знанием, он радостно привлекал всякого благоуханием своей добродетели, более ароматной, чем драгоценный бальзам, и божественной широтою и высотой своего дара учительства... Как магнит... притягивал он даже и тех, кто еще не видел его и не беседовал с ним, ибо далеко и широко распространялось его учение... Он побуждал себя самого стремиться к крайним пределам благочестия и духовной непоколебимости, а радостью и кротостью своего воздержания выражал и являл он внутреннее просвещение своей души. Посему, когда видели его действительно достойные мужи добродетели и учения, оставляли они своих наставников, обращались к его учению и сообществу и

покорялись ему ради пользы, которую чаяли получить от того.

Однако по временам Григорий мог проявлять и пылкую суровость, и Каллист рассказывает, как для воспитания согрешившего ученика, руководствуясь даром различения (τῷ διορατικῷ τῆς ψυχῆς ὁφθαλμῷ), он осыпал незаслуженными упреками уважаемого и праведного старца, смирение которого перед лицом этих нападок должно было послужить уроком для остальных.

Но братская любовь преобладала в учении святого Григория, и Каллист по его благословию хранил тесное единение с другим учеником, Марком: в течение 28 лет они были неразлучны. Духовное просвещение и мистические дарования Григория, которые все более возвышали его, возводя от славы в славу, были таковы, говорит Каллист, что их невозможно и описать для непосвященных, каковы сторонники Акиндина²⁰, почитающие благодать и дар Духа простою тварью. Один из его учеников (Аарон, § 12) пришел к нему слепым, но святой наставил его, что и в этой жизни он может быть восстановлен в первоначальное состояние Адами и воспринять «вечный свет» через «просвещение сердца»²¹; и он пережил это, ибо когда открылись «очи души его», он получил дар второго зрения. В простоте Григорий подражал Христу, пишет его биограф, всех принимая радостно и стремясь ко спасению всех, кто обращался к нему за помощью; судя по всему, многие из его учеников действительно достигли высот духовной жизни, что привело к началу великого движения. Ибо они усердно упражнялись в «умном и спасительном делании», то есть в Иисусовой молитве, которую практиковали исихасты, и привлекли к этому многих учеников. Их исключительная добродетель и духовные дарования вдохновенно описываются автором, который и сам был из их числа.

Возвращаясь к святому Григорию, Каллист следующим образом описывает его преданность миссионерству среди монахов.

Когда же истина столь ясно воссияла, то все, взирая на это учение как на некий божественный глас, сходились в великом множестве вокруг него — почти все скопление обитателей Святой горы, — находя совершенно невыносимым упустить приобщение и наслаждение этим учением, столь богоугодным и чрезвычайно благотворным. Ибо сей достопочтенный муж был удостоен от Бога столь великой

духовной мудрости и благодати, что всем притекавшим к нему он уделял нечто на пользу их душ, как можно узнать от тех, кто явственно получил сие и многоразличными путями мне о том поведал. Когда сей муж, столь истинно поддерживаемый и руководимый Богом, говорил нам о вещах духовных и о любви Божией, божественная благодать являлась явственно (ἐπίνθει), соединяясь существенно с его словами и сопровождая их. Ибо когда он рассуждал об очищении души и говорил, как человек божественною благодатию соделывается Богом, божественная любовь и странное чувство привязанности богомудренно вселялись в наши души; и как сказано о Корнилии, что «Дух Святой сошел на них»²² в то время, как великий апостол Петр учил их, так в точности бывало и когда учил Григорий, как вспоминали впоследствии те, кто вольно или невольно испытал благотворное это действие, благодаря за сие Бога²³. И когда они говорили об этом, их уверенность была столь полной и духовная любовь — столь великой, что это казалось невероятным для тех, кто не сознавал, сколь многочисленны и даже почти неисчислимы были его достижения на поприще добродетели и сколь высокой степенью любви Божией и содружества с Ним он в действительности обогатился. Но да падет зависть и да отгонится злоба; ибо Тот, Кто сказал: «У верующего в Меня из чрева потекут реки воды живой»²⁴ и «скажете горе сей: „перейди отсюда туда“, и она перейдет»²⁵ и «большие дела, чем Я творю, вы сотворите»²⁶, Сей Самый Владыка и Господь всего, «просвещающий всякого человека, грядущего в мир»²⁷ и старающегося выполнять заповеди Его, Он просветил и сего мужа. Ибо как это было с Христом Богом моим, так и с ним происходило: будучи воистину подлинным учеником Его, начиная со своими двенадцатью* он не только доводил число учеников своих до семидесяти на всяком месте, какое избирал для святого своего обитания²⁸, но ночью и днем учил и просвещая все множество монахов²⁹ и ревностно соединял с Богом через чистую созерцательную жизнь и молитву всех, кто обращался к нему с нуждою. Ибо он делал все возможное, чтобы они, собирая себя воедино и приводя в движение всякий благотворный помысел, сосре-

* Ср. список учеников на с. 286.

доточивались внутри себя, желая всей душою и боголюбивым рачением и озарения (αἵγλης καὶ λαμπρότητος) Всесвятого и благого Духа; и, ободряемый и подкрепляемый содействием (Бога), которое из сего проистекало, едва ли он оставил какое место — не только у греков, разумею, но и у болгар, и даже у сербов и далее, — не возделанным тщательнейшим образом при посредстве собственных его учеников, так чтобы и там сеялось изобильно и светозарно благотворное семя созерцательной жизни³⁰.

Но эта активность великого мистика встретила в оппозицией среди «более образованных» монахов. Григорий не ограничивал свою пропаганду кругом отшельников, но и обитателей киновийных монастырей также наставлял своим божественным учением о духовном трезвении, хранении ума и созерцании. В окружающей его среде, где, несмотря на интенсивный поиск, он не нашел ничего подобного, а только лишь различные добродетели περὶ τὸ πρακτικόν, он рассматривался этими «более образованными» как нежелательный пришелец; предпринимались неоднократные (πολλάκις) усилия с целью удалить его с Горы, ему говорили: «Не пытайся более учить нас пути, которого мы не понимаем». Григорий, взяв с собою близкого к себе Исаию³¹, отправился в протат, расположенный в Карее, по-видимому с намерением оставить гору Афон³¹, но после некоторого первоначального смущения и легких упреков, Прѡτος³³ принял их с таким расположением теплого гостеприимства и понимания, что после этого уже вся Гора радостно принимала Григория как «общего учителя»³⁴.

Но святой заботился и о том, чтобы не расточить свою внутреннюю жизнь, оказавшись чрезмерно вовлеченным в научение других. Стремясь избежать развлечений, причиняемых постоянным потоком посетителей, ищущих его совета, Григорий, про которого Каллист говорит, что «если был когда любитель безмолвия, так это он», часто уходил из Магулы в менее доступные места³⁵, где устраивал «келии». Он постоянно скрывался туда при приближении других. Он предпочитал уединение; насколько зависело от него, он никогда бы не оставил созерцания (θεωρία) даже ненадолго. И все же этот муж многих уединений был принужден из-за турецких набегов оставить возлюбленную Гору. Киновиты жили безопасно в надежных крепостях, но скиты и обиталища отшельников становились местами легкой добычи для мародеров, нападавших из засады

на монахов и угонявших их в рабство. Григорий «много претерпел»³⁶ от таких варваров. Беспокойство и смущение мыслей препятствовали естественной деятельности и состоянию его ума, так что он задумал возвращение на гору Синай. Собрав своих учеников, включая будущих патриархов Исидора и Каллиста, он сначала отправился в Фессалоники. Это было начало долгой одиссеи. Они так и не добрались до Синая, но Григорий после странствования через Хиос и Лесбос в Константинополь и далее, после пребывания еще некоторое время на горе Афон, закончил основанием большого монашеского поселения в местности, называемой τὰ Παρόρια³⁷, которая представляла собой дикий гористый район между Адрианополем и Черным морем, где Византийская Фракия встречается с Болгарией, у северной оконечности берегового хребта Истранджа.

К этому последнему периоду жизни святого мы вернемся позднее. Пока же обсудим два вопроса. Первый: почему Каллист ни разу не упоминает Григория Паламу? Второй: не преувеличивает ли он, когда относит исключительно к Синаиту истоки исихастского движения, охватившего в XIV веке грекоязычные страны?

Отношение к святому Григорию Паламе

Время, когда святой Григорий Синайский оставил Афонскую гору, точно неизвестно; но поскольку в это же время (а, вероятно, и вместе с ним) Афон оставил Григорий Палама, это событие можно с уверенностью датировать 1325 годом. Григорий Палама, родившийся в 1296 году, был намного моложе Григория Синайского — по меньшей мере на 30 лет. Он прибыл на гору Афон весной 1317 года и в течение трех лет находился под духовным руководством некоего Никодима из известного исихастского центра на горе Святого Авксентия близ Халкидона. Наставник Григория жил неподалеку от Ватопедского монастыря. После его смерти (ок. 1320 г.) Палама переехал на территорию Великой Лавры, которая с тех пор стала для него базовым монастырем, как и для Григория Синайского. Три года он жил в самой Лавре, затем (ок. 1323 г.) поселился в уединенном месте в Глоссии; традиционно считается, что оно расположено недалеко от Проваты, по соседству с Магульским скитом Синаита, на северо-западном склоне Горы. Вряд ли возможно, чтобы два Григория не встречались в это время. Действительно, патриарх Филофей, чье Похвальное слово Паламе³⁸ является основным источником наших сведений о

раннем периоде жизни последнего, рассказывает, как в Глоссии он оказался, наконец, в обществе неких ὁμότροποι καὶ φίλοι καὶ πῶν αὐτῶν σπουδασταί (единонравных и любезных, и единого ревнителей), которые имели «руководителем и главою сего избранного Григория»³⁹; он также был родом из византийской семьи, великий муж, известный в то время своей созерцательной жизнью и духовным бодрствованием и видением, высочайше почитаемый не только ими, но также и теми, которые прилежали к божественным вещам в родных ему местах, а особенно потом, когда после его смерти Бог засвидетельствовал достоинство его «чудесным прославлением его мощей и праха»⁴⁰. Хотя подробности относительно Византии могут показаться несовместимыми с тем, что мы знаем о жизни Синаита от Каллиста⁴¹, чувствуется сильное искушение заподозрить, что либо Филофей, либо Каллист могли ошибиться в описании одного из Григориев и что Γρηγόριος ὁ πᾶνυ должен оказаться тождественным с Григорием Синайским, которого Филофей восхваляет в сходных выражениях в своем Житии Исидора⁴². Это подозрение усугубляется тем фактом, что Григорий Палама оставил гору Афон примерно в то же время, что и Григорий Синайский из-за тех же набегов и также отправился в Фессалоники. Он был тогда одним из двенадцати; они решили после прибытия на место «оставить Фессалоники и Афон, и все здешнее и идти прямо в Иерусалим, а после паломничества туда провести остаток жизни в созерцательном безмолвии». Последняя фраза умалчивает о факте, зафиксированном в рассказе Каллиста (см. выше), что по мнению Григория, местом, где они должны были до конца дней своих упражняться в исихии, была гора Синай. Но они так и не ушли, потому что Палама имел во сне видение, в котором святой Димитрий повелевал им оставаться в Фессалониках, после чего «все единодушно решили, что должны остановиться здесь». Тут также опущено то обстоятельство, что Синаит не согласился с ними. «По прошествии двух месяцев, — читаем мы у Каллиста (§ 15), — убедившись, что он не нашел еще места, пригодного для исихии, он, никому не говоря, взял с собою только меня и еще одного» (то есть Марка) и отплыл на Хиос.

Примечательно, что отъезд этот был скрытным. Вряд ли стоит считать, что два Григория возглавляли две отдельные группы учеников, каждая из которых не знала о намерениях другой. Намного более правдоподобно предположение, что молодой Палама, которому не было еще и 30 лет, был просто

одним из одиннадцати спутников Синаита, и он отделился от этой группы в связи с разногласиями о том, подходит ли для исихастов местность возле Фессадонии, причем большинство разделяло его точку зрения. Герасим, старший ученик Григория Синайского, уже нашел монашеский центр по соседству. Исидор присоединился к нему там⁴³ и тесно связал свою жизнь с Паламой, который постриг его в монахи и побудил принять диаконское рукоположение. Примерно через год (в 1326 или 1327 г.) сам Палама был рукоположен в священники и основал отшельническое поселение неподалеку от Верии с группой из десяти монахов. Он стал их настоятелем, духовным отцом.

С тех пор два Григория потеряли связь друг с другом, кроме, возможно, того времени, когда Палама вернулся на Афон (ок. 1331—1338 гг.) и поселился как отшельник в исихастии святого Саввы вблизи Великой Лавры. После этого Григорий Синайский также возвращался в Лавру на некоторое время и тоже был принят там с великой честью. В окрестностях Лавры (πλησίον) он «воздвиг несколько келий в разных местах, которые счел подходящими», в местностях, подчиненных этому монастырю, «как поблизости, так и подальше» от него. В этих убежищах, удобных для святого безмолвия, он «беседовал с Богом»⁴⁴. Однако, как и прежде, турецкие набеги нарушали его покой, побудив искать пристанища в монастырских стенах; но там «его любовь к безмолвию нарушалась беседой с монахами» (ἡ τῶν μοναχῶν ὁμιλία τὸ φιλήσυχον αὐτῷ περιέκοπτε). Поэтому «с великой осмотрительностью и ничего не сказав оставшимся ученикам, за исключением лишь одного, которого он решил взять с собой, он сел на корабль» и уплыл⁴⁵. К его путешествию мы еще вернемся позднее. Пока же достаточно отметить, что нет никаких указаний на то, что в этот последний приезд на Афон он встречался с Паламой⁴⁶.

Снова, как и при первом бегстве с горы Синай, Григорий, как говорится, «ушел по-английски», как только счел условия неблагоприятными для исихии, созерцательной жизни безмолвия. К числу таких неподходящих условий он, видимо, относил общество болтунов и спорщиков, а также атмосферу раздоров и несогласий. Если он сталкивался с враждебными или даже просто беспокойными людьми, он предпочитал избежать конфликта и выяснения отношений, а спокойно отойти. Сторонники церковной дисциплины веками боролись за принцип, согласно которому монах должен оставаться в своем первоначальном монастыре или ордене, какими бы неблагоприятными ни оказа-

лись там условия. На Западе этот принцип большей частью восторжествовал во многом благодаря влиянию Устава святого Бенедикта с его резкими выпадами против «сарабаитов» и «гировагов» (гл. 1) и настороженностью по отношению к отшельникам; конечно, и на Востоке издавались, и не однажды, строгие канонические правила, запрещающие монахам без разрешения покидать их первоначальную *μονή* (место жительства. — *Прим. перев.*) и ограничивающие число эремитов, которые могут быть приписаны к монастырю⁴⁷. Но хотя принцип начала монашеской жизни под строгим послушанием индивидуальному духовному отцу (*γέρων*) и соблюдался, все же восточное монашество всегда тяготело к большей терпимости. Ибо идеалом монаха на Востоке всегда был человек, всевозможными способами подвизающийся ради того, чтобы возвратиться к райскому состоянию Адама до грехопадения, а не просто человек, избегающий грехов и крайностей и служащий церковному истецлишменту своей дисциплинированной жизнью.

Подводя итоги обсуждению вопроса о связях Синаита с Паламой, можно сказать следующее. Несмотря на видимые противоречия в некоторых пунктах между нашими источниками, похоже на то, что 1) Григорий Синайский и Григорий «ὁ πᾶν» — одно и то же лицо; что 2) Палама был очень близок к нему в молодости и, возможно, состоял под его духовным руководством; 3) однако отделился от него после совместного переселения в Фессалоники из-за несогласий о том, где им жить дальше. Достаточно озадачивающее читателя молчание о Паламе в каллистовом Житии, быть может, объясняется нежеланием автора акцентировать раскол между великим мистиком и будущим великим богословом, который увел часть его греческих учеников. Палама и Исидор отошли от странствующего святого и стали бороться за дело исихазма в миру; в этом они позднее объединились с Каллистом⁴⁸. Синаит же остался отделенным от мира с его богословскими спорами, личными конфликтами и политическими переворотами, всегда стремясь к уединению, безмятежности и чистому видению Божественного Света.

У Синаита не было монополии на исихазм

Подобные же мотивы могли побуждать Каллиста преувеличивать роль Григория Синайского как единственного апостола исихастской жизни и молитвы в его дни. Возможно, что во время путешествия по большим монастырям Афона он действи-

тельно нашел лишь подвижников, преданных внешнему деланию, τὸ πρακτικόν: регулярному посещению литургических служб, послушанию, посту, изучению Писания и творений Отцов, бдениям и поклонам (что составляло κανὼν — правило, выполняемое каждым монахом в своей келье), молчанию, тяжким трудам и так далее. Этот весьма суровый режим не обязательно благоприятствовал обретению благодатных даров созерцания (θεωρία), поскольку он оставлял мало времени для упражнения во внутренней молитве и не включал обучения приемам этого мастерства. Но Григорий мог и упустить некоторых монахов, которые умалчивали о своем духовном опыте именно потому, что были мистиками. Конечно, таких подвижников, каких он искал (и в некоторой степени все же нашел), можно было встретить скорее в скитах и эремиториях; но не надо забывать, что пополнялись последние не только новобранцами прямо из мира, но и монахами, которые начинали свой путь в монастырях, а затем уходили оттуда в поисках того же, чего искал Григорий, — исихии. Невозможно поверить и в то, что даже в пустыне удалось найти лишь троих людей, имевших некоторую склонность к тем вещам, учителем которых впоследствии сделался Григорий. А как же Арсений Критский? А Никодим ὁ παρὰ τῇ τοῦ Βατοπεδίου λαύρα, который вдохновил Паламу? А преподобный Максим ὁ Κανσοκαλυρίτης, знаменитое собеседование которого с Григорием Синайским включено в Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν⁴⁹? Возможно, что и Никифор Уединенник, один из зачинателей исихастского «психо-технического» метода, которому учил Григорий, жил еще на Афоне, когда Синаит туда прибыл. Конечно, Каллист бессознательно поддается преувеличениям: во-первых, потому что, как и все агиографы, он должен способствовать росту популярности своего героя; во-вторых, возможно, потому что он считал, что Палама, который оставил его и его учителя Григория в Фессалониках в 1325 году, чрезмерно завладел всеобщим вниманием; и, наконец, потому что сам Григорий в своих беседах с Каллистом поддавался преувеличениям — конечно, не своего значения и достоинства, но отрицательного впечатления, полученного при первом знакомстве с афонитами. Не будем забывать, что тогда он еще не воспринял «странного преображения», которое пережил в Магуле, начав там применять то, чему научился от Арсения на Крите⁵⁰. Мотивом его стремительного переезда с Крита на Афон наверняка было убеждение, что там он найдет многих практикующих посвященных. Он был весьма разочарован, и в его биографии, написанной

учеником, пережитое им чувство моральной изоляции представлено так, будто он обладал чем-то вроде монополии на истинное учение о созерцательном образе жизни.

Святой Григорий Синайский был великим мистиком и учителем духа, но он не был ни родоначальником всего исихастского движения XIV века, ни автором Иисусовой молитвы; и даже ἐπιστημονικὴ μέθοδος (искусный метод. — *Прим. перев.*) применения этой молитвы не был его изобретением. Он просто оказал сильное влияние на развитие этого движения, на распространение данной молитвенной формулы и известного метода ее применения. Мейендорф в первой главе своей книги *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (1959) дает замечательное описание «непосредственных предшественников» этого движения. Сюда включены Григорий Кипрский (патриарх в 1283—1289 гг.), Феолепт, епископ Филадельфийский (ок. 1250—1325 гг.), духовный отец Паламы в юности, который был учеником Никифора Уединенника с горы Афон, и патриарх Афанасий I (1289—1293 и 1303—1309 гг.). Последние двое указаны Паламой⁵¹ в перечне из семи человек ἀνδρες μικροὶ πρὸ ἡμῶν μετάρτυρμένοι καὶ δεδεγμένοι ἐν δυνάμει Πνεύματος ἁγίου, которые учили психо-техническому методу⁵². Исихия уже не была чем-то новым⁵³. Упоминания об Иисусовой молитве в той или иной форме можно проследить по крайней мере до начала VI века, хотя не следует забывать и того, о чем предупреждает Уэр: «Не следует приписывать этой молитве общепринятого употребления в византийской практике духовной жизни; многие авторы не придавали ей того центрального значения, которое она приобрела, начиная с Григория Синайского»⁵⁴. К их числу можно отнести столь значительную личность, как преподобный Симеон Новый Богослов. Что же касается исихастского метода (сидячее и склоненное положение тела, контроль за дыханием), то его можно найти в двух сочинениях, появившихся до Григория: в трактате «Слово о трех образах молитвы и внимания», который в XIV веке ошибочно приписывался Симеону Новому Богослову⁵⁵, и в «Слове о трезвении и хранении сердца» (Περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς καρδίας), принадлежащем вышеупомянутому Никифору⁵⁶. Григорий немало позаимствовал из этих произведений и даже более подробно, чем их авторы, описал психо-технический метод и сопутствующий ему аскетический режим, но сам метод существовал уже по крайней мере за столетие до того, как Григорий научился ему от Арсения. Самой удивительной особенностью святого Синаита

был все же его необыкновенный дар привлекать учеников и передавать им уроки своего аскетико-мистического опыта вместе с огнем подвижнической ревности.

Новые странствия

Когда Григорий отплыл из Фессалоник на Хиос, оставив всех своих учеников, за исключением Марка и Каллиста⁵⁷, он намеревался продолжить свой путь в Иерусалим. Но на острове они встретили некоего монаха, который как раз «вернулся оттуда» и посоветовал не ходить туда⁵⁸. В результате они отправились в Митилину (Лесбос) и «провели немного времени на Ливанской горе». Но поскольку даже там они не смогли найти места, подходящего для исихии⁵⁹, то прибыли в «сей благословенный Константинов град»⁶⁰. Здесь, однако, их застала столь суровая зима, что даже реки замёрзли. Они прожили шесть месяцев в крайней нужде в «городском углу», называемом «Орлы» (Ἄετοί) на положении стесненных и убогих странников, которых чудесно питал один лишь Бог, отвечая на молитвы святого, а какими путями — этого он не обсуждал ни с кем из учеников. Наконец их положение стало известно императору Аниронику от его племянника Афанасия Палеслога⁶¹; василевс часто призывал Григория и искал его общества, даже предлагал ему «нечто великое»⁶². Но Григорий и слышать не хотел об этом, так как презирал человеческую славу и желал одного: угождать Богу. Итак, возможно, с целью избежать этих великих обещаний он вместе с учениками отплыл морем в Созополь, находившийся на черноморском побережье к северу от Парории. Здесь услышал о них монах по имени Амиралес, который жил в Мезомилии, в глубине Парорийской «пустыни»; в результате Григорий предпринял путешествие к месту его обитания и, найдя его подходящим для своих целей благодаря весьма трудной его доступности, решил поселиться там. В тяжком труде он и его ученики выстроили себе небольшие кельи на расстоянии около 200 метров (одной стадии) от жилища Амиралеса и его учеников. Именно здесь произошло опасное нападение на святого его бывшего ученика Луки. (О нем речь пойдет ниже в связи с рассказом о писаниях Григория.) Чтобы не повторяться, скажем только, что святой избежал опасности и остался невредим, проявив необычайную выдержку и хладнокровие и благодаря этому обратив Луку⁶³; впрочем,

вскоре после этого он подвергся (см. § 16) подобному же нападению со стороны самого Амралеса, который, обезумев от ревности, потребовал, чтобы Григорий немедленно покинул эту местность, угрожая в противном случае нанять разбойников, которые убьют Григория и его учеников. Так он и поступил. Увидев опасность, святой, который, по-видимому, приобрел к этому времени еще несколько учеников в Мезомилии, «собрал всех монахов» и отправился с ними к расположенной неподалеку горе, называемой Катакекриоменой; но через несколько дней банда разбойников, посланная Амралесом, настигла их и взяла в плен. Даже Григория связали как преступника и жестокими пытками вымогали у него золото или серебро, от обладания которыми он отказался «измлада». Однако затем пленников, по-видимому, освободили, после чего они оставили пустыню и через Созополь вернулись в Константинополь. Здесь они остановились возле Μονῆ Παναρχαίου (монастыря Пречистой. — *Прим. перев.*) и церкви Трех Святителей. Затем Григорий призвал Каллиста и Марка⁶⁴ и, беседуя с ними о духовных вещах и о служении Богу, увещевал их ко взаимному согласию и любви, после чего отослал обратно на Святую гору, куда и сам должен был вскоре последовать за ними. Они беспрепятственно достигли цели, но Григорий не появился. Через некоторое время Каллист, не вынеся ожидания, в одиночестве пошел назад, чтобы встретиться с ним в Византии. Был уже декабрь, наступили холода; пришлось бы ждать до весны. Но Каллист все же отправился в путь, несмотря на непогоду, и несколько позднее встретился с «божественным Отцом»⁶⁵. Именно в этот раз, как уже было указано⁶⁶, Григорий был так хорошо принят в Лавре и некоторое время прожил в близлежащих эремиториях, но потом вновь тайно оставил Гору вместе с единственным учеником⁶⁷ после того, как нападение разбойников вынудило его вернуться в большой монастырь. На сей раз он «взошел на корабль и достиг Андрианополя»⁶⁸, откуда сушей поспешил в Парорию и, вновь «собрав немалое число монахов», обосновался с ними у горы Катакекриомены. Они устроили большую Лавру⁶⁹, а потом Григорий, следуя традиции Отцов, приготовил нескольких монахов к уединенной отшельнической жизни и «священному безмолвию». Не ограничившись этим, он основал еще три лавры, и они заполнились множеством монахов, коими благословил Бог «человека Божия». Они были размещены в «той же Мезомилийской пеще-

ре» и «в месте, называемом Пайзува», или Бозова, как говорится в славянской версии Жития. Другое географическое название, упоминаемое в Житии — Загора (см. прим. ниже). О завистливом Амралесе больше ничего не слышно: вероятно, он оставил эту местность.

Грабители, которые рассматривали эту изолированную местность как свою базовую территорию, снова напали на них, но на этот раз святой, достигший уже, по-видимому, высшего состояния «любви к Божественному Свету» и укрепившийся вселившийся в него надеждой, твердо и бесстрашно оставался на месте; он понял, что диавол вдохновляет их на эти набеги из зависти, поскольку «благодать Духа, пребывающая с ним», открыла ему это; кроме того, Бог показал ему будущее: через него эта пустыня заполнится монахами и станет их «чудесной страной». Поэтому он не убежал, но и не остался беспечен. Он уже слышал о благочестии, храбрости и добродетелях болгарского царя Ивана Александра и понимал, что только тот может изгнать разбойников, поэтому и послал ему письмо от своего имени и от лица всех монахов, его учеников, в котором объяснял сложившееся положение. Написал он и о том, как уже был изгнан с Афона турецкими разбойниками; в Парории он тоже не надеется долго удержаться за счет одного терпения, не имея возможности изгнать противников силою. Царь со всем великодушием откликнулся на этот призыв.

Последняя, славянская стадия

Не стоит повторять здесь грубые славословия Каллиста в адрес царя Ивана Александра. Он действительно был просвещенным правителем, любителем монашества и активным покровителем искусств и образования. Правил он с 1331 по 1371 год, в то время, когда Вторая Болгарская империя со столицей в Тырнове, достигшая расцвета в первой половине XIII столетия, подавлялась в XIV веке превосходящей силой стремящихся к экспансии сербов. Впрочем, как болгарам, так и сербам вскоре предстояло столкнуться со всепобеждающей мощью Оттоманской империи, которой они покорились в последней четверти этого века. Иван Александр (1331—1371) правил болгарским государством, стараясь преодолеть те тенденции, которые влекли страну к военному упадку и политической дезинтеграции. Можно сказать, что приход Григория Синайского стал заметным вкладом в эти усилия царя и что помощь,

которую последний оказал святому, была не просто деянием благочестивой милости, но и просвещенной политики. Тающая Византийская империя, хотя и была почти при смерти в политическом отношении, духовно и интеллектуально процветала; влияние Вселенского Патриархата и горы Афонской простиралось далеко за пределы империи. Святой Григорий и его ученики внесли немалый вклад в дело консолидации этого влияния благодаря своим христианским ненационалистическим воззрениям, своей миссионерской и реформаторской ревности и содействию развитию славянской церковной литературы. Что касается последнего дела, болгары давно уже были среди главных его инициаторов; теперь, благодаря попечению Ивана Александра, в Болгарии происходил новый его подъем.

Царь оказал Григорию столько благодеяний, что может возникнуть вопрос, насколько они совместимы с идеалами бедности и уединения, которые заставили святого покинуть монастырь Святой Екатерины на Синае и афонскую Великую Лавру⁷⁰. Он просил лишь о защите от мародеров, а Иван Александр обеспечил его деньгами и пособиями для содержания монахов, а также воздвиг высокую укрепленную башню для их защиты. Кроме того, он построил церковь⁷¹ и новые, более удобные кельи и снабдил их «щедро и по-царски» всевозможными службами⁷², включая помещения для их скота. Он пожертвовал монахам земли, огромный пруд, изобилующий рыбой, овец, «бесчисленный скот» и множество вьючных животных. За это, пишет Каллист, Бог был милостив к царю и помог ему одолеть восстающих на него. Биограф Григория старается объяснить и оправдать это уклонение от идеала бедности и «ангельской жизни», который он провозглашает (§ 18), тем, что «божественный Отец» всегда вдохновлялся апостольским призывом простираться и распространяться по всему лицу земли, «Ибо он стремился привлечь всех людей к божественному восхождению (ἀνάβασις), чтобы, пройдя путь деятельной добродетели, они восходили бы и на высоту созерцания чрез непрестанное возношение умной молитвы (τῆς νοερᾶς προσευχῆς)». Другими словами, лавры Григория были задуманы как нечто вроде подготовительных школ для будущих созерцателей и уединенников.

Проводя различные параллели (§ 19), Каллист сравнивает Григория со святым Антонием, с Илией и Моисеем — ведь эти святые совмещали уединенное созерцание с миссионерской деятельностью. Интересно, что сходство Григория с Илией Каллист усматривает в его «ревностном противостоянии тем,

кто противится истине». Не означает ли это намек на исихастские споры? Подобно Моисею, Григорий также «воспринял духовные начертания от Бога на скрижалях и сделался законодателем отшельнической жизни». Подобно великому Антонию, Григорий всевозможными усилиями врачевал телесные и душевные недостатки прибегавших к нему, научая одних *праксису*, других же, насколько возможно, *феории*, наставляя их μετ' ἐπιστήμης⁷³. Антоний возделал пустыню и устроил «священнейший монашеский град», Григорий также был возделателем пустыни, ибо он не только возделывал словом и созерцанием всех монахов Афона, но и обращал их к «совершенному спокойствию и кротости духа», которыми смягчалась жесткость «деятельной» добродетели, и наделял их «светлым художеством управления помыслами»⁷⁴. Григорий переходил с места на место, приводя и других к участию в этом столь богоугодном делании, а по прибытии в Парорию превратил глухую и необитаемую пустыню в «духовную мастерскую», где он преобразовывал и как бы заново «отливал» приходящих. Так, например, большинство разбойников и убийц той местности он обратил к покаянию, и они сделались смиренными пастухами. Все это свершилось его молитвами и его «домостроительным» умением. Во всякое время, на всяком месте и при любых обстоятельствах святой считал своим высшим долгом ревностно призывать «попросту всякого человека» к жизни добродетельной. Одних он обращал суровым словом, других — своей способностью вникнуть в сущность и состояние каждого. Особенно он настаивал на долге взаимной любви и согласия.

Пребывание Григория на Афоне совпало с периодом наибольшей сербской экспансии и проникновения в Северную Грецию, что оказывало, в большей или меньшей степени, влияние на жизнь всей Святой горы, а не только таких специфически славянских обителей, как Хиландар, Заграф и Свято-Пантелеймонов монастырь. Поэтому естественно, что святой Григорий приобрел учеников и среди славяноязычных монахов — как сербов, так и болгар. А благодаря этому его слава постигла Болгарию еще прежде, чем он обосновался у ее юго-восточной окраины, так что парорийские монашеские поселения вскоре стали привлекать и болгарских послушников. Одним из первых стал юноша, известный впоследствии как святой Феодосий Тырновский, житие которого, ныне существующее только в интерполированной церковно-славянской версии, было написано по-гречески тем же патриархом Каллистом I, за кото-

рым мы следовали в нашем изучении странствий святого Григория Синайского, его миссионерской деятельности по пропаганде исихазма и его духовных качеств⁷⁵. Другим выдающимся болгарским последователем из первого поколения был Роман (называемый также Ромилом). Их обоих обучал созерцательной жизни сам Григорий, который даже принял Феодосия жить в свою келью, когда тот страдал от демонских нашествий. Несмотря на принятые царем меры против бандитизма, мародеры продолжали тревожить парорийские поселения. Григорий отослал Романа обратно в Сливен, а Феодосий, который по просьбе Григория дважды посещал царя Ивана Александра, по совету последнего после смерти Григория обосновался в Кафалиреве близ Тырнова, где вскоре образовалась община, включавшая около пятидесяти монахов. Сразу после смерти Григория он прожил некоторое время с Романом в Сливене, потом они попытались вместе обосноваться на Афоне, по им, как и многим другим, пришлось убедиться, что это невозможно из-за турецких грабительских налетов, после чего они вернулись в Болгарию. После Феодосия⁷⁶ Роман возглавлял общину в Кефалиреве, но закончил свою жизнь отшельником в Сербии⁷⁷.

Эти двое святых были чистыми исихастами: вели созерцательную жизнь и учили ей других. Но их община занималась также перепиской книг и переводом греческих текстов. Они, в частности, способствовали распространению работ Григория Синайского, и именно Феодосий перевел написанное Каллистом Житие Григория на славянский язык того времени⁷⁸. Хотя деятельность по распространению рукописных книг, которой покровительствовал Иван Александр, не была связана с преимущественно исихастской литературой, но исихастские писцы и переводчики — так называемая Тырновская школа — внесли огромный вклад в основы этой деятельности.

К концу XIV века в Болгарии и Сербии было уже немало исихастов, и некоторые из них сочетали исихию с административной и литературной деятельностью. Второе поколение славянских исихастов дало двух известных переводчиков, Лионисия и Иоанна, а также иерархов Ефтимия, патриарха Тырновского в 1375—1393 годах и Киприана Цамблака, митрополита Литовского (1375), а впоследствии Киевского и всея Руси (1390—1406)⁷⁹. Описание их деятельности и преемственных связей с их предшественниками и последователями выходит за рамки нашего исследования. В целом можно сказать, что они поддерживали контакт с Афоном и с Константинополем, где к этому времени утвердился греческий исихазм. Исихастское движение

распространялось и дало много удивительных личностей: русский святой Нил Сорский (1453—1508) и так называемые «заволжские старцы» были типичными исихастами. Преподобный Сергей Радонежский (1314—1392), обновитель русского монашества, испытал сильное влияние исихазма⁸⁰. Вся русская отшельническая традиция, включая преподобного Серафима Саровского, восходит по прямой линии к Григорию Синаиту.

Смерть святого Григория

Теперь мы переходим к рассказу о смерти Синаита; она связана с замечательными событиями, описание которых частично сохранилось лишь в славянском переводе Жития, откуда мы полностью приведем соответствующий текст*:

Но убо на кончину приснопоминаемаго сего отца возвратимся и яже тамо сотворяемая преподобнаго мужа доблестия, по елику возможно изглаголавше, конец слову положим.

Имат же сице. Божественный убо он муж, иже безмолвия в истину рачитель, ради же конечнаго любобезмолвствия его и иже в пустынях быти желания, не угодно се вменеаше, еже присно в обитель приходити и с множеством мних смешатися, забавление бо бе любовному его безмолвия и к Богу восхождения. Но келиа убо сотворяет зело отшелническу и на безмолвие подобну, недалеко ж от честныя его обители параорскыя. Темже и егда хотеаше, от обители исхождааше, и тамо отходя безмолствовааше и Богови приобщаашеся. Но понеже божественныя благодати исполнен бе весь, и прозрительнаго дарования сподоблен, честное свое преставление пред многими виде деньми. Темже и в время, в неже хотеше от настоящих преставитися и к Богу поити, единого от ученик своих поем, в реченую ошелническую келию отходит, затворив убо себе тамо, и от здешних ум возвед и к горним возвысив, и ужасен быв исход святыя его душа на всяк час поминааше. И весь от всего Богови беседовааше, и в поучение божественных оных таинств в ум упражнеаше.

В нелице ж сице имяшу преподобному и сим добре поучающуся, нестерпима сиа врагом нашим и завистным

* Автор приводит здесь английский перевод, мы же помещаем славянский текст жития, опубликованный Помяловским (см. прим. 83).

бесом мнещася, иже присно спасения человека тому за-
видети обыкоша. Но мя, яко и ти, лукави дуси суше,
кончину преподобнаго познавша и славе позавидевше, ея
же хотеше тогда прославиться преподобный, что творят
убийцы. Напрасно окружают его множество бесчислено
бесов, и якоже облак место оно покрыва, и якоже зверие
дивии нань восташа, скрежещуще зубы и отнуду того
пожрети ищуще, что убо не глаголюще, чтоже ли не
творяще завистницы, яко да яже к Богу беседы ум его
отставят. Но Божий человек от же в нем живущаго
Духа благодати, зависть абие лукавых бесов разумев, беше
бо на се искусен, неустрашися, ниже побежден бысть
толицем ратованием и нападением, но купно руце с умом
на небо простер, обыдоша мя, глаголааше к Богу, обыдоша
мя пси мнози, и сонм лукавых одержаша мя, и прочая⁸¹.
Но понеже бестуднии они еже ратовати не престааху, в
подвизе мнозе бывает, и всего себе всенощному пению же
и молитве непрестанней отдает. Ни бо вкуси что онуду, ни
поспа ни мало, даждь до трех дний онех ни тихо к ученику
побеседова, якоже имеше обычно, Паче же сопротивне реши
скорбным нравом и сотрем словом к подвигу многу тому
бодрствовати, мужайся, глаголя, брате, крепче держися молит-
вы же и пения, множества бо лукавых духов нас обыдоша.
И сия убо тако, человеколюбец же Бог не остави раба Своего
на мнозе напастоватися, но и елико мя, яко да врази убо
беси отсуду посрамятся, преподобный же победитель сим
явится.

Мимошедшим убо трием днем онем, божествена некаа
сила внезапно того осени, и лукавыя духы крепче безвести
сотвори, преподобнаго же божественнаго исполни утешения.
Он же предложение се абие познав, благодарственна сиа
гласы Богови возсилааше: деснаа Твоя рука, Господи, глаголя,
сокруши враги наша бесы, и державою крепости Твоя до
конца тех погуби. Таже тихо некако ученика приглашает.
Он же шед, зрит: о чудо, лице его румено же и обрадовано,
и иного от иных бывша⁸², и с еликою тихостию и радост-
нем осклаблением к нему возрев, виждь, рече, чадо, яко
божественна некаа сила нашедши лукавыя разгна духи, нас
же от искушения их избави. Но аз убо хочу тя и се
видети, яко по мале от настоящих отхожду и к Господу
отиду. Призывает бо нас в горний Иерусалим поити,
якоже от божественнаго се увиде видения.

О блаженный глас, упования всякого исполнен, о известное показание, и доброе извещение, ученик отсюда известующее учителево будущее устроение! Сиа убо слышав ученик и печален весь быв, отчее лишение плакаше. Не много же посред, и приснопамятный Григорие по божественному проречению от здешних воздвигся, к нестарющемуся животу преходит⁸³.

Святой Григорий Синайский умер 27 ноября 1346 года. Его возлюбленный ученик болгарин Феодосий бежал из Парории, чтобы его не принуждали занять место святого во главе общины. Но через некоторое время (включающее пребывание на Афоне) Феодосий возвратился, чтобы поклониться гробу Григория в Парории. Позднее он посетил своего друга патриарха Каллиста I в Константинополе, где вскоре и умер. Когда мы читаем о «избранном Григории»⁸⁴, что «Бог засвидетельствовал достоинство его чудотворениями от его мощей», мы понимаем, что посредством этого молва о святом распространялась и после его смерти.

Примечания

¹ Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet, ausgewählt... Zurich, 1976.

² Jean Gouillard. Petite Philokalie de la Priere du Coeur. Paris, 1953.

³ Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου συγγραφεὶς παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου. Критическое издание Н. Помяловского с греческой рукописи XVI в. из Синодальной библиотеки в Москве (теперь — Государственного исторического музея), №280 по каталогу Маттеи и №394 по каталогу архимандрита Владимира (М., 1986), опубликовано в части XXXV «Записок историко-филологического императорского Санкт-Петербургского университета» (СПб., 1896). Манускрипт содержит 342 листа in octavo с четырьмя житиями разных святых и другими писаниями. Некогда он принадлежал Μονῇ τοῦ Σιτίνου на Афонской горе. Из других рукописей, включающих Житие, отметим Код. Афон. 5680 (Пантел. 173) XVI в., 63—124.

⁴ Нельзя слепо следовать Никодиму Святогорцу (Введение к 100 главам Μέθοδος καὶ κανὼν Каллиста и Игнатия в сборнике Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν, IV, 195—196, PG, 147, 636) и путать Каллиста I с Каллистом II Ксанфопулом, соавтором хорошо известного сочинения о созерцательной жизни, который, став патриархом в 1397 г., умер через три месяца после избрания. Не только святой Никодим путал их.

Иезуит Irenie Hausherr, который шокировал чувства православных своим полемическим памфлетом. *La méthode d'oraison hésychaste* (Orientalia Christiana, IX, 2: Rome 1927) делает ту же ошибку на стр. 132 своей работы, хотя на той же странице он насмехается над издателями «Филокалии» («Добролюбия») за низкую «*valeur de leurs dires*» (ценность того, что они говорят (фр.). — Прем. перев.) в области хронологии.

⁵ См. многие примеры, приведенные Полом Магдалино, Робертом Браунингом, Рут Макрайлз и другими участниками XIV Весеннего симпозиума по византийским исследованиям Бирменгемского университета, посвященного теме «Византийский святой». Доклады изданы под редакцией Сергия Гаккеля: «*Studies Supplementary to Sobornost* №5». Это специальный номер «*Sobornost, Incorporating Eastern Churches Review*», London, 1981.

⁶ Возможно, это был будущий патриарх Григорий Кипрский (1283—1289), но по ошибке названный другим именем, ибо перед принятием монашества его, судя по всему, звали Георгием (Бек), а не Львом. Это описание Синаита представляло бы для нас несомненный интерес, но оно не сохранилось.

⁷ Каллист несколько прикровенно объясняет значение этого слова как «исихия и делание» (τοῦτ' ἐστὶν ἡσυχία καὶ πρακτικήν).

⁸ Код. Афон. 4720 (Iviron. 600). F. 8r—8v: incip. ἄρα ὁ θεοπεσιώτατε... Ср. ниже, прим. 21.

⁹ 2 Кор. 12:2.

¹⁰ В оригинале — Στοιμωθεῖσα — укрепленная, закаленная или, возможно, лишенная речи.

¹¹ Каллист однажды увидел, как святой Григорий выходит из места своего уединения «с сияющим лицом и как бы улыбающийся»; Григорий приветливо посмотрел на него, своего юного и любимого ученика, а он удивился его радостному виду и в ответ услышал эти слова.

¹² Мф. 6:8.

¹³ Мф. 5:16.

¹⁴ Притч. 15:13.

¹⁵ Этот ответ был дан Каллисту, когда тот, невзирая на замечание святого, что он слишком незрел духовно для разговоров не такие темы, продолжал настаивать на своем желании узнать «что есть душа и как ее видели святые». Сказав это, святой с великим смирением признался, что сам он достиг этой степени, а затем произнес записанное в следующем абзаце (Житие, § 8).

¹⁶ Рим. 1:21—22.

¹⁷ Флп. 3:13.

¹⁸ 2 Кор. 12:2.

¹⁹ Рим. 11:33.

²⁰ Григорий Акиндин — монах-гуманист славянского происхождения, из Прилепа, Западная Македония. Имя его — вместе с именем Варлаама — помещено в Синодике Недели Православия, как учившего еретически

о «естественных энергиях» Бога. Поначалу Палама и Каллист покровительствовали Акиндину. После прекращения полемической переписки между Паламой и Варлаамом в 1337 г. Акиндин пытался играть миротворческую роль и сначала избежал осуждения вместе с Варлаамом в июне 1341 г., но затем в августе был осужден. В начале гражданской войны (1341—1354), он достиг видного положения и заметного влияния, занимая сторону патриарха Иоанна XIV Калеки в борьбе с Иоаном VI Кантакузином. Патриарх даже рукоположил его, несмотря на прежнее осуждение. Но в 1346 г. оба патриарха были отстранены, а в 1347 г. Калека был соборно низложен соперничающими партиями, Акиндин же канонически отлучен от общения с Церковью. Умер он сравнительно молодым около 1349 г., и посмертно еще раз осужден последним великим Собором 1351 г. Когда Каллист в 50-е годы XIV в. писал о «сторонниках Акиндина», он имел в виду прежде всего Никифора Григору и его окружение. Григора, который вступил в исихастские споры лишь в 1347 г., в 1351-м тоже был осужден. Умер он в 1359 или 1360 г.

²¹ Соответствующее увещание святого Григория приведено в пространном виде у Каллиста в § 12 Жития (с. 23—24 в издании Помяловского). Заключительные его пассажи приводятся в конце выдержек, указанных выше в прим. 8.

²² Деян. 10:44 и 11:15.

²³ Нечто подобное на основании личного опыта описывал и святой Симеон Солунский в главе 295 своего Диалога (PG 155, 544), говоря об Каллисте и Игнатии Ксанфопуле. Существует английский перевод: *Balfour D. Politico-historical works of Symeon, Archbishop of Thessalonica*. Vienna, 1979. P. 279—280. Ср. примечание 4.

²⁴ Ин. 7:38.

²⁵ Мф. 17:20.

²⁶ Ин. 14:12.

²⁷ Ин. 1:7.

²⁸ Эта фраза является отражением проскомидии, во время которой на дискос полагается частица в память апостолов — τῶν δώδεκα καὶ τῶν ἐβδόμηκοντα. О 70 апостолах см.: Лк. 10:1 и 17 (Textus receptus; весьма древний вариант, представленный в Ватиканском кодексе, Вульгате и др. говорит о 72-х апостолах).

²⁹ Автор начинает с описания влияния Святого на Афонской горе, и не совсем ясно, продолжает ли он здесь говорить только о святогорцах или уже о всех монахах повсюду. Ср. его упоминание о «местах у болгар и сербов и далее», помещенное ниже. Там уже явно говорится о том, что его влияние выходило за границы Святой горы.

³⁰ § 13 (заключительные предложения. С. 29—30, в издании Помяловского).

³¹ Один из троих, кого он первоначально нашел в Магуле (см. выше).

³² Это не утверждается прямо, но подразумевается.

³³ Монах, который первенствовал на всем Афоне в Средние века назначенный императором или патриархом.

³⁴ § 14, конец. В рукописи значится διδασκάλιον (учение, урок), которое издатель исправил на διδασκαλεῖον (место обучения, школа); но, конечно, чтение διδασκαλον более оправданно.

³⁵ Каллист называет некоторые из этих пустынных мест: окрестности монастыря Симонопетр; местность под названием Хендели; ущелье Цингреса.

³⁶ Патриарх Филофей, который в то время был неромонахом лавры, приводит очень похожее описание методов и действий этих мусульманских разбойников в своем «Похвальном слове» Паламе (PG 151, 669 С) и в § 13 своего Жития Исидора. Он называет их Ἀχαϊένιδες. Возможно, это были не турки, а сарацинские пираты.

³⁷ По-русски ее можно было бы назвать «приграничьем».

³⁸ Λόγος ἐγκωμιαστικός εἰς τὸν... Παλαμᾶν, editio princeps, с гомилиями святого. Иерусалимский Патриархат, 1857. Переиздано Минем: PG 151.

³⁹ Нам представляется неуместным называть этого старца «Григорием Великим» (Мейендорф. Р. 34), как будто таким был его признанный титул; «ὁ πᾶν» — буквально: «весьма» или «самый»; предполагает некое опущенное прилагательное περίβοητος (славный) или θαυμαστός (чудный) — скорее, чем μέγας (великий). Между прочим, во всех остальных местах Филофей называет самого Паламу τοῦτον τὸν πᾶν (Житие Исидора, с. 82).

⁴⁰ Похвальное слово. PG 151, 563 В—С.

⁴¹ По Каллисту (§ 3), Григорий Синайский родился в знатной семье близ Клазомен (к западу от Смирны) и умер в Парории; а в написанном им же житии Феодосия Тырновского (сохранилось только в славянском переводе) он повествует, как этот святой, убежавший, чтобы его не обязали стать преемником Григория, примерно через год вернулся в Парорию поклониться его гробу. Однако можно предположить, что через несколько лет, после эксгумации его останков (как это было в обычае, да и поныне принято на Афоне) мощи были перенесены в окрестности Византия; впоследствии легенда приписала ему византийское происхождение. С другой стороны, при внимательном изучении оказывается, что утверждения Филофея (см. прим. 40) можно отнести к Синаиту, даже не прибегая к такой гипотезе. Ибо, во-первых, он не говорит, что Григорий умер на родине, в Византии, но утверждает, что после смерти он был почитаем исихастскими кругами Византии, поскольку Бог засвидетельствовал его святость чудотворной силой его останков; это может быть сказано и в том случае, если эта сила была проявлена в Парории, которая находилась на расстоянии всего ста миль. И во-вторых, в том, что касается его рождения, мы должны отметить, что хотя Филофей называет Константинополь в качестве его πατρίς (отечество), но не утверждает определенно, что он родился именно здесь, а только говорит, что «род его происходил из Византии». Разве не могли

его родители или прародители переселиться оттуда в Малую Азию? «Бритва Оккама» (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* — «Не следует умножать сущности сверх необходимого» (лат.). — Прим. перев.) приложима не только к философии, но и к истории. Прежде чем биться над загадкой о втором великом Григории, о котором более никто не слышал, не следует ли нам проработать все мыслимые допущения, позволяющие согласовать утверждения Филофея с данными о Григории Синайском, наиболее очевидном кандидате, с которым можно было бы идентифицировать «избранный Григория»?

⁴² Издано А. Пападопуло-Карамевсом в томе XXVI Санкт-Петербургских «Записок...» (см. выше, прим. 3). На с. 71 читаем, как Исидор начал свой путь в качестве послушника (Γερασίου), а на с. 76 Филофей рассказывает, как Исидор, все еще послушником, пришел на Афон и здесь τὸν ἤδη μοὶ ῥηθέντα παρ' ἐκείνοις εὗρε Γρηγόριον δηλαδὴ τὸ σοφόν, καθ' ἑαυτὸν ὡς ἔδος φιλοσοφοῦντα τὰ θεῖα καὶ ὑψηλά, Γρηγόριον ἐκείνόν φημι, παρ' ᾧ τὸν φοιτῆσαι Γερασίου... ὁ λόγος, ἤδη φθάσας ἐδήλωσεν. Таким образом, Филофей полностью признает величие и духовное значение Синаита. Однако заметно и то, что он настаивает, что как Герасим (с. 71), так и Исидор (с. 77) были сопоставимы с ним по значению. В своем «Похвальном слове» он таким же образом сопоставляет Паламу и Григория. Здесь сказано, что Палама «вверил себя руководству» знаменитого подвижника (Мейендорф. Р. 34), но на самом деле главная задача Филофея — привлечь Григория в свидетели духовного совершенства Паламы. «Они говорят», — пишет он (569 С), τὸν ὁμώνυμον καὶ ὁμότροπον τοῦτον, ἐφ' ἱκανὸν τότε συγγεγονότα, τὰ κάλλιστα τὰ καὶ ὑψηλότεστα τῆς κατὰ νοῦν ἐνεργείας καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ μεγίστης τὰ καὶ πρώτης θεωρίας φιλοσοφῆσαι καὶ συμφιλοσοφῆσαι, ἅπερ ὁ σοφὸς ἐκεῖνος τὰ θεῖα καὶ Ἀρόνω καὶ σπουδῇ καὶ πείρᾳ καὶ θεοφόρων ἀνδρῶν ὁμιλία ἐκτήσατο. Отношение Григория к Паламе представлено как отношение скорее сподвижника и друга, чем духовного отца; он свидетельствует о «многих и великих» скрытых мистических «дарах и харизмах» Паламы, которые не могли остаться им незамеченными (568 Д).

Возможное подтверждение того, что Γρηγόριος ὁ πᾶνυ действительно был духовным наставником Паламы, можно увидеть у Кантакузина, который в своей «Истории» (II, 39, изд. Бонн, 545) утверждает, что по смерти Никодима Палама вверил себя другому духовному отцу более чем на восемь лет (т.е. 1320—1327 гг.), и связь послушания между ними прервалась лишь со смертью последнего, после чего Палама пошел в Верею. Но эта последняя деталь не соответствует жизни Григория Синайского, который умер в 1346 г.

К этому можно добавить, что Никифор Григора заявляет («История» XIX, I; изд. Бонн II, 919), что еще до того, как Варлаам пришел в Грецию (т.е. до 1330 г.), Палама и «его учитель и тезка Григорий Острый» (ὁ τοῦτου διδάσκαλος καὶ ὁμώνυμος Γρηγόριος ὁ Δριμύς) говорили ему в присутствии многих, будто они «видели сущность Божию своими телесными очами». Присутствие «многих других» (πλείστον ἄλλων)

побуждает предположить, что это было не на Афоне; их встреча могла иметь место в Фессалониках, предположительно в 1325—1326 гг. Эпитет «δρις» можно было бы считать хорошим указанием на суровый аскетизм Синаита, но он не соответствует мягкости его характера.

⁴³ Синаит, так или иначе, убедил Исидора считать своим призванием не уходить от мира, но пребывать в контакте с ним. Он стал активным проповедником исихазма среди интеллектуальной элиты Фессалоник. В 1338 г. и Палама поселился с ним там же, чтобы вести борьбу против Варлаама. Именно Исидор устроил так, чтобы Паламе предложили составить Святогорский Томас, который был подписан в 1340 г. ведущими исихастами Афона и имел фундаментальное значение в спорах 1341—1351 гг. В 1342 г. Исидор был избран митрополитом Моне-васийским, но из-за резкой перемены политики патриарха Иоанна Калеки он не был посвящен, пока сам не стал патриархом вместо него в 1347 г. Он немедленно посвятил 32 новых епископа (большинство из них были известными исихастами, включая Паламу, который стал архиепископом Фессалоникийским). Независимо от оценки прежних богословских споров, эта акция (как и его избрание) вызвала противодействие многих иерархов.

⁴⁴ Житие, § 16 (Помяловский. С. 38, 17—25).

⁴⁵ Там же. С. 38—39.

⁴⁶ Святой Григорий Палама был игуменом Есфигменского монастыря в 1335 или 1336 г. — недолго и без особого успеха. Возможно, что во время визита Григория Синайского его там не было. О времени и продолжительности этого приезда точно неизвестно, но он имел место до 1340 г., когда Каллист и Марк, которых он оставил, подписали в Магуле Святогорский Томас.

⁴⁷ См. интересное исследование: *Emil Herman*. La «Stabilitas loci» nel monachismo Bizantino в ОСР 21 (1955). Р. 125—142.

⁴⁸ Мейендорф (Р. 103) смело утверждает, что Палама был «бесспорным духовным наставником двух патриархов — Каллиста и Филофея». Последний, более богослов, чем отшельник, никогда, судя по всему, не был особенно близок к Григорию Синайскому, но Каллист, несомненно, был. Однако он явно страдал от бесконечных странствий вместе с учителем в 1325—1334 гг. и был, очевидно, рад, когда смог вернуться в Магулу, где остановился и подписал вместе с Марком и Исаией Святогорский Томос в 1340 г. Но во второй парорийский период Григория он снова был с ним — то ли до, то ли после этой даты (см. ниже, прим. 67). В июне 1350 г., когда умер Исидор, Каллист был призван на его престол. В 1355 г. он был смещен Иоанном IV Кантакузином за отказ венчать его сына Матфея в качестве соправителя; патриархом стал Филофей. Но в 1353 г. Кантакузин отрекся от престола и Иоанн V стал единственным императором; после этого Каллист был восстановлен на патриаршей кафедре и занимал ее до своей смерти в 1363 г. (во время миссии в Сербии); затем ему снова наследовал Филофей.

⁴⁹ Афины, 1976. Т. Е'. 104—107 (Ср.: Добротолюбие в рус. пер. М., 1900. С. 473—476).

⁵⁰ См. выше, с. 283—284.

⁵¹ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων 1, 2, 12 (изд. Хресту, III, 405, 4—15).

⁵² О богословской стороне вопроса см. также: *Patacsi G.* Palamism before Palamas в ECR 9 (1977), 1—16.

⁵³ См. статью *Hausner I.* L'hésychasme: étude de spiritualité в OCP 22 (1956), 5—40 и 247—285, которая показывает, насколько древними являются выражения ἡσυχία, ἡσυχαστής, ἡσυχάζω и такие понятия как νῆψις [трезвение].

⁵⁴ Уэр. Р. 13, конец прим. 44.

⁵⁵ Предположения о реальном авторе см. у Уэра (Р. 14, прим. 55). Если верна догадка Кривошеина (Филофей Синайский, автор 40 глав в Φιλοκαλία В', 273—286, время неизвестно), то метод восходит примерно к X в. Ср.: Век. С. 453—454.

⁵⁶ Φιλοκαλία Δ', 17—28 и PG 147, 945—966. Текст Псевдосимеона приписывали также Никифору, но он не может датироваться более поздним временем, чем конец XII века (Век. С. 693). В «Добротолюбии» помещена лишь новогреческая версия (Е', 81—89); достоверный текст см.: *Hausner S.* 150—172.

⁵⁷ См. выше: с. 289—290; Житие, § 15. С. 33, 30—32.

⁵⁸ По-видимому, Григорий оставил Каллиста в недоумении о причинах перемены решения. «Не знаю, почему он стал препятствием к нашему пути», — пишет Каллист с явным разочарованием.

⁵⁹ Κατάνημα ἡσυχίας. То же выражение использовалось для описания их неудачи в Фессалониках. Именно этого он искал во время скитаний.

⁶⁰ Эти слова позволяют отнести написание жития ко времени после возведения Каллиста на патриарший престол.

⁶¹ Речь идет об императоре Андронике II (1282—1328). Можно было бы предположить, что имеется в виду Андроник III (1328—1341), если бы не упоминание о племяннике. Монах Афанасий Палеолог, который назван здесь «ἐκεῖνος» (что предполагает его известность), был адресатом письма, помещенного под № 87 в опубликованном R. Guiland собрании Correspondance de Nicéphore Grégoras (Paris, 1927). Письмо написано около 1333 г., в нем философ выражает свою скорбь о кончине Андроника II и Феодора Метохита.

⁶² Священническое и/или епископское достоинство, скорее всего. Григорий был отнюдь не расположен к этим служениям, «хотя и столь великим» (καίπερ τηλικαῦτα τυγχάνοντα).

⁶³ Эта последняя деталь сохранилась лишь в славянском переводе Жития; соответствующая выдержка, набранная кириллицей, помещена в подстрочном примечании у Помяловского (см. с. 36.).

⁶⁴ Создается впечатление, что остальные монахи, «которые собрались ради него» (οἵτινες δι' ἐκεῖνον συνήχθησαν — 37, 3) были просто оставлены!

⁶⁵ Или, скорее, «мы встретились» — отсюда можно предположить, что Каллист снова соединился с Марком или даже вернулся в Магулу к другим прежним ученикам Отца — таким, как Исаия, один из первоначальных обитателей скита.

⁶⁶ См.: с. 292—293.

⁶⁷ Единственным учеником, которого Григорий на сей раз взял с собой, вполне мог быть сам Каллист, поскольку из написанного последним жития Феодосия Тырновского ясно, что Феодосий и он сделали друзьями в Парории. Конечно, Каллист мог прийти туда позднее. Но Феодосий очень рано поступил в Парорию, а Каллист в 1340 г. был снова в Магуле (ср. прим. 48).

⁶⁸ Значит ли это, что он проделал весь путь на одном корабле — до самой реки Марицы (Хеброс)?

⁶⁹ Лавра (λαύρα) — это слово, основанное значение которого «улочка» или «проход», в монашеском обиходе означало первоначально группу или ряд хижин («келий»), в которых жили монахи, не связанные общей дисциплиной и не организованные в общину. См.: *Sophocles E. A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods*. Cambridge, 1914. Это напоминало то, что мы теперь называем скитом или монашеским поселением, хотя параллель, конечно, неполная. Однако лавра с легкостью преобразовывалась в высокоорганизованную общину с регулярным ритмом литургической жизни: именно таковы были великие лавры Саввы Освященного (V—VI вв.) в Палестине и преподобного Афанасия на Афоне (X в.), которые «задавали тон» на православном Востоке.

Но во времена святого Григория Синайского, когда разбой получил столь широкое распространение, новая лавра должна была прежде всего обеспечить безопасное, огражденное пространство, которое давало бы монахам защиту от мира и его злодеев и обеспечивало бы элементарные возможности для общего богослужения по воскресеньям и великим праздникам. На этом пространстве поселялись в наскоро построенных кельях монахи, ищущие созерцательной жизни и избирающие свой индивидуальный аскетический путь. Для всех первоначальных непременным элементом такого пути было строгое подчинение какому-либо старшему монаху. Конечно, со временем монахи старались выстроить более основательные жилища и соорудить в центре лавры подобающую церковь.

Постепенно лавра могла превратиться в настоящую крепость, населенную дисциплинированным отрядом под началом офицеров с могущественным командиром во главе. Поддержание материального благосостояния, сложная литургическая жизнь, управление землями и прочими владениями могли столь возобладать, что исихия уходила далеко на задний план. Такая концепция лавры стала преобладающей в России в последующие века. Но не следует приписывать Григорию в его XIV веке подобные взгляды или намерения. Хотя он и основывал «лавры», он был прежде всего учителем уединенной аскетической жизни в бедности, нужде и созерцательной молитве.

⁷⁰ В скорости ему действительно придется удалиться из своей собственной лавры в близлежащий эремиторий (см. ниже: с. 302).

⁷¹ Букв.: «соорудил алтарь» (θυσιαστήριον πηγνύει). Башня упоминается в примечании, помещенном в конце одного из сочинений Григория в рукописи XV в. Bodleian Barase. 81, f. 191 г.

⁷² Ἄλλην πᾶσαν ὀπηρεσίαν.

⁷³ Имеется в виду ἐπιστημονικὴ μέθοδος, психо-технический способ молитвы. Здесь не утверждается, что этот способ автоматически приводит к созерцанию (θεωρία); Григорий лишь «насколько возможно» приготавливал своих учеников принять последнее как дар от Бога.

⁷⁴ Κυβέρνησιν λαμπράν τῶν λογισμῶν. Здесь, конечно, присутствует элемент преувеличения: в действительности Григорий никак не мог возделывать и образовывать всех обитателей Афона!

⁷⁵ Житие и жизнь преподобного отца нашего Теодосия (т.е. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδοσίου) издано В. И. Златарским в «Сборнике за народни умотворения, наука и книжнина», XV (София, 1904), с. 9—36. В. С. Киселков перевел этот славянский текст на современный болгарский язык: «Житието на св. Теодосии Тырновскии като исторически паметник» (София, 1926); в своем пространном введении он отрицает авторство Каллиста. Д-р М. Хеппел считает это суждение опрометчивым, хотя оно, несомненно, имеет некоторое основание: это присутствие в тексте включений, принадлежащих другому автору, который писал независимо от Каллиста и совсем в другом духе.

⁷⁶ Феодосий умер 27 ноября 1363 года в монастыре святого Маманта близ Константинополя — он гостил в это время у Каллиста I. Стоит заметить, что это была 17-я годовщина смерти святого Григория. Ср. ниже.

⁷⁷ См.: Halkin F. Un érémite des Balkans au XIV^e siècle. La vie grecque inédite de St. Romylos в сборнике Byzantion 31 (1961), p. 111—147. Существует также современная житию его славянская версия.

⁷⁸ См.: Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в четырнадцатом веке. СПб., 1898. Ч. I. С. 416.

⁷⁹ См.: Оболенский Д. Исследование о Киприане, упомянутое во вступительных замечаниях (см. выше: с. 298—299).

⁸⁰ См.: Тахиаос. Цит. соч. С. 42—60.

⁸¹ Пс. 21:17.

⁸² Т.е. «ставшего иным, чем другие люди». Здесь в русском переводе Соколова, который вообще безошибочен, допущена грубая ошибка: эта простая фраза переведена как «зрит и еще кого-то, бывшего с ним» — создается впечатление будто Григорий имел какого-то небесного посетителя.

⁸³ Славянский текст, помещенный в подстрочном примечании на с. 44—45 изданного Помяловским греческого текста.

⁸⁴ Γρηγόριος ὁ πᾶν. См. выше, прим. 39.

В ближайших номерах:

•
Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ
**Церковь и общество в свете
«Основ социальной концепции
Русской Православной Церкви»**

•
**Евангелие от Матфея
(новый перевод)**

•
**Межправославное сотрудничество
в подготовке Святого и Великого Собора
Восточной Православной Церкви**