

№ 3 (28) 2004



Церковь и время

научно-богословский и церковно-общественный журнал

К 75-летию со дня рождения
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ II

- Патриарх Московский и всея Руси
АЛЕКСИЙ II

**МИР НА ПЕРЕПУТЬЕ.
ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ ПЕРЕД
ЛИЦОМ НРАВСТВЕННЫХ ВЫЗОВОВ**

- Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ

**ОТ ТРАГИЧЕСКИХ РАЗДЕЛЕНИЙ
К ПОИСКУ ЕДИНСТВА**

- Епископ Венский и Австрийский ИЛАРИОН
**ПРАВОСЛАВИЕ В НОВОЙ ЕВРОПЕ:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

- Христос ЯННАРАС

**ЦЕРКОВЬ В ПОСТКОММУНИСТИЧЕСКОЙ
ЕВРОПЕ**

- Джон БЕЕР

ТРИНИТАРНАЯ СУЩНОСТЬ ЦЕРКВИ

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 3 (28) 2004

Журнал издается Отделом внешних церковных связей
Московского Патриархата

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации

Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:
Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

Заместитель главного редактора:
Протоиерей Александр Макаров

Члены редакционной коллегии:
Епископ Иларион (Алфеев)
Протопресвитер Виталий Боровой
Протоиерей Николай Балашов
Протоиерей Всеволод Чаплин
Священник Александр Абрамов
А. С. Бувеский
С. Н. Говорун

Ответственный секретарь:
М. В. Первушин

Выпускающий редактор:
Диакон Илия Соловьев

Адрес редакции:

115191, РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22

Отдел внешних церковных связей
Редакция журнала «Церковь и время»

Телефон +7-095-955-6753

Телефакс +7-095-230-2619

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

СОДЕРЖАНИЕ

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

к 75-летию со дня рождения
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси
АЛЕКСИЯ II

<i>От редакции.....</i>	6
<i>Патриарх Московский и всея Руси Алексий II</i> Слова и речи разных лет Филокалия в русской аскетической мысли.....	10
Мир на перепутье. Глобальные общественные процессы перед лицом новых нравственных вызовов.....	23
Трудный путь драматического века.....	33
Послание по случаю 200-летия со дня рождения святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского.....	41
Слово на Годичном акте в Московской духовной академии.....	55

МЕЖХРИСТИАНСКИЕ СВЯЗИ

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i> От трагических разделений к поиску единства. Восток и запад на рубеже тысячелетий.....	61
--	----

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Епископ Венский и Австрийский Иларион</i> Православие в новой Европе: проблемы и перспективы.....	69
<i>Х. Яннарас</i> Церковь в посткоммунистической Европе.....	81
<i>С. В. Чапнин</i> Глобализация, масс-медиа, Церковь.....	107
<i>К. В. Лученко</i> Интернет в системе церковных коммуникаций.....	126

МИССИЯ ЦЕРКВИ

<i>Протоиерей Димитрий Григорьев</i> О русской православной миссии в США.....	139
<i>Диакон Андрей Кураев</i> О пути не-монашеском.....	145

БОГОСЛОВИЕ

<i>Джон Беер</i> Тринитарная сущность Церкви.....	164
<i>В. В. Сорокин</i> К вопросу о взаимосвязи между священным именем и теофанией.....	186

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

В. В. Бурега

Письмо «неизвестного лица» из Праги
митрополиту Евлогию.....247

Письма профессора П. И. Новгородцева
митрополиту Евлогию.....259

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

От редакции

В этом году исполнилось 75 лет со дня рождения Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.

Вся его жизнь неразрывно связана с Церковью. Войдя в алтарь в шестилетнем возрасте, все последующие годы он отдает служению Богу, восходя «от силы в силу» (Пс. 83:8). Алтарник, иподиакон, священник, епископ, Патриарх — вот ступени этого восхождения, совершавшегося под водительством Божиим. И было оно нелегким, как вообще не бывает легкого пути в жизни христианина, на деле следующего призыву Спасителя: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16:24).

Начался этот путь в относительно спокойной и благополучной довоенной Эстонии. Но вскоре последовала немецко-фашистская оккупация, а затем десятилетия церковнослужения в условиях богоборческого режима.

Несмотря на сложные внешние условия, будущий Первосвященитель оставался верен своему призванию, которое он осознал и воспринял еще в детстве. С глубокой благодарностью, признательностью и любовью Святейший Патриарх Алексий вспоминает тех, кто был рядом с ним на этом узком и тернистом пути. И прежде всего — своих благочестивых родителей: протоиерея Михаила Александровича и Елену Иосифовну, заложивших в детскую душу семена христианской веры и благочестия.

В годы войны юный Алексий Ридигер во всей полноте увидел человеческие страдания. Позднее он напишет: «На территории Эстонии гитлеровцы устроили несколько лагерей для перемещенных лиц. И мой отец, повинувшись голосу пастырского долга и зову сердца, стал посещать несчастных пленников, стараясь духовно поддержать их, утешить, научить молитве. Многих окрестил, иных напутствовал и укреплял перед смертью... Меня, тогда еще подростка, отец брал с собой для исполнения обязанностей пономаря, а потом и чтеца. Где это возможно, мы совершали богослу-

жение на переносном престоле. И тогда я увидел, как в самых нечеловеческих условиях, перед лицом медленной и мучительной смерти люди обретали великое утешение в жизни с Богом. Это очень глубоко отразилось на моем собственном духовном опыте: именно тогда мне был открыт сокровенный смысл человеческого страдания, в глубине которого человек встречается со своим Творцом».

Неизгладимый след оставили в душе будущего Первосвященителя и годы, проведенные им в стенах Ленинградских духовных школ. Многие преподаватели и наставники, о которых с благодарной любовью вспоминает Святейший Патриарх Алексий сегодня, служили еще в старой Санкт-Петербургской академии. Они не только делились со студентами своими знаниями, но и давали им пример глубокой веры и высочайшего уважения к Слову Божию. Все это стало бесценным подспорьем для его собственного священнического служения — на приходе в шахтерском городке Йыхви, ставшем для 21-летнего иерея Алексия Ридигера первым, а позже в университетском Тарту.

В 1961 году Церковь призывает его к новому служению — епископскому. Сознавая высоту и трудность открывающегося пути, он скажет в слове при наречении во епископа Таллинского: «В эти великие, святые минуты своей жизни всецело возлагаю все свое упование на Господа, от Которого «исправляются стопы человеку» (Пс. 36:23). Верю, что по воле Божией совершается и ныне наречение моего недостойства, ибо Сам Господь, по слову апостола, дает Церкви Своей пастырей и учителей (Еф. 4:11) и Духом Святым поставляет их «пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе кровию Своею» (Деян. 20:28).

Время, когда будущий Патриарх принял в свои руки епископский жезл, было непростым. Да, ссылки и расстрелы 30-х годов за одно только исповедание веры ушли в прошлое и, казалось, коммунистические власти стали осознавать бессмысленность и даже гибельность противостояния Христу и Его Церкви. Но вопреки логике в начале 60-х пришла новая волна массовых гонений. Государством была провозглашена политика вытеснения Церкви из всех сфер жизни общественной на периферию «частной жизни», а в ближайшей перспективе — окончательного унич-

тожения религии. Воистину, великую и страшную ответственность брали на себя те, кто в тот трагический период возлагал на себя крест архипастырства! Как никогда требовалось исполнить слова Спасителя: «Будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10:16), чтобы царским путем провести Церковь между сциллой и харибдой прямых угроз и тонкой лести, не впадая ни в эйфорию, ни в уныние, избегая мирских и духовных соблазнов.

А вскоре к заботам о Таллинской епархии прибавилось и иное, ответственнейшее послушание по управлению делами Московской Патриархии. В течение двадцати двух лет архиепископ (с 1968 года — митрополит) Алексий нес его, разделяя Первосвятительские труды Святейших Патриархов Алексия I и Пимена. Именно тогда он понял, насколько тяжел крест Патриаршего служения. И когда после четырехлетнего пребывания на Ленинградской кафедре Поместный Собор Русской Православной Церкви призвал митрополита Алексия к Патриаршеству, он предельно ясно осознавал ту меру ответственности, что ляжет на его плечи вместе с зеленой мантией Российских Первоиерархов.

Промыслом Божиим Первосвятительское служение Святейшего Патриарха Алексия приходится на трудное время решительных перемен в жизни общества, перемен, объективную оценку которых еще предстоит сделать истории. Реформы, долженствовавшие освободить народ от сковавших его экономических, политических и идеологических пут, обернулись кризисом всех областей государственной и общественной жизни, ростом противостояния политических и общественных групп, межнациональными конфликтами. Но самым страшным кризисом, поразившим народ, был кризис духа. Семьдесят лет из народного сознания тщательно вытрапливалось все, что веками связывало население страны в единый, мудрый и сильный народ, и прежде всего — Православие. Только чудо Божие и подвижничество иерархов, священнослужителей, простых прихожан не дали потухнуть искоркам живой веры в народной душе. Ценой каких жертв им это удалось, знает только Сердцеведец Господь. Низкий им за это поклон!

Наконец, спали внешние оковы, распахнулись прежде запертые двери, Церковь открылась для мира, и мир стал

открыт для ее проповеди. Но новые возможности таили в себе и новые опасности. Кто-то считал, что нужно переждать бурю в тихой гавани внутреннего затвора, кто-то советовал безоглядно броситься в пучину политических волнений и страстей. Перед Священноначалием встала сложная проблема выработки позиции Церкви в новых общественно-политических условиях. При этом недостаточно было начертать правильный курс. Нужно было еще иметь решимость, твердую руку и безусловную веру в Промысл Божий, чтобы вести церковный корабль по бурному житейскому морю. И мы, чада Русской Православной Церкви, можем лишь благодарить Бога, что всем этим обладает наш кормчий — Святейший Патриарх Алексий.

Прошедшие этим летом торжества по случаю 75-летия Святейшего Патриарха Алексия явились выражением теплой любви, которую питает к Патриарху его многомиллионная паства, глубокого уважения со стороны религиозных лидеров, государственных деятелей, деловых людей, ведущих представителей науки, культуры и искусства.

Под его отеческим водительством Русская Православная Церковь возросла и укрепилась. Открыты и восстановлены тысячи храмов, в каждом из которых совершается Бескровная жертва и возносится теплая молитва «о всех и за вся». В сотнях монастырей возрождается монашеское делание, десятки духовных школ готовят священнослужителей, которым предстоит продолжить дело своих предшественников, Церковь активно участвует в жизни общества, ее голос, обличающий неправду и порок, зовущий к правде Божией, весомо звучит в современном мире.

И мы присоединяемся к словам, сказанным в Поздравительном адресе Священного Синода Русской Православной Церкви по случаю 75-летнего юбилея ее Предстоятеля: «Сердечно желаем, Ваше Святейшество, чтобы Господь всегда подавал Вам духовные и телесные силы источать токи живительной любви к своей пастве и всем людям. Да хранит Вас Господь в здравии на многая и благая лета предстательством Царицы Небесной, молитвами святителей Московских, новомучеников и исповедников Российских и всех святых, в земле Российской просиявших!»

*Святейший Патриарх Московский и всея Руси
АЛЕКСИЙ II*

**СЛОВА, ВЫСТУПЛЕНИЯ И РЕЧИ
РАЗНЫХ ЛЕТ**

**ФИЛОКАЛИЯ В РУССКОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ***

Прежде чем приступить к изложению темы, необходимо сначала уточнить ее границы. Под «филокалией» в данном случае мы подразумеваем не широко известный христианскому миру сборник аскетических творений, именуемый на русском языке Добротолюбием, но самое существо этого понятия — любовь к духовной красоте, стремление и практический путь к ней.

Другое предварительное замечание наше касается источников, питающих развитие темы. Располагая кратким временем для выступления, мне пришлось ограничиться свидетельством очень узкого круга русских подвижников, чтобы на основании их аскетического опыта, насколько он выражен в их творениях, уяснить хотя бы некоторые из главных моментов той калии — красоты, к которой стремились и созерцанием которой жили бесчисленные христианские подвижники всех времен и народов. Выявление этого идеала в русской аскетической литературе дало бы возможность еще раз убедиться в непрерывности духовного опыта христианства, для кото-

* Журнал Московской Патриархии, № 4, 1983 год.

рого «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8), а данная Им жизнь открыта всем народам без исключения.

Весьма показательно, что собрания самых авторитетных в Церкви аскетических творений святых отцов уже в древности получали наименование «Филокалии»¹, которое никогда не вызывало возражений со стороны отцов-аскетов и Церковью признано потому, что выражает самую сущность их писаний, вошедших в эти сборники. С православной точки зрения это вполне понятно, ибо аскетика в Православии мыслится не как разрозненный набор всевозможных подвигов, умерщвления плоти ради господства над ней духа или для достижения экстатического состояния, а как образ жизни, указанный Христом, воплотившимся Сыном Божиим. Аскетика в Православии именуется «искусством из искусств», «художеством из художеств», она есть выявление красоты образа Божия, пребывающего в человеке, хотя и омраченного грехом. Потому и Сам Бог Слово воплотился, пострадал и воскрес, чтобы в человеке «прежде падший воскресити образ». А это значит, что Христос Своим учением и Своей жизнью на земле явил нам истинный новозаветный аскетизм, открывающий во всей силе ту красоту, которая пребывает сокрытой в каждом человеке и к воссозданию которой Христово Евангелие призывает всех людей. Но для этого человек должен возыметь любовь к Первокрасоте, к Богу и деятельно осуществлять ее в своей жизни.

Но если сущность христианской жизни можно определить как своеобразное духовное «художество», которым воссоздается красота человеческой личности, украшаемой смирением, любовью, целомудрием и другими добродетелями², то представляется чрезвычайно важным подчеркнуть при этом принципиальное отличие этого внутреннего «художества» от эстетизма внешней человеческой культуры. В первом красота есть цель и сущность жизни, во втором она — оболочка, далеко не всегда соответствующая своему внутреннему содержанию.

Что прежде всего бросается в глаза при изучении русского аскетического наследия? Это его единство с духовным опытом святых отцов-аскетов древних времен.

Единство это является свидетельством верности русских подвижников, не только Священному Преданию Церкви Христовой, но и духовному величию достижений святых подвижников первых веков христианства. Было бы чрезвычайно интересно и важно проследить это единство в плане более глубокого изучения настоящего вопроса, но такая работа требует специального исследования и потому выходит за рамки настоящей статьи. Сейчас мы можем лишь констатировать один принципиально важный для нас факт, из которого и будем исходить в своем дальнейшем изложении, что духовная красота является не одним из аспектов святости человеческого духа или тем более Бога-Духа, но есть сама святость, что каждая добродетель украшает человека, а их совокупность в нем, совершенство в них, насколько это возможно для человека, являет полноту красоты образа Божия, и что святоотеческое богословие, включая, конечно, и русское, не знает какого-либо отдельного эстетического аспекта святости в отличие от морального и духовного, ибо только духовно-нравственным достоинством человека определяется красота его души. Не по этой ли причине термин «красота» не столь часто встречается в святоотеческих писаниях? В них постоянно идет речь о добродетелях, о духовном пути жизни, о его принципах и опасностях, а духовной красотой человека оказывается чистота его совести, бесстрашие, смирение, любовь к Богу и ближним. Иначе говоря, христианское учение о красоте человека сводится к учению о плодах духовной жизни, как во внутреннем устройении человека, так и во всей его внешней деятельности. Именно исходя из этого понимания красоты, можно говорить теперь и об отдельных сторонах учения о ней в творениях русских подвижников-аскетов.

Очевидно, что тема эта огромна, ибо она затрагивает все стороны духовной жизни христианина. Поэтому в настоящей статье мы попытаемся лишь наметить некоторые контуры данного вопроса.

Первое, что характеризует подход русских отцов в учении о красоте человека, как образа Божия, это яркая контрастность в изображении ими плотского и духовного, ветхого и нового, безобразного и преображенного благода-

тью состояний человека. Причина такого их подхода очевидна. С одной стороны, человек, уже прекрасен, по замыслу своего Творца, в самом творении и еще более велик по Искуплению, как получающий состояние «вышестественное»³. Но, с другой стороны, согрешив, человек ниспал до «противоестественного» состояния, в котором и пребывает донныне. Эта полярность реальности жизни и реальности идеала и является стимулом к осуществлению, первой, исходной добродетели, устремляющей христианина именно к аскетическому подвигу. Царство Божие, идеальное состояние человека, достигается не простым актом любви и всемогущества Божия, но и трудами употребляющих усилие к достижению своего спасения (Мф. 11:12). Более того, без усилия, без понуждения, без подвига нельзя приобрести ни одной христианской добродетели. Епископ Игнатий (Брянчанинов; †1867) приводит в качестве подтверждения этой мысли замечательные слова преподобного Исаака Сирина: «Премудрый Господь благоволил, чтобы мы снедали в поте лица хлеб духовный. Установил Он это не от злобы, но чтобы не произошло несварения, и мы не умерли»⁴. И действительно, подвиг, понуждение себя к добру, раскаяние в грехах освобождают человека от власти греха, изменяют его и делают способным к восприятию благодати Божией, всеисцеляющей, просвещающей, очищающей красоту образа от всех болезненных наслоений.

Святитель Тихон Задонский (†1783) указывает: «Душу свою украшает, кто, по апостольскому слову, “отлагает ветхаго человека, тлеющего в похотех прелестных, обновляется же духом ума своего и облекается в новаго человека, созданного по Богу в правде и в преподобии истины” (Еф. 4:22–24), то есть кто противится плотским вожделениям и отсекает их, прилежит добродетелям, отлагает нечистоту, гордость, зависть, гнев, злобу, ярость, сребролюбие, невоздержание и прочее злонравие и облекается в целомудрие, святыню, смиренномудрие, братолюбие, терпение, кротость и прочее добронравие... Та душа добра и красна есть, которая сообразуется Небесному Отцу святостью, истиною, милосердием, правдою, терпением, кротостью и прочими свойствами»⁵.

Подобное же пишет и епископ Феофан (Говоров; †1894): «Как в цветнике вашем не выйдут цветы, если не посеете их и не походите за ними: так, если не посеете в себе семян добродетелей и не походите за ними трудолюбие, не раскроется из вас и не осенит вас в будущем разнообразная слава духовная»⁶.

Каков человек по душе своей богозданной? Святитель Тихон Задонский описывает это следующими словами: «Наипаче красота и достоинство души человеческой познается отсюда, что в ней образ Свой Божественный напечатал Бог и Создатель наш. “сотворил Бог человека... по образу Божию сотворил его” (Быт. 1:27). О, коль дивная и великолепная красота и достоинство души! Образом Божиим почтена и украшена душа человеческая! Все вещи созданные суть дивны и суть свидетельства всемогущества и премудрости Божией, но человек образ и подобие Создателя своего в душе своей имеет!»⁷

В другом месте он же пишет: «Низшая Бога, но высшая всех тварей душа человеческая... честна и душа человеческая и многоценна и великолепна, яко образ и подобие Небесного Царя в ней изображено»⁸. Это великолепие души отражается и в теле. «Красота души, — говорит святитель, — показывается и от тела человеческого, в котором душа, как в доме своем, обитает. Посмотри всяк на юного человека, который добротою лица и прочими естественными дарованиями одарен: как он красив! Если так красиво тело — дом и жилище души, то как прекрасна душа, которая в нем обитает!»⁹

Однако, что произошло с человеком? Какие изменения внес грех в душу и тело его? Если попытаться описать это в немногих словах, то можно указать хотя бы на следующие мысли, высказанные епископом Игнатием (Брянчаниновым). Во-первых, «грех отнял... познание... истины»¹⁰, далее, сделал человека рабом страстей, извратив сами понятия его о добре и зле¹¹. Грех обезобразил человека, внося дисгармонию в весь состав его естества: «Разнородные части, составляющие существо мое — ум, сердце и тело, — рассечены, разъединены, действуют разногласно, противодействуют одна другой... Таково мое состояние! Оно — смерть души при жизни

тела»¹². Грех внес в человека как бы вторую природу, закрыв в нем красоту образа Божия¹³, так что «естество падшего человечества составляет собою смесь добра со злом и постоянно рождает из себя действие, себе сообразное»¹⁴. Следствие греха распространилось и на тело: «По причине падения наше тело вступило в один разряд с телами животных»¹⁵. Подобные мысли можно найти у каждого из русских отцов-аскетов, и потому нет необходимости их повторять. Для нас важно было показать сейчас лишь ту исходную позицию, на которой созидалось в русском аскетическом богословии учение о «новом человеке» (Еф. 4:24).

На основании сказанного можно следующим образом сформулировать наш основной вопрос: каковы свойства преображенного Христом человека и как они проявляются в окружающем его мире? Свойства эти, как и проявления их, чрезвычайно многообразны, их невозможно перечислить. Однако если указать хотя бы на некоторые из них, то можно получить на этом основании верное представление о христианском идеале красоты, о которой епископ Игнатий (Брянчанинов) восклицает: «Какая несказанная красота в Новом Адаме, Господе нашем Иисусе Христе!»¹⁶ Христос есть Идеал красоты для нового человека, соответственно и свойства Христовы суть истинная красота души христианской. Здесь речь идет, конечно, о духовных свойствах, приобретаемых христианином в процессе его нормальной духовной жизни, жизни по Евангелию.

Продолжая освещение пути и содержания духовной жизни христианина, я попытаюсь указать на результаты этого пути, то есть на некоторые плоды духа, составляющие нетленную красоту человека, верующего в Бога и живущего по Его заповедям.

Преподобный Серафим Саровский (†1833) определил цель христианской жизни как стяжание Духа Святого. Но вселение Духа Святого в человека обусловлено чистотой его сердца (Мф. 5:8; Прем. 1:4), его бесстрашием, иначе говоря, его победою над грехами и пороками, ранее гнездившимися в сердце. Насколько необходимо бесстрашие и как оно украшает человека, свидетельствуют следующие

высказывания. «Бесстрастие, — говорит епископ Феофан, — есть Небесная палата Небесного Царя»¹⁷. «Бесстрастие есть воскресение души прежде воскресения тела»¹⁸. «Чистые сердцем Бога начинают зреть еще здесь»¹⁹ и потому «свойственно святым не мыслить зло о ближних»²⁰. Христианин, очищенный исполнением заповедей и покаянием, приобретает в душе своей особый мир, который вновь соединяет все естество человека, рассеченного грехом²¹. «Этот мир и покой, — по слову епископа Феофана, — не вялое состояние бездействия, а блаженное состояние мирно живущей жизни. Мир — плод бесстрастия; бесстрастие же восстанавливает человека в естественный его чин и в первоначальное соотношение его со всем сущим»²².

Одним из следствий очищения души, зримо украшающих душу и тело человека, является особая духовная радость. Преподобный Серафим Саровский был всегда настолько преисполнен этим неземным состоянием, что всех встречал пасхальным приветствием: «Христос воскрес!» и именовал «Радость моя». А свою единственную в келлии икону Божией Матери «Умиление» он заповедал называть не иначе, как «Радость всех радостей». Поистине, «от избытка сердца уста глаголют». Но не является ли эта радость у святых чем-то мимолетным? Нет, напротив, «радость и веселие свойственны душе, ощутившей оживление, ощутившей избавление от плена, в котором держал ее грех»²³.

«Существенная основа радости христианина, — пишет епископ Феофан, — обновление падшего естества. В возрождении полагается семя новой жизни, по образу воскресшего Господа (Рим. 6:4). Начав с сего момента ходить в обновленной жизни, он более и более высвобождается из уз рабства греховного и преисполняется чувством здравия духовного. Это чувство почти то же, что чувство воскресения. Отсюда всегдашняя радость жизни о Господе»²⁴. Действительно, «истинная добродетель делает человека счастливым»²⁵.

Конечно, то, в чем преимущественно выражается духовное преуспеяние христианина, чем внутренне жили святые аскеты и чем они были «светло украшены»²⁶, есть любовь к Богу и к ближним, любовь, сияющая Божественной красо-

тою. Здесь сосредоточивается вся филокалия отцов-аскетов. Любовь вмещает в себя весь закон и пророков (Мф. 7:12), всю совокупность совершенства²⁷ (Кол. 3:14). Она является и совершенной красотой, ибо Сам Бог Любовь есть (1 Ин. 4:8). «Вкусил святой Иоанн сладость любви к Господу и совершенным покоем успокоился на лоне ее. Любовь сама по себе есть преимущество, с которым никакое другое сравниться не может, само с собою приносит благо, выше которого нет ни на небе, ни на земле»²⁸.

Но приобретается эта величайшая христианская добродетель и красота не напряжением чувств, не возбуждением нервов. «Любовь рождается, — пишет епископ Игнатий, — от чистоты сердца, непорочной совести и нелицемерной веры»²⁹. То же говорит и епископ Феофан: «По мере очищения сердца зреет любовь к Богу. Совсем чистое сердце совершенно любит Бога»³⁰. А современный нам русский подвижник Афона старец Силуан (†1938) пишет: «Своим избранникам Господь дает столь великую благодать, что они любовью обнимают всю землю, весь мир и душа их горит желанием, чтобы все люди спаслись и видели славу Господню»³¹.

Чрезвычайно интересную мысль высказывает епископ Игнатий о способности к чистой, совершенной любви не только души, но и тела, обновленного Искушением. Он пишет, что до грехопадения «духовным и святым было и тело. Оно заразилось дебелостью и тлением по причине падения; оно заразилось вожделениями скотоподобными по причине падения. Искупитель возвратил ему способность к вожделению духовному... Телам нашим свойственна любовь Божественная»³².

Православное учение о том, что тело неотъемлемо от души участвует в славе преображенного через подвиг христианина, дает твердое основание для характеристики святости как духовной силы, которая делает светносными лики святых во время молитвы. Достаточно привести в качестве примера факт из жизни широко известного миру преподобного Серафима Саровского, описанный очевидцем и собеседником старца Н. А. Мотовиловым. «Тогда он взял меня весьма крепко за плечо и сказал мне: "Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобою... Что

же не смотрите на меня?» Я отвечал: «Не могу смотреть, потому что из глаз Ваших молнии сыплятся. Лицо Ваше светлее солнца сделалось, и у меня глаза ломит от боли»³³.

Подобных случаев в русской житийной литературе встречается немало. Все это дала епископу Феофану основание писать: «Тела святых в часы сильного возбуждения духовной жизни просветлялись подобно просветлению Спасителя на Фаворе, и свет этот видим был для других. И животные покорствовали им, обоняв в них воню тела Адамова, каково оно было до падения, как объясняют повествующие о сем. Это и подобное сему, например, раскрытие зрения до способности видеть далекое и сокрытое, слуха — до способности слышать пение ангельское, обоняния — до способности обонять в вещи запах страсти, с которою она дана, движения — до способности быть в другом месте не выходя из своего, все сие и подобное, проявляющееся в теле святых, облагодатствованных, не нынешнему веку принадлежит, а будущему и свидетельствует лишь о том, как умалено в чести и славе нынешнее тело наше в обычном его состоянии»³⁴.

Ревностное стремление русских подвижников к духовной красоте, духовному совершенству замечательно гармонично сочетает в себе две стороны подвига, соответствующего двухсоставной духовно-телесной природе человека: подвиг внутренний — так называемое умное делание, и подвиг внешний — телесное делание, включающее в себя в качестве одного из важнейших компонентов служение ближним; деятельную любовь к людям; Если филокалия в духовном плане выражается в стремлении к приобретению таких плодов духа, как «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22–23), то в плане социальном она осуществляется в жертвенной любви ко всем окружающим, к своему народу, ко всем людям.

На эту, вторую, сторону наши отечественные подвижники благочестия обращали не меньшее внимание, чем и на первую. Причина такого отношения к этой стороне деятельности христианина скрыта в простом, но важнейшем принципе христианства, классически выраженном апостолом Иоанном Богословом: «Кто

говорит: “Я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец, ибо нелюбящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 Ин. 4:20–21).

Эта мысль апостола развивается в самых различных вариантах и контекстах у русских подвижников филокалии. «Знамение душевной красоты, — пишет, например, святитель Тихон Задонский, — есть свидетельство добрых дел, нелицемерно от сердца происходящих»³⁵. Епископ Феофан почти повторяет слова апостола: «Кто любит Бога, тот любит и братьев своих»³⁶. «Кто истинно любит Бога, любит уже в Боге и ближнего, а кто истинно любит ближнего, любит уже и Бога»³⁷.

В чем же осуществляется эта любовь к ближним, уподобляющая человека Богу? Епископ Феофан отвечает: «Помогать бедным, облегчать участь несчастных, утешать скорбящих, посещать больных — вот истинные черты богоподобия, ради которых обетовано вечно блаженное богообщение»³⁸. «Любовь есть некое Божественное свойство, а щедрость и благостыня суть человеческие расположения, в естество наше вложенные, только самостию подавляемые. Посему их являть — значит показывать себя человеком, а любовью дышать — значит Бога в себе являть, ибо “Бог — Любы есть” (1 Ин. 4:16)»³⁹. Он же пишет: «Плод служения Отечеству столь велик, сколь велика награда благочестия и добродетели»⁴⁰. И «дела житейские и общественные, от которых зависит состояние домов и обществ, суть Богом определенные дела, и исполнение их есть хождение в делах Божиих»⁴¹.

Можно было бы привести еще не только многие высказывания, но и гораздо более многочисленные общественные, патриотические и миротворческие дела русских подвижников благочестия, этих великих граждан земли Русской, свидетельствующие о глубине их любви к той Красоте, неизреченной и великой, созерцанием которой они жили, созидали и наставляли. В своем докладе на VIII Генеральной Ассамблее КЕЦ в 1979 году на острове Крит «В силе Святого Духа — служение миру» я подробнее касался этого вопроса⁴². Мне

хотелось бы подытожить свое выступление следующим обобщением.

Православное учение о красоте образа Божия в человеке имеет не умозрительный или философский характер, а назидательно-практический, во многом подобный нравственному или даже аскетическому богословию. Главная задача этого учения в том, как следует очищать этот образ от искажений, причиняемых нашими грехами, и как надлежит с ними бороться и побеждать их. Конкретно такое богословие заключается в описании опыта подвижников-аскетов, созерцателей красоты⁴³, а исходить оно должно не из абстрактного интереса к каллии — красоте, а из любви к Богу как Первоисточнику красоты и, конечно, из великой цели истинного аскетизма — еще здесь, на земле, украсить, преобразить, богоуподобить человека, ищущего вечного спасения. «Здесь,— подчеркивает епископ Игнатий Брянчанинов, — как в преддверии, образ Божий должен украситься окончательно чертами и красками, чтобы получить совершеннейшее сходство со своим Всесвятейшим, Всесовершеннейшим Подлинником, чтобы в красоте и изяществе этого сходства войти в тот чертог, в котором Подлинник присутствует непостижимо»⁴⁴.

Примечания

¹ Святой Василий Великий (IV в.), например, озаглавил так катены из Оригена. Наиболее известная Филокалия в переводе на русский язык — пятитомное «Добротолюбие». «Словом “Добротолюбие” переведено,— говорит епископ Феофан (Говоров) во вступлении к своему переводу этого собрания отцов, — греческое название его *filokalia*, которое означает “Любовь к прекрасному, возвышенному, доброму”» (Изд. 4-е. Т. 1. М., 1905. С. 111).

² См. о единстве понятий «духовная красота», «чистота сердца», «целомудрие» в труде священника Павла Флоренского: «Столп и утверждение Истины». М., 1914. С. 179–185, 268 и далее. Особенно в письме «София».

³ *Преподобный Исаак Сирин. Слова подвижнические.* М., 1858. С. 27.

⁴ *Епископ Игнатий (Брянчанинов). Сочинения.* СПб., 1905. Т. 2. С. 58.

- ⁵ *Святитель Тихон Задонский*. Творения. СПб., 1899. Т. 2. С. 164–165.
- ⁶ *Епископ Феофан*. Напоминание всечестным инокиням о том, что требует от них иночество. М., 1908. С. 145.
- ⁷ *Святитель Тихон Задонский*. Творения... Т. 3. С. 330; Т. 4. С. 141; Т. 5. С. 34.
- ⁸ Там же. Т. 4. С. 360.
- ⁹ Там же. Т. 3. С. 329.
- ¹⁰ *Епископ Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения... Т. 1. С. 382.
- ¹¹ Там же. Т. 4. С. 168.
- ¹² Там же. Т. 2. С. 122.
- ¹³ Там же. Т. 1. С. 564.
- ¹⁴ Там же. Т. 4. С. 283; Т. 3. С. 23.
- ¹⁵ Там же. Т. 3. С. 8.
- ¹⁶ Там же. Т. 4. С. 495.
- ¹⁷ *Епископ Феофан*. Путь ко спасению. М., 1895. С. 312.
- ¹⁸ Там же. С. 310–311.
- ¹⁹ *Епископ Феофан*. На разные случаи. М., 1897. С. 61.
- ²⁰ *Епископ Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения... Т. 2. С. 18.
- ²¹ Там же. Т. 4. С. 495.
- ²² *Епископ Феофан*. Псалом сто семнадцатый. М., 1891. С. 472.
- ²³ *Епископ Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения... Т. 2. С. 324; Т. 3. С. 167.
- ²⁴ *Епископ Феофан*. Толкование Первого Послания святого апостола Павла к Солунянам. В кн.: Толкование Посланий святого апостола Павла к Филиппийцам и Солунянам. М., 1895. С. 401.
- ²⁵ *Епископ Феофан*. Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяцев. М., 1894. С. 70.
- ²⁶ Тропарь преподобному Сергию Радонежскому.
- ²⁷ Епископ Игнатий пишет: «Любовь... составляется из полноты всех прочих добродетелей» (Т. 4. С. 259).
- ²⁸ *Епископ Феофан*. Богоугодная жизнь вообще. М., 1899. С. 76.
- ²⁹ *Епископ Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения... Т. 2. С. 137.
- ³⁰ *Епископ Феофан*. Письма о христианской жизни. М., 1908. С. 22.
- ³¹ *Иеромонах Софроний (Сахаров)*. Старец Силуан. Париж, 1952. Ч. 2. С. 153.

- ³² *Епископ Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения... Т. 4. С. 253.
- ³³ О цели христианской жизни. Сергиев Посад, 1914. С. 17.
- ³⁴ *Епископ Феофан*. Толкование Первого Послания святого апостола Павла к Коринфянам. М., 1893. С. 586–587.
- ³⁵ *Святитель Тихон Задонский*. Творения... Т. 3. С. 332.
- ³⁶ *Епископ Феофан*. Псалом сто семнадцатый... С. 457.
- ³⁷ *Епископ Феофан*. Богоугодная жизнь... С. 61.
- ³⁸ *Епископ Феофан*. Краткие мысли на каждый день года... С. 57.
- ³⁹ *Епископ Феофан*. Толкование Послания святого апостола Павла к Колоссаем. В кн.: Толкование Посланий святого апостола Павла к Колоссаем и к Филимону. М., 1892. С. 197.
- ⁴⁰ *Епископ Феофан*. О служении Отечеству. В: Душеполезный собеседник, 1906, январь. Вып. 1. С. 13.
- ⁴¹ *Епископ Феофан*. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 1914. С. 179.
- ⁴² В разделах: № 7 — «В силе Святого Духа» и № 8 — «Литургия после литургии» (см. ЖМП, 1980, № 1).
- ⁴³ Преподобный Макарий Египетский говорит, что нет ни на небе, ни на земле красоты большей, чем душа человеческая. О светоносной же красоте самого преподобного Макария отцы говорили: «Он — как бог земной» (*Епископ Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения... Т. 1. С. 424).
- ⁴⁴ *Епископ Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения... Т. 2. С. 129.

МИР НА ПЕРЕПУТЬЕ
ГЛОБАЛЬНЫЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ ПЕРЕД ЛИЦОМ
НОВЫХ НРАВСТВЕННЫХ ВЫЗОВОВ*

Рубеж тысячелетий заставляет людей во всем мире задуматься о судьбах своих народов, о смысле истории, о месте в ней человека и различных человеческих сообществах. Одновременно многие события последних лет обострили старые моральные проблемы, а также породили новые, создав почву для непростых вопросов и размышлений.

Как и много веков назад, человечество разделено вокруг различного понимания морали и права, вокруг соотношения самих этих явлений как таковых. В чем основа норм нравственности, которыми мы должны руководствоваться в политике, хозяйствовании, частной жизни, межчеловеческих, межнациональных и межгосударственных отношениях? Почему одни и те же нравственные законы по-разному понимаются народами, по-разному используются, а подчас даже становятся предметом злоупотреблений? Наконец, что такое мораль — лишь человеческие установления, зависящие от переменчивых исторических обстоятельств, или нечто большее — вечные заповеди неизменного Бога, которые не устареют, даже если весь мир перестанет их исполнять?

Современное право и традиционные нравственные устои подчас могут вступать в известное противоречие. Понятие греха, бытующее в религиозной этике, отнюдь не тождественно понятию преступления в том виде, как его трактуют секулярные законы. Великое множество поступков, подлежащих безусловному осуждению с точки зрения

* Независимая газета, 11 июня 1999 года.

вековых моральных норм, в то же время не влечет наказания по законам большинства стран. Какой порок должен ограничиваться обществом и государством, а какой может быть терпим из уважения к человеческой свободе? Что вообще является критерием «допустимости» греховного проявления для общества? В нынешнем мире принято считать таким критерием отсутствие очевидного вреда для других людей — как правило, вреда, исчислимого в физических и материальных категориях. Однако не стоит забывать, что для религиозного сознания, да и для многих неверующих людей существуют ценности, несравнимо более важные, чем человеческая жизнь, и потому критерий недопустимого становится для них гораздо более широким.

Законодательные системы — и на национальном, и на международном уровне — также различаются. Многие принципы права сегодня ставятся под вопрос и сталкиваются друг с другом. Достаточно упомянуть обострившееся противоречие между принципом суверенитета и территориальной целостности государства, с одной стороны, и интересами отдельных групп граждан — с другой. Данное столкновение уже не раз приводило к широкомасштабным кровопролитным конфликтам, а сейчас порождает опасность нового глобального противостояния.

Думается, что в этом клубке нерешенных вопросов можно выделить две проблемы. Первая — соотношение справедливости и милосердия, мира и истины. На международной арене все чаще происходит конфликт между идеалами примирения и стремлением к утверждению справедливого порядка, предполагающего ограничение всего, что не соответствует тем или иным представлениям об истине и неправде — представлениям, которые, как мы уже говорили, сильно отличаются друг от друга. Второй сегодняшний раскол пролегает между сугубо гуманистическим сознанием, полагающим высшей ценностью индивидуума, особенно его материальное существование, и сознанием религиозным, которое настаивает на относительной ценности земной жизни, подлинная цель которой — достижение вечного блаженства и приготовление к нему. К последней проблеме примыкает вопрос о возможности исторического прогресса. Христианин, не могущий игнори-

ровать боговдохновенные пророчества об апокалиптическом конце истории, неизбежно критически воспринимает утверждения о прогрессе человечества, тем более совершенном исключительно людскими усилиями, без помощи Бога. Когда же речь заходит о нравственном измерении истории, оценка ее в качестве прогресса или регресса становится весьма непростым делом.

Могут сказать, что рассуждения подобного рода имеют мало общего с реальностью глобальных политических процессов наших дней. Однако думается, что именно глубинные различия в понимании людьми и народами своей исторической миссии приводят к тем серьезнейшим противоречиям, которые происходят сегодня в мире. Ситуация вокруг Косово, усиливающиеся разногласия Запада с Россией, исламскими народами, многими странами так называемого «третьего мира», напряженно ищущими самобытный путь развития, — все это позволяет говорить о закономерности, корни которой лежат гораздо глубже, чем геополитические, военные или экономические интересы.

Падение тоталитарного режима в Советском Союзе вдохнуло новый энтузиазм в идеологию прогресса, под которым наиболее часто понимается максимальное удовлетворение потребностей автономной личности. Наиболее примитивно данная идеология проявляет себя в конsumerизме, насаждаемом ныне в большинстве стран мира пропагандой «идеалов» потребления через рекламу, образование и политические стереотипы, буквально подавляющие любую попытку поставить что-либо выше экономических интересов или бытового комфорта. Однако культ потребления — лишь грубая форма культа мирского прогресса. В последнее время мы все чаще сталкиваемся с распространением представлений о земном человеческом бытии, включая его культурные, интеллектуальные и иные подобные аспекты, как об абсолютном мерило добра и зла, высшем критерии истины и справедливости. Идеальное общество, согласно данным представлениям, призвано прежде всего обеспечивать всем своим членам максимально комфортную в материальном смысле жизнь, а также образование, доступ к интеллек-

туальным ресурсам и абстрактные «духовно-культурные» возможности. При этом личность не должна самоограничиваться ни в чем, за исключением посягательств на другую личность, выраженных в достаточно явной форме и уголовно наказуемых.

В данной системе ценностей роль общества низведена до простого поддержания государства, то есть механизма, гарантирующего соблюдение «правил игры» во взаимоотношениях между личностями. Установление же международных законодательных норм и появление возможности принуждать государства и общества к их соблюдению должно позволить говорить о «полном торжестве» рационалистической цивилизации, не нуждающейся более в Боге.

Бесспорно, трудно отрицать необходимость материального устройства жизни людей, обеспечения их прав и свобод. Забота о достойном пропитании для ближнего и для себя, охрана человека от насилия и прочих посягательств со стороны государства, создание максимально благоприятных условий для экономического, политического, культурного, духовного самовыражения личности — задачи достойнейшие и нравственно оправданные. Но исчерпывается ли ими содержание нашего бытия? В них ли только заключается смысл существования индивидуума и общества?

Не будем говорить о том, что достижение всем человечеством материального благосостояния в объеме, ставшем привычным для «золотого миллиарда» граждан технологически развитых стран, вряд ли осуществимо, ибо вступает в противоречие с реальными экологическими ресурсами планеты, да к тому же доньше подменяется экономической эксплуатацией большинства жителей Земли, которые за крайне тяжелый труд получают мизерное вознаграждение. Само поставление эгоистических интересов человека в центр мироздания — свойственное кстати, не только «побеждающему» консумеризму, но и «побежденному» марксизму — неизбежно столкнется с противодействием со стороны людей, жизнь которых определяется ценностями, не укладывающимися в рамки рационалистического понимания земного бытия.

Казалось бы, что мешает тем же сербам смириться с утратой духовной независимости, покинуть свои древние святыни в Косово и через некоторое время получить спокойную и сытую жизнь? Зачем исламские народы, противостоя почти всему остальному миру, пытаются утвердить на своей земле порядки, непонятные для Запада, но естественным образом вытекающие из их религии и потому воспринимаемые ими в качестве общественной нормы? Почему многие люди в западных странах восстают против нравственного нигилизма и отказываются оплачивать из своего кармана пропаганду порока, аборты, поддержку так называемых сексуальных меньшинств? В чем, наконец, причина того, что многие наши соотечественники не первый год пытаются доброжелательно, но твердо объяснить Западу, что стремление «изменить» Россию, заставив ее воспринять чуждые мировоззренческие и культурные штампы, неизбежно вызывает отторжение?

Каждый народ, каждая культура, религия или философская система имеют право на историческую самореализацию, и современная система международного права предоставляет для этого весьма широкие формальные условия. Однако мы зачастую становимся свидетелями попытки объявить одно из существующих мировоззрений некоей универсальной нормой, а все другие — отклонениями от данной нормы, которые должны быть преодолены или нивелированы теми либо иными путями. При этом забывается, что «норме», как правило, реально следует лишь малая часть населения планеты. Так, у большинства народов Европы и мира принято отдавать определенное предпочтение традиционным религиям и исповеданиям, которые поддерживаются основной частью населения страны. Во многих государствах воздается должное исторической связи между этносом и религией, культурой, образом жизни. В то же время нас постоянно пытаются убедить, что нормой является радикальное понимание над-этничности, над-конфессиональности государства, а любая попытка утверждения национальной самоидентификации в терминах веры, этноса и культуры есть шаг назад и дискриминация меньшинств.

Сегодня также принято говорить об абсолютной, высшей ценности земной человеческой жизни. В то же время очевидно, что многие люди готовы отдать жизнь ради священных для себя понятий, символов и представлений. Попытка же силой утвердить приоритет рационально понятых интересов над духовным бытием нации на деле подчас приводит к большим человеческим жертвам. Пример Косово наглядно показывает, что намерение обеспечить благополучие одной группы граждан за счет попрания духовных приоритетов другой не могло не привести к чудовищной трагедии. Да, для многих сербов возможность припасть к своим историческим святыням значит гораздо больше, чем временное земное бытие. Не оправдывая репрессий, совершенных против мирных косовских албанцев, все же заметим, что никто не отнимал у сербского народа права на справедливую борьбу за целостность своей страны, на доступ к ее святым местам, даже если такая борьба означает силовое подавление вооруженных сепаратистов. Однако суть косовского конфликта — не только во владении территориями. Столкнулись два основополагающих мировоззренческих принципа — приоритет физического существования человека и приоритет духовной основы бытия. Западные участники конфликта не придали серьезного значения второму фактору: для них все объяснения действиям сербов по-прежнему лежат в сфере геополитических интересов «белградского режима». Именно это непонимание привело к нынешнему замешательству в лагере НАТО, а также к тому, что изначально продекларированные цели предотвращения гуманитарной катастрофы были достигнуты с точностью до наоборот. Нечто подобное, кстати, имело место и в период трагических событий в Чечне. Российская элита не могла себе представить, что ни военный «кнут», ни экономический «пряник» не заставят чеченский народ отказаться от своей самобытности, от права устроить жизнь согласно собственным представлениям о добре и зле.

Крайний персонализм, отрицающий ценность коллективных, соборных форм бытия — этносов, наций, религиозных общин, — также стремится утвердить себя в качестве наиболее «продвинутого» направления общественной

мысли. Однако налицо растущее разочарование в нем как на Востоке, так и на Западе. Даже тем, кто привык думать о человеке исключительно в категориях его полного одиночества перед лицом Бога, природы, общества и истории, приходится констатировать, что сотни миллионов людей осознают, часто двигаясь от противного, что жизнь личности вне тесного единства с себе подобными оскудевает, а самоограничение и смирение ради служения ближним, ради бытия того или иного человеческого сообщества — есть высшая и наиболее достойная форма личностной самореализации.

Идеология, претендующая сегодня на господство и универсальность в международных отношениях, стремится также сделать нравственность уделом исключительно частной жизни человека, до предела сужая ее общественное измерение. Такие явления, как супружеская неверность, внебрачные связи, половые отклонения, порнография, пропаганда насилия, наркомания и алкоголизм, объявляются нормой общественной жизни на том основании, что они лежат исключительно в сфере ответственности человека перед самим собой и не затрагивают напрямую интересов физического благополучия других индивидуумов. Не будем говорить об очевидной связи этих явлений со многими социально опасными явлениями: преступностью, разрушением семьи, эпидемиями заболеваний, передающихся половым путем. Существует и более серьезная проблема — вступление упомянутых пороков в противоречие с вековыми нравственными нормами, которые, по убеждению многих, если не большинства, установлены свыше и потому имеют безусловный приоритет перед любыми человеческими законами и решениями.

Относятся ли порок и добродетель исключительно к частной жизни граждан или, в случае высокого уровня общественного консенсуса относительно тех или иных норм нравственности, этическая сфера должна стать областью заботы народов, а значит, и государств? Да, религиозные корни этики, а значит, и ее онтологически-безусловный характер признаются сегодня отнюдь не всеми людьми. Но сама природа человека обычно протестует против крайностей нравственного нигилизма, а значит, демократи-

ческие общества неизбежно должны отражать общественную мораль в своих установлениях. К тому же отрицание незыблемого характера и надчеловеческой сущности вечных нравственных законов в конечном счете способно привести к размыванию даже аксиоматических норм этики. Чего стоит одна дискуссия о легализации педофилии, в которой противники порока все с большим трудом пытаются отстоять традиционную нравственность при помощи чисто гуманистических, рациональных, юридических аргументов.

С нарастающим накалом страстей дискутируется сегодня тема вмешательства науки и технологии в природу растений, животных и человека. Да, генная инженерия способна дать людям несколько больше продуктов питания, избавить от некоторых болезней, продлить жизнь индивидуума. Очевидно, отдельные сложности практического характера рано или поздно будут преодолены, что устранил боязнь вреда генетических технологий для физического существования человека. Но стоит ли забывать о том, что и труд ради пропитания, и страдания, и даже смерть вовсе не обязательно являются злом? Почему вообще земное бытие сочтено нами тем абсолютным благом, ради которого мы сочли себя вправе изменять по своему усмотрению Божий мир?

Нами перечислены лишь некоторые из вопросов, остро стоящих перед человечеством накануне великой смены исторических вех. В каком-то смысле они могут считаться новыми, однако суть их хорошо знакома многим народам и поколениям, начиная от строителей Вавилонской башни. Не раз и не два люди пытались начать жить без Бога, поставив свой разум превыше воли Творца. Точно так же и сегодня, за многими конфликтами экономического, политического, даже военного характера стоит и будет стоять отсутствие взаимопонимания между носителями рационального и религиозного взгляда на мир и человека, на ход и смысл земной истории, а также на ту реальность, которая шире и выше ее. Возникающий драматический разлом самым непосредственным образом влияет на понимание взаимосвязанности справедливости и мира, ведь если люди коренным образом расходятся в

видении того, что справедливо и законно, а что нет, — преодоление вражды и установление мира становится трудновыполнимой задачей.

Есть ли выход из сложившегося положения? Возможно ли гармонизировать рационалистическое мировоззрение и духовные устремления людей, не считающих человеческий разум единственным критерием истины? Полагаем, что это не только реально, но и необходимо.

В качестве основы для примирения духовно ориентированные люди вправе ожидать по крайней мере отказа рационалистического человекобожия от монополии на истину, от стремления строить жизнь обществ и государств, равно как и международные отношения, исключительно на базе «объективных» ценностей материального порядка. Не стоит более считать, что ценности, отличающиеся от установок «постхристианского» гуманизма, априори регрессивны, а потому не должны считаться достойными полного уважения. Одновременно религиозным силам предстоит более ясно, чем сегодня, начертать ту тонкую грань, которая разделяет, с одной стороны, право человека свободно определять свой жизненный путь, обладая богоданной свободой выбора между добром и злом, и — с другой стороны — право общества, нации, всечеловеческой семьи многоразличными способами активно поддерживать то, что естественная и религиозная мораль считает благом, одновременно отказывая в поддержке тем явлениям, которые традиционно считаются деструктивными. Именно такой путь может получить одобрение большинства населения Земли и вернуть гармонию в глобальные общественные процессы.

Иные способы разрешения проблемы, практикуемые сегодня в мире, видятся достаточно бесплодными. Мы имеем в виду прежде всего попытку растворить христианство, равно как и другие религии, в рационалистическом мировоззрении. Не первое десятилетие общины верующих во многих странах вынужденно стремятся приспособиться к реалиям обезбоженной среды, причем такое приспособление мотивируется не следованием воле Бога, а аргументами сугубо человеческого плана, укорененными вне религиозной истины. Результатом является

охлаждение религиозности и усиление крайних псевдодуховных движений, пытающихся найти ответ на секуляризацию в агрессивных формах протеста.

Итак, мы убеждены, что движение к справедливому миру может и должно базироваться на сосуществовании религиозного и секулярного взгляда на развитие государства и общества, на мораль и ее социальное выражение. Решение острых проблем современности немыслимо на основе лишь рационалистического мировосприятия — пытаясь стать единственной общественно значимой силой, человеческий разум может лишь усугубить духовно-нравственный кризис цивилизации. Принятие равнозначности гуманистической и теоцентричной картин мира, их одинакового права влиять на происходящее в мире создаст условия для преодоления путем диалога и согласия многих нынешних разделений, от которых страдают как отдельные страны и народы, так и взаимоотношения между ними. Верится, что это приблизит время, когда не только в сердцах верующих, но и на глобальной общественной арене «милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются» (Пс. 84:11).

ТРУДНЫЙ ПУТЬ ДРАМАТИЧЕСКОГО ВЕКА*

Восемь десятилетий назад исторический Поместный Собор Русской Православной Церкви принял решение восстановить Патриаршество — исконную форму церковного устройства, упраздненную на рубеже XVII и XVIII веков волей императора Петра Первого. Патриарший Престол был промыслительно воссоздан именно в те дни, когда судьба России и ее народа делала крутой поворот, известный под именем Октябрьской революции. Попустив за грехи наши крушение легитимной власти в государстве, Господь даровал Церкви видимый символ ее единства в лице Всероссийского Первосвященника — епископа, равного другим по благодати, но облеченного особой ответственностью за многомиллионную паству, которой в XX веке предстояло пережить немало горестей и испытаний.

По слову святителя Московского Филарета, «непокойный век умножает дела». Оглядываясь на прошедшие годы, на историю нашей Церкви в уходящем столетии, нельзя не понять, что Господь вел Свое стадо совершенно особым, лишь Ему ведомым путем, который многие отказывались, да и до сих пор отказываются понять и принять, но который привел Православие в России к возрождению. Церковь утверждалась мученической кровью и сокровенным свидетельством, мудростью пастырей и твердой верой простых русских женщин, благочестием крестьянских семей и духовным трудом интеллигенции. Без многих лет бытия под спудом, быть может, не настали бы для Церкви времена второго Крещения Руси, свидетелями которого мы ныне становимся. Впрочем, понесенные за годы гоне-

* НГ-Религии, 27 ноября 2000 года.

ний потери, приведшие к ослаблению традиции преемственного христианского воспитания, поставили православных граждан нашего Отечества перед небывалой в истории задачей возрождения полнокровной церковной жизни почти с нуля. Задача эта выполняется успешнее, чем представлялось лет десять назад, однако впереди видятся весьма и весьма нелегкие труды.

Какой же урок уходящего столетия можем мы взять с собой в новый век, в новое тысячелетие? Для меня ответ на этот вопрос во многом связан с личностями моих предшественников на Московском Патриаршем Престоле.

О жизни святителя Тихона, Патриарха Московского и Всероссийского (1917–1925), сказано и написано немало. Добрый пастырь, отмеченный печатью необычайно искренней веры и от юности преданный исполнению своего христианского долга, он вел корабль Церкви через бурлящие волны послереволюционных лет. Деятельность святителя удивительным образом сочетала ревность и смиренномудрие. Именно Святейший Тихон решительно восстал против большевистских гонений на духовенство и верующих, против поругания храмов и отчуждения святынь, против искусственного, насильственного лишения Церкви ее исконной роли в жизни страны и народа. Но именно он ясно отделил духовную миссию Православия, в которой и заключается ее основная общественная значимость, от намерения заключить ее в рамки чисто земных, политических целей, что нередко происходило в два предшествующих столетия.

Слово Первосвятителя особенно громко прозвучало в годы гражданской войны, расколовшей Россию на несколько непримиримых лагерей. В 1919 году святитель Тихон писал: «Многократно с церковной кафедры обращались Мы к верующим со словом пастырского назидания о прекращении распри и раздоров, породивших на Руси кровавую междоусобную брань... Не мимо идут эти ужасы и нас, служителей Церкви Христовой, и много уже архипастырей и пастырей и просто клириков сделались жертвами кровавой политической борьбы... Установление той или иной формы правления не дело Церкви, а самого народа.

Церковь не связывает себя ни с каким определенным образом правления, ибо таковое имеет лишь относительное историческое значение».

Много претерпевший от гонителей, святитель Тихон ни в коей мере не был духовно сломлен. Он имел дерзновение говорить самые нелюбимые слова тем, в чьих руках Господь попустил находиться власти казнить или миловать практически без суда и следствия. Однако гонения отнюдь не ожесточили сердца Патриарха, не лишили его умения разглядеть за временным — вечное, за треволениями века — необходимость заботы о будущем устройении Церкви, лишенной прежнего покровительства государства, но не оставленной миллионами верующих, которым, как и их потомкам, надлежало жить в новом, гораздо более сложном мире.

Святейший Патриарх Сергей, долгие годы возглавлявший церковное управление в должности заместителя Патриаршего Местоблюстителя и собственно Местоблюстителя, взошел на Патриарший Престол в 1943 году, менее чем за год до своей кончины. Выдающийся богослов и церковно-общественный деятель, отличавшийся глубокой, но отнюдь не «кабинетной» ученостью, он столкнулся с попыткой тоталитарных властителей полностью уничтожить канонический церковный организм. Перед лицом этой опасности — а она для православного христианина угрожает не просто кризисом церковной администрации, но прежде всего утратой возможности прибегать к богослужению и Таинствам, без которых немыслимо спасение, — Патриарх Сергей употребил все усилия, чтобы, не поступившись верой и канонами, как это сделали обновленцы, сохранить для верующих возможность припадать к духовной сокровищнице Церкви.

Широко известно Послание митрополита Сергея пастырям и пастве от 29 июля 1927 года, так называемая Декларация, в которой Церковь сказала о том, что, храня верность Православию, она разделяет радости, успехи и неудачи со своей гражданской родиной, тогда — Советским Союзом (а не «с большевиками», как говорят недруги Церкви). Архивы донесли до нас предварительный, не одобренный властями текст этого Послания, в котором

митрополит Сергей еще яснее выразил эту мысль: «Отнюдь не обещаясь примирить непримиримое и подкрасить нашу веру под коммунизм, мы религиозно остаемся такими, какие есть, — староцерковниками, или, как нас величают, тихоновцами. Прогресс церковный мы видим не в приспособляемости Церкви к “современным требованиям”, не в урезке ее идеала и не в изменении ее учения и канонов, а в том, чтобы при современных условиях церковной жизни и в современной обстановке суметь зажечь и поддержать в сердцах нашей паствы весь прежний огонь ревности о Боге и научить пасомых в самом зените материального прогресса находить подлинный смысл своей жизни все-таки за гробом, а не здесь. При всем том мы убеждены, что православный христианин, свято соблюдая свою веру и живя по ее заповедям, именно потому и будет всюду желательным и образцовым гражданином какого угодно государства, в том числе и Советского».

Поистине поражает, что в годину самых лютых репрессий, когда многие некогда бескомпромиссные политики целиком отказались от своих убеждений, возглавитель Русской Церкви столь ясно свидетельствовал о вере перед лицом всемогущего тоталитарного государства.

В годы Первосвятительского служения Патриархов Тихона и Сергея Церковь услышала апостольский призыв: «Возлюбленные! Огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного, но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Пет. 4:12–13). Сонмом мучеников Церковь Русская засвидетельствовала свою веру и уготовала свое будущее возрождение. Среди исповедников Христовых мы можем в полной мере назвать святителя Тихона и Святейшего Патриарха Сергея, проведенных немало времени в заключении и тяжело пострадавших от гонителей Церкви.

Надобно особо отметить труды первых послереволюционных Патриархов по сохранению и воссозданию единства Церкви. Поддержанный безбожниками обновленческий раскол, а также различные неканонические группировки, не смилившиеся с новым государственным устрой-

ством, стали не меньшей опасностью, чем гонения. Твердость в отстаивании канонического церковного устройства привела к тому, что большинство верующего народа не покинуло Церкви-Матери, а основная часть раскольников вернулась в нее.

Великая Отечественная война, во время которой власти были бессильны скрыть от народа силу патриотического служения Церкви, принесла ослабление гонений. Были вновь открыты многие монастыри и храмы, духовные школы и иные церковные учреждения. Впрочем, время «передышки» было недолгим. Уже в начале 60-х годов антицерковные репрессии вспыхнули с новой силой, и волна закрытия храмов, притеснения священнослужителей и попыток лишить Церковь даже минимального статуса в обществе прокатилась по всему Советскому Союзу.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I (1945–1970) — опытнейший церковный иерарх, хранитель традиций Русского Православия, искренний патриот России, всегда болевший за ее судьбы, — четверть века предстоял за Церковь Русскую, будучи ее Первоиерархом. Этот период знал лучшие и худшие времена. Но неизменным оставалась забота Патриарха о сохранении церковного организма, о подготовке новых епископов и священнослужителей, о развитии богословской науки, о поддержании взаимоотношений Церкви с внешним миром как в Отечестве, так и за его пределами. Труды Святейшего Патриарха Алексия I во многом позволили не утратить преемственную связь церковной жизни с ее дореволюционным развитием — связь, которая вследствие гонений уже тогда была значительно ослаблена.

Эти же труды продолжились при Святейшем Патриархе Пимене (1971–1990), который запомнился верующим как истовый совершитель богослужения, прекрасно знавший душу народа и всегда ощущавший себя неотъемлемой его частью. Репрессии и ограничения постепенно ослабевали, и уже в самом конце 80-х годов перед Церковью стали открываться возможности воссоздания храмов и монастырей, восстановления традиций благотворительности, расширения образовательных, издательских, церковно-общественных трудов.

Празднование в 1988 году 1000-летия Крещения Руси стало знаменательным моментом в жизни не только Русской Православной Церкви, но и всего Отечества нашего. Люди вдруг увидели, что Церковь не умерла, что она может говорить в полный голос, что она, как и в древние времена, пребывает со своим народом и готова помогать ему в радостях и горестях. Юбилей промыслительно всколыхнул народное сознание, открыл духовные очи многих наших соотечественников, возвратил им путь к обретению веры.

Начало последнего десятилетия уходящего века ознаменовалось широчайшим возрождением Русской Православной Церкви. Ожили сокрытые до времени внутренние силы верующего народа, по всей Руси вновь открылись тысячи храмов и сотни монастырей. Никто сегодня не может сказать, что православные священнослужители и миряне не развивают своих трудов в тех областях, где Церковь десятилетиями была лишена должного места, будь то социальное служение или участие в общественных процессах, книгоиздательство, просвещение или миссионерство.

Впрочем, церковное возрождение отнюдь не является легким делом, да оно, наверное, и не могло быть таковым. Большинство нынешних россиян по-прежнему не имеет глубоких познаний об истинах отеческой веры, далеко отстоит от активного, всецелого участия в церковной жизни. Немногие из нас помышляют прежде всего «не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную» (Ин. 6:27). Да, гораздо больше людей, особенно молодых и принадлежащих к среднему возрасту, стало приходить в храмы. Да, вера стала немаловажной составляющей жизни десятков миллионов россиян. Но для сохранения стойкости в вере перед лицом любых испытаний жизненно необходимо, чтобы Православие стало не просто неким обрамлением мирской жизни, но центром, мерилом и силой всех наших поступков, мыслей и слов.

Вот почему надобно многократно умножить просветительские труды, совершаемые как священнослужителями, так и мирянами. Нужно сделать так, чтобы голос Церкви, проповедующей Истину Христову, мог быть услышан и

понят всеми людьми, жаждущими духовного преображения: многомиллионной аудиторией средств массовой информации, учащимися школ и других образовательных учреждений, воинами и рабочими, интеллигенцией и хлебопашцами — словом, всеми, кто жаждет слова Истины, но не слышит его из-за недоступности этого слова или из-за трудности его восприятия в силу культурных различий, преодолевать которые является долгом, прежде всего, самого говорящего.

Свидетельство Церкви осуществляется и через ее присутствие в жизни общества. Сегодня церковное Священноначалие все чаще откликается на самые различные «светские» проблемы, чувствуя свой долг печалования перед властями о нуждах народа и заботясь о его духовно-нравственном состоянии. Церковь имеет попечение обо всем, что затрагивает душу человека, и именно поэтому она активно противостоит вражде и разделением, осуждает заповолившие общество преступность и безнравственность, поднимает свой голос в поддержку обездоленных и страждущих, коих так много в нынешнее время бурных перемен.

Да, некоторые до сих пор считают, что место Церкви — только в оградах храмов. Но, будучи отделена от государства, она ни в коей мере не может быть отделена от общества, от народа. Это немыслимо прежде всего потому, что миллионы православных людей, трудящихся в самых разных областях народной жизни, призваны утверждать своими поступками христианские нравственные нормы. Именно в деятельном возвращении к этим нормам мне видится основа истинного и прочного возрождения России, какой бы сферы это ни касалось — экономики, политики, культуры, образования, воинского дела, работы средств массовой информации и так далее.

Господь судил мне быть Предстоятелем Русской Церкви на исходе драматического XX века, в преддверии нового тысячелетия. Видя многотрудность происходящего церковного возрождения, я уповаю на помощь Божию, на молитвы всех святых, в Земле Российской просиявших, и стремлюсь следовать доброму примеру моих приснопамятных предшественников на Патриаршем Престоле. Это пример

глубокой и искренней веры, преданности Святой Православной Церкви и заботы о ее единстве, любви к окормляемым людям, к их устоям и традициям, насыщенным евангельской и святоотеческой мудростью. Это пример глубины знаний и опыта церковной жизни, на которых строится действенность архипастырского служения. Это пример ревностной твердости в отстаивании веры перед лицом любых опасностей и одновременно — понимания, что власти и политические системы приходят и уходят, а Церковь остается. Наконец, это пример заботы о судьбах Отечества и народа, не прекращающейся в радостях или печалях.

Жизнь российского общества и жизнь Церкви в его контексте по-прежнему остается весьма непростой, полной проблем, оставшихся от прошлого и возникающих вновь. Но я всем сердцем верю, что Церковь, которая с честью преодолела трудности и трагедии уходящего века, будет стоять непоколебимой твердыней и в будущем, «ибо дары и призвание Божие непреложны» (Рим. 11:29).

**ПОСЛАНИЕ
ПО СЛУЧАЮ 200-ЛЕТИЯ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
СВЯТИТЕЛЯ ИННОКЕНТИЯ, МИТРОПОЛИТА
МОСКОВСКОГО И КОЛОМЕНСКОГО***

«Дана Мне всякая власть на небе и на земле: итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына, и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28:18–20)

Возлюбленные о Господе Преосвященные Архипастыри, всечестные пастыри, боголюбивые иноки и инокини, и все верные чада Русской Православной Церкви!

Следуя Божественному призванию (Мф. 28:18–20), Русская Православная Церковь на протяжении своего тысячелетнего бытия неустанно исполняла и ныне продолжает свое высокое и спасительное служение благовествования Слова Божия.

Вскоре после Крещения Руси ревностными миссионерскими трудами архипастырей и пастырей, и особенно иноков наших древних обителей светом Евангельской Истины были просвещены многие народы, возраставшие в колыбели российской государственности.

В XVIII и XIX веках Русская Церковь осуществляла свою спасительную миссию на необозримых пространствах Европы и Азии, дойдя до Балтийского моря и Карпатских гор на западе, Черного моря и горных вершин Памира на юге, реки Амур и Тихого океана на востоке.

На рубеже XVIII–XIX веков православная русская миссия вслед за «российским Колумбом» Григорием

* 27 декабря 1996 года, г. Москва.

Шелиховым (1744–1795) распространилась на далекий Североамериканский континент, где трудами Валаамских иноков-миссионеров были посеяны первые семена православного вероучения.

Именно здесь, на неведомой тогда Аляске и разбросанных в просторах Тихого океана Алеутских и Командорских островах, надлежало прославиться всесвятому имени Божию через апостольское служение еще мало кому известного священника из Иркутска — Иоанна Вениаминова, ставшего впоследствии Митрополитом Московским и Коломенским, преемником на кафедре святителей Петра, Алексия, Ионы, Макария, Филиппа, Иова, Ермогена и Филарета. Настоящим Посланием мы ныне полагаем начало празднованию в 1997 году 200-летия со дня рождения святителя Иннокентия, Митрополита Московского и Коломенского, жизненный путь которого до последнего дыхания был посвящен жертвенному служению Святой Церкви. Взирая на его великий апостольский подвиг, мы воздаем славу, честь и поклонение дивному во святых Своих Спасителю Богу.

Святитель Иннокентий родился 26 августа 1797 года в глухом селе Ангинском Иркутской губернии, в бедной семье пономаря местного храма, и при крещении был наречен Иоанном. Скромность происхождения и неприметность места рождения не предвещали мальчику ни высокого положения в обществе, ни славы, которыми Господь удостоил его впоследствии за подвижническую жизнь. На шестом году жизни он лишился отца и познал горечь сиротства. В 1806 году девятилетний отрок Иоанн был определен в духовную семинарию города Иркутска. Знаменательно, что незадолго до его приезда в Иркутск, в 1806 году, в Вознесенском монастыре этого города совершилось обретение мощей святителя Иннокентия Иркутского, имя и апостольское служение которого суждено было воспринять будущему просветителю Америки и Сибири.

На протяжении одиннадцати лет обучения в Иркутской семинарии юный Иоанн проявил блестящие способности в усвоении глубоких основ богословия, риторики, филологии, позволившие ему позднее достичь поистине

выдающихся успехов в своей просветительской деятельности. Здесь будущий великий просветитель получил столь же основательную научную подготовку, как и его прославленные предшественники по миссионерскому служению — святой равноапостольный Кирилл (†869), просветитель славян; святитель Стефан Пермский (†1396), воспитанный в традициях классической греческой образованности в Ростовском Свято-Григорьевском монастыре; святитель Иннокентий Иркутский (†1731), окончивший Киевскую духовную академию и состоявший префектом Славяно-Греко-Латинской академии в Москве.

В семинарский период жизни у будущего святителя проявились такие христианские добродетели, как смирение, безыскусная доброта и исключительное трудолюбие. Его необыкновенные успехи и примерное поведение побудили Ректора семинарии в 1814 году присвоить ему фамилию «Вениаминов», в память скончавшегося в том году епископа Иркутского Вениамина (Багрянского), глубоко почитаемого паствой.

В 1817 году Иоанн Вениаминов окончил семинарию и в том же году принял сан диакона, а в мае 1821 года был рукоположен во пресвитера в Иркутском Благовещенском храме, где проходили первые годы его пастырского служения. С первых лет своего священства отец Иоанн заслужил всеобщее расположение и любовь прихожан «за небывалое в Иркутске пастырское дело», частью которого были его воскресные беседы с детьми по изъяснению Святого Евангелия.

Иркутский период жизни оставил неизгладимый след в памяти Святителя. Впоследствии, совершая свое архипастырское служение, он никогда не забывал о своем церковном служении, проведенном на любимой родине. Позднее он освятил первый храм, построенный им на острове Уналашка, в честь Вознесения Господня — в память об Иркутском Вознесенско-Иннокентьевском монастыре; переименовал станицу Усть-Зейскую на Амуре в г. Благовещенск по имени Благовещенского храма, создаваемого им в воспоминание о Благовещенской церкви в Иркутске, в которой он был посвящен в священный сан.

Однако избраннику Божию было суждено совершить свое просветительское служение на поприще апостольских трудов в отдаленнейших землях и, прежде всего, в Русской Америке, где он продолжил миссию, начатую в 1794 году иноками нескольких северных русских обителей на острове Кадьяк Алеутского архипелага.

В 1822 году Святейший Правительствующий Синод вынес решение о направлении из Иркутска священнослужителя-миссионера на Алеутские острова. Движимый апостольской ревностью, отец Иоанн Вениаминов явился к Преосвященному Михаилу (Бурдукову), епископу Иркутскому, и заявил о готовности принять на себя это служение. Уже в мае 1823 года 26-летний миссионер со всей семьей отправился в необычайно трудный и опасный по тому времени путь. В июне следующего года путешественники прибыли на главный остров Алеутского архипелага Уналашку. Первой заботой отца Иоанна было изучение языка местных жителей и возведение храма Вознесения Господня, который он строил своими руками вместе с островитянами, обучая их одновременно различным ремеслам. Возведенный храм был освящен им в июле 1826 года и стал центром христианского просвещения для алеутов Уналашки и окружающих островов. Подвергаясь опасностям и лишениям, пастырь на утлых челноках переплывал с острова на остров и распространял проповедь Слова Божия среди местных жителей.

Ревностный миссионер сумел быстро освоить шесть наречий местных племен и для более распространенного алеутско-лисовского языка составил азбуку из славянских букв и грамматику, и перевел на него Евангелие от Матфея, катехизис и наиболее употребительные молитвы и церковные песнопения. Им был создан на алеутском языке краткий курс православной догматики и нравственности «Указание пути в Царство Небесное», написанный просто и доступно. Этот курс многократно переиздавался и считается одним из лучших катехизаторских курсов и воспитательным материалом для детей и юношества.

Отец Иоанн Вениаминов организовывал училища, в которых обучались грамоте до 600 мальчиков, построил

больницу и сиротский дом, боролся с распространенными среди местных жителей пьянством и полигамией и почти полностью изжил эти пороки. После десяти лет пребывания отца Иоанна на острове Уналашка все жители архипелага были им крещены. С благословения епископа Иркутского Михаила, в 1829 году он совершил путешествие на Американский материк в Нушегак, и здесь проповедовал Слово Божие жителям побережья Берингова моря и крестил уверовавших.

В 1834 году отец Иоанн был переведен на остров Ситка в город Новоархангельск — центр русских владений в Северной Америке, где стал служить в соборном храме во имя Архангела Михаила. На протяжении четырех лет пребывания на этом острове он привел в спасительную ограду Церкви Христовой множество язычников из местного народа индейцев-колошей, которых до прибытия Иоанна Вениаминова никто не стремился приобщить к вере Христовой из-за их сильной приверженности к язычеству и жестокости. Несмотря на все трудности миссионерского дела, великий просветитель на всем протяжении своего 14-летнего пребывания в Русской Америке находил силы и время для фундаментального изучения быта, культуры, языков, обычаев местного населения, климата, флоры и фауны и оставил капитальные научные труды в области этнографии, географии и лингвистики, за что позднее был избран почетным членом Российского географического общества и почетным членом Московского императорского университета.

Острая необходимость обратить внимание Святейшего Правительствующего Синода на неотложные нужды миссионерской и приходской деятельности в Русской Америке побудили отца Иоанна Вениаминова предпринять поездку в Санкт-Петербург, куда он прибыл в июне 1839 года и встретил живое участие со стороны членов Синода, которых ему удалось убедить принять решение об учреждении постоянной Духовной Миссии в северной части Американского континента. За миссионерские заслуги перед Русской Православной Церковью святителем Филаретом (Дроздовым), Митрополитом Московским, он был возведен в сан протоиерея.

В Санкт-Петербурге в ноябре 1840 года отец Иоанн получает горькое известие о кончине в Иркутске его супруги Екатерины Ивановны.

Совершив паломничество в Троице-Сергиеву Лавру и к святыням Киева, по совету святителя Московского Филарета, протоиерей Иоанн 29 ноября принял монашество с именем Иннокентий в честь святителя Иннокентия Иркутского и на следующий день был возведен в сан архимандрита.

В декабре 1840 года Святейшим Правительствующим Синодом учреждается новая епархия: Камчатско-Курильская и Алеутская с центром в городе Новоархангельске. Первым архипастырем новообразованной епархии становится Преосвященный Епископ Иннокентий (Вениаминов), хиротония которого была совершена 15 декабря 1840 года в Казанском соборе Санкт-Петербурга. Одиннадцать лет кафедра Епископа Иннокентия находится в Новоархангельске.

В это время ярко проявляется его архипастырский талант. Преосвященный предпринимает множество трудных путешествий по Камчатке и Восточной Сибири, окормляя свою паству, заботится о подготовке клира из местных жителей Аляски и Сибири, об устройстве новых духовных миссий. Отеческой добротой располагая к себе коряков, чукчей и тунгусов, он успешно распространяет среди них Слово Божие. Везде, где Преосвященный Епископ Иннокентий осуществлял свое святительское служение, Православие неуклонно росло и крепло.

В апреле 1850 года Владыка Иннокентий возводится в сан архиепископа, через два года к его епархии присоединяется обширная Якутская область. В сентябре 1853 года он прибывает в город Якутск, переводит книги Священного Писания на якутский и тунгусский языки, созидает храмы Божии, благоустраивает приходы, занимается призрением сирот. В апреле 1859 года в Троицком соборе города Якутска начинают совершаться богослужения на якутском языке. В первой половине 1857 года Преосвященный архиепископ Иннокентий совершил поездку по Якутии и Северной Америке для обозрения дальних приходов. В конце июня он был

вызван в Санкт-Петербург, здесь Святейшим Синодом было одобрено предложение архиепископа Иннокентия о перенесении кафедры из Якутска на Амур и об учреждении викариатств в Новоархангельске, на острове Ситка и Якутске.

Дважды, в 1860 и 1861 годах, Святитель совершил архипастырские и миссионерские путешествия по рекам Амуру и Уссури. В сентябре 1861 года в Токио произошла встреча апостола Америки и Сибири с иеромонахом Николаем (Касаткиным), будущим святым апостолом Японии. С апреля 1865 года архиепископ Иннокентий становится членом Святейшего Правительствующего Синода.

По кончине святителя Московского Филарета, 5 января 1868 года Преосвященный Иннокентий был назначен на кафедру митрополита Московского и Коломенского и занимал ее одиннадцать лет. Вскоре по назначении на кафедру древней Российской столицы Митрополит Иннокентий учреждает Православное миссионерское общество и девять лет руководит им. «Господу угодно, — писал он, чтобы и здесь, в центре России, в летах преклонных, я не оставался чуждым миссионерской деятельности, которой по воле Промысла Божия в отдаленных окраинах Отечества посвящена была моя жизнь с ранней молодости». Усилиями святителя Иннокентия миссионерская деятельность Русской Православной Церкви значительно расширилась — церковный народ научился почитать своей святой обязанностью воспомоществование делу распространения и утверждения православной веры среди язычников.

На древней Московской кафедре Митрополит Иннокентий проявлял глубокую архипастырскую мудрость и знание жизни. Святитель принимал близко к сердцу нужды московского духовенства и стремился их облегчить. Он заботился о благоустройстве духовных учебных заведений своей епархии, открыл училище иконописи и других искусств для бедных детей и сирот, преобразовал епархиальное Филаретовское училище в учебное заведение для дочерей клириков, преимущественно не получающих никаких пенсий и пособий, основал обширную Островскую

богадельню, учредил пособия заштатному духовенству, их вдовам и сиротам.

Будучи священноархимандритом Троице-Сергиевой Лавры, Митрополит Иннокентий много сил отдал благоустройству обители, обеспечил развитие ее благотворительного служения. По благословению Святителя, началось издание «Троицких листков», получивших широкую известность в верующем народе.

В Святейшем Синоде он поднимал вопросы духовного совершенствования монашеской жизни в обителях. В Московской духовной академии устроил храм в честь Покрова Пресвятой Богородицы. В течение всей архипастырской деятельности Святитель вызывал любовь духовенства и паствы своей добротой, доступностью, простотой в обращении.

Не оставлял Великий Просветитель и забот о Русской Православной Церкви в Северной Америке. По его инициативе Святейший Правительствующий Синод определил город Сан-Франциско местом для архиерейской кафедры. Святитель Иннокентий обращал внимание на необходимость знания духовенством английского языка и подготовки священнослужителей из местных американцев, как непереносимые условия укрепления Православия на Американском континенте.

Почувствовав приближение своей кончины, святитель Иннокентий 27 марта 1879 года, в Великий Вторник, попросил совершить на нем Таинство Елеосвящения. 29 марта, в Великий Четверг, он приобщился Святых Таин. 31 марта, в Великую Субботу, в 2 ч. 45 мин. равноапостольный Святитель почил о Господе. 5 апреля 1879 года. Приснопамятный Митрополит Московский и Коломенский Иннокентий был погребен в Троице-Сергиевой Лавре. На его гробнице были сделаны две надписи: «Архиерейство твое да помянет Господь Бог во Царствии Своем всегда, ныне и присно и во веки веков» и «Молитвами святителя Иннокентия, Господи Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас».

Апостольская проповедь святителя Иннокентия распространялась на огромную территорию, охватывавшую Аляску и Чукотку, Алеутские, Командорские и Курильс-

кие острова, Восточную Сибирь, Амурский край, Камчатку и Дальний Восток. Святитель Иннокентий просвещал светом Христовой веры алеутов, колошей, курильцев, эскимосов, кенайцев, чугачей, камчадалов, олюторцев, негидальцев, монголов, самогирцев, гольдов, гиляков, коряков, тунгусов, чукчей, якутов и китийцев. Благовестие Евангелия было главным подвигом жизни святителя Иннокентия, занимало исключительное место в его апостольском служении. Владыка обладал большим гомилетическим даром и был замечательным проповедником. Он не упускал ни одного случая для проповеди или беседы и ревностно наставлял в этом свое духовенство: «Горе тому, кто призван и не благовествует! — писал он. — В изъяснении предметов веры надобно говорить обдуманно, ясно, отчетливо, сколь возможно кратко, иначе проповедь твоя будет иметь мало успеха... говорить, что все учение Иисуса Христа заключается в том, чтобы мы покаялись, веровали в Него и имели к Нему и ко всем людям любовь бескорыстную, чистую... чтобы действовать на сердце, надобно говорить от сердца, от избытка бо сердца уста глаголют. И потому только тот, кто исполнен и избыточествует верою и любовью, может иметь уста и премудрость, ей же не возмогут противиться сердца слушающих...».

Один из его современников так характеризовал личность Святителя Московского: «Высокопреосвященный Иннокентий в сонме наших православных архиереев, древних и новых, величественно обрисовывается отличительными, ему только свойственными, самобытными чертами. Выросший и подвизавшийся до семидесяти лет среди природы безыскусственной, простой и среди таких же простых детей природы, он и сам был и доступен, ласков и приветлив, прям и беспристрастен, не любил ни в чем искусственной нарядности, не любил выставлять напоказ ни свои знания, ни заслуги, а всегда держал себя просто и смиренно. Сильный природный ум свой он обогатил такими обширными и многосторонними познаниями, какими немногие обладали. Сердце его было чуждо зависти и лукавства, честолюбия и самомнения, жадности к богатству и роскоши. С самого младенчества

поставленный в борьбу с суровой природой, нуждами и лишениями, он приучил себя к терпению и труду, к мужеству и стойкости, к самообладанию и находчивости, к воздержанию и довольству малым, к беспрекословной покорности святой воле Божией во всех обстоятельствах жизни. Имя его сделалось славным и почетным как у нас, так и в чужих краях. Не только всякий русский, ревнующий о чести и славе своего отечества, но и всякий образованный человек, кто только уважает науку и человечество, почтительно преклоняется пред величавою личностью нашего Камчатского и Алеутского апостола».

Память и почитание в церковном сознании приснопамятного святителя Иннокентия, как истинного угодника Божия и апостола находившие отражение в сердцах многих и многих православных христиан как в пределах Российских, так и на Американском континенте, привели к рассмотрению Русской Православной Церковью вопроса о прославлении в лике святых Митрополита Московского и Коломенского Иннокентия, как ревностного апостола Православия, бескорыстного пастыря, исполненного глубокого смирения и преданной любви к Богу и людям, служителя Святой Церкви. По тщательном изучении этого вопроса Синодальной комиссией по вопросам христианского единства, 6 октября 1977 года Священный Синод, воздав хвалу и славу Господу Спасителю и Промыслителю о всем мире, дающему неоскудеваемую милость Своей Церкви, определил: приснопамятного Митрополита Иннокентия, святителя Московского, апостола Америки и Сибири, признать в лике святых, благодатью Божиею прославленных. Священный Синод установил совершать память иже во святых отца нашего Иннокентия, Митрополита Московского и Коломенского, дважды в год — 31 марта (13 апреля нов. ст.), в день его блаженной кончины, и 23 сентября (6 октября нов. ст.), в день прославления, и вписать его имя в церковный месяцеслов.

13 октября 1994 года, в канун праздника Покрова Пресвятой Богородицы, православный народ сподобился великой милости Божией — в Троице-Сергиевой Лавре

совершилось торжественное обретение честных мощей святителя Иннокентия. Торжеством празднования 200-летнего юбилея со дня рождения святителя Иннокентия Московского и Коломенского ознаменован 1997 год. Радуетя земля Иркутская, возрадившая великого проповедника Святого Евангелия. Торжествует Православная Америка, прославляющая своего Апостола и Святителя. Веселится необъятная земля Сибирская, имеющая святителя Иннокентия своим небесным покровителем. Светло красуется и славнейший град Москва, озаренный небесным светом звезды, с востока пришедшей. Радуетя и древняя обитель Сергиева, имеющая под своим кровом драгоценное сокровище — святые мощи святителя Иннокентия.

Притча Спасителя о сеятеле, зерна которого упали в добрую землю и принесли плод во сто крат (Мф. 13:3–8), нашла свое воплощение в апостольском подвиге святителя Иннокентия. Зерна веры, посеянные им в душах десятков тысяч чад Божиих из многих племен и народов на просторах Аляски и северных островов Тихого океана, Восточной Сибири и Дальнего Востока, продолжают давать свои благодатные всходы и до сего дня. Девять епархий в Сибири и на Дальнем востоке обнимают ныне обширнейшую территорию, коренные народы которой были оглашены Словом Божиим равноапостольным святителем Иннокентием <...>.

Возлюбленные! В наши дни духовное наследие великого просветителя Митрополита Московского и Коломенского Иннокентия имеет для Русской Православной Церкви особо насущное значение. Стоящая ныне перед Полнотой Церкви священная задача духовного возрождения многих исторически православных народов настойчиво требует безотлагательного восстановления в Церкви дееспособной системы христианской миссии и евангельского просвещения. Исполнению этой труднейшей задачи будет успешно содействовать обращение к исключительному миссионерскому опыту святителя Иннокентия.

Пути и средства скорейшего возрождения в нашей Церкви православного миссионерства во всей его полноте

и силе были предметом всестороннего обсуждения на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в ноябре-декабре 1994 года. Определение Собора «О православной миссии в современном мире» опирается на опыт прошлого и прокладывает пути к организации полноценной миссионерской деятельности в весьма сложных для этого условиях нашего времени.

Претворяя в жизнь решения Архиерейского Собора, Священный Синод учредил Миссионерский отдел, усилиями которого была образована Миссионерская Семинария в г. Белгороде, где в ноябре 1996 года был проведен Первый Миссионерский Съезд Русской Православной Церкви, первый после многих десятилетий вынужденного перерыва нормального миссионерского служения.

Мы верим, что это окажет самое благотворное влияние на процесс возрождения в нашей Церкви ее миссионерского служения во всей его полноте. Сегодня, когда мы ищем пути возрождения миссии Русской Православной Церкви, образ святителя Иннокентия встает перед нашим духовным взором как пример человека, который был «служителем Иисуса Христа у язычников» (Рим. 15:16), истинным апостолом, отдавшим всю свою жизнь делу проповеди Христа и Евангелия. Опыт этого великого апостола-просветителя убедительно свидетельствует, что миссия Церкви имеет успех только тогда, когда в основу ее положены принципы уважения ко всякому народу и его культуре, ко всякой человеческой личности.

Церковное свидетельство так же не должно прерываться во время смены общественных формаций, глубоких социальных перемен, призывая к согласию и примирению. Апостольская ревность, глубокое смирение, пламенная любовь к людям, безграничная преданность делу проповеди Евангелия, верность Православной Церкви — вот те качества святителя Иннокентия, к приобретению которых каждый из нас должен стремиться, если мы хотим, чтобы миссия нашей Церкви в современном мире была успешной. Проповедь христианства — «не в убедительных

словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы» (1 Кор. 2:4).

Подвиг миссионерской и архипастырской жизни святителя Иннокентия показывает нам, какова должна быть глубина и сила веры проповедника. Сам святитель Иннокентий любил говорить, что «от Господа исправляются стопы человека», и все мы служим орудиями Благодати Божией. Мы верим, что слова Христа Спасителя обращены к каждому человеку, вне зависимости от того, где он живет и к какой национальности, какому народу принадлежит. Его слова об одном — о царствии Небесном, о покаянии и пути в это царство.

Святитель Иннокентий писал, обращаясь к тунгусам: «Не бойтесь и не страшитесь идти за Господом Иисусом Христом. Он — сильный Помощник; идите за Ним, поспешайте и не медлите, идите, пока еще не затворены для вас двери Царства Небесного, и Отец ваш Небесный еще далеко встретит вас на сем пути, облобызает вас, оденет вас первой одеждой и введет в Чертог Свой». Эти слова, написанные в прошлом веке при свете копилки в чуме, могут быть обращены к любой аудитории и в любое время.

С особой теплотой и радостью мы хотим приветствовать ныне Преосвященных архипастырей и пастырей, которым промыслом Божиим выпало нести свое миссионерское служение в местах проповеди святителя Иннокентия. Вам — особым наследникам дела святителя Иннокентия — приходится поднимать на свои плечи нелегкое, но благодарное и благодатное дело миссионерского служения, приводя в ограду церковную людей, забывших Христа или не слышавших доселе о Спасителе мира.

Знаменательно, что происходящее возрождение миссии Русской Православной Церкви ознаменовано церковным празднованием 200-летия со дня рождения выдающегося русского иерарха-миссионера, апостола Америки и Сибири, святителя Иннокентия, Митрополита Московского. Его благословенным вдохновляющим примером мы укрепляемся, в нем почерпаем бесценный опыт просве-

тительского служения, в нем обретаем веру в грядущее духовное возрождение нашего народа, в нем найдет каждый из нас свой путь служению во благо Матери — Православной Церкви и во спасение своей бессмертной души.

**СЛОВО
НА ГОДИЧНОМ АКТЕ
В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ***

Ваше Высокопреосвященство, Владыка ректор, собраты архипастыри, дорогие отцы, братья и сестры, уважаемые гости!

Сердечно поздравляю членов профессорско-преподавательской корпорации, наставников, сотрудников, студентов Московских духовных школ и всех, собравшихся здесь сегодня на торжественное собрание, с праздником Покрова Пресвятой Богородицы — престольным праздником храма Московской духовной академии.

Для меня всегда большой радостью является присутствовать на годичном акте Московской духовной академии. По традиции именно на нем подводятся итоги ушедшего учебного года, обозначаются задачи на будущее. Присутствие Предстоятеля Церкви на этом собрании — не просто внешняя дань торжеству, но свидетельство того, что духовное образование является важнейшим приоритетом для Священноначалия Русской Православной Церкви. Мы ясно осознаем, что от того, каким будет духовное образование, от того, каких выпускников будет готовить Духовная школа, в определяющей степени зависит облик нашей Церкви в ближайшие десятилетия. Сегодня немало говорится о необходимости совершенствования церковной жизни, миссии и служения. Но ключ для решения этой задачи в конечном итоге находится именно здесь — в сфере духовного и религиозного образования.

Убежденность в том, что эффективность исполнения Церковью врученной ей Богом миссии напрямую зависит

* 14 октября 2003 года, Троице-Сергиева Лавра.

от состояния образования в Церкви в широком смысле, подвигла нас к началу реформы Духовной школы.

Реформа потребовалась не потому, что изменились задачи духовного образования — они остались прежними: готовить достойных священнослужителей. Реформа вызвана тем, что принципиально изменилась историческая ситуация, в которой сегодня Церковь призвана нести свидетельство и служение миру, осуществлять свою спасительную миссию. Это означает, что будущим пастырям Церкви необходимо дать такой уровень образования, который будет соответствовать нуждам и задачам Церкви в данный исторический момент ее земного бытия.

Сегодня российское общество переживает время значительных перемен. Перед Церковью открываются большие возможности в несении Благой Вести. Церковь не может не принимать участие в формировании российского общества. Именно от нее в немалой степени зависит — будет ли оно разделять христианские нравственные идеалы или же оно погрязнет в пороке, что приведет в конечном итоге к его саморазрушению. В деле возрождения России огромная роль принадлежит консолидации общества на основе традиционных нравственных ценностей, которые уже более тысячи лет укрепляются в нашем Отечестве Русской Православной Церковью. Но для этого Церкви нужны сегодня высококультурные, эрудированные служители, которые будут в состоянии вести диалог с обществом, которые смогут ориентироваться в общественных процессах и активно влиять на них. Для этого нужно чтобы они не просто «соответствовали» современному уровню образования и культуры, а превосходили его.

Реформа — не революция, не отмена прошлого как ненужного и устаревшего. Нельзя также свести реформу, к внешним, формальным преобразованиям. Она должна сохранить и приумножить все лучшее, что есть в сокровищнице нашего духовного образования. Следует помнить, что Церковь и ее свидетельство миру тем актуальнее, чем глубже оно укоренено в церковном опыте и предании. А значит, продвижение реформы вперед возможно, только если мы одновременно возвращаемся к корням, к основам церковного предания и церковной жизни.

Получаемое в духовных школах образование — это не свод абстрактных сведений. Это знание того, как Церковь действовала в истории, как решала дисциплинарные вопросы, как отстаивала чистоту веры, как свидетельствовала о Христе, как совершала подвиг мученичества, как при неизменном укреплении от Святого Духа преодолевала все тяготы и невзгоды. Немыслимо и недопустимо чтобы священнослужитель был чужд этой сокровищницы знаний и опыта.

Весь учебный процесс должен основываться на церковном, святоотеческом предании. Важно, чтобы богословие не отрывалось при этом от литургического опыта и аскетики. Особое внимание должно быть обращено на самое глубокое изучение Священного Писания. При этом весь учебный процесс должен иметь в виду и миссионерские, апологетические цели.

Завершившийся учебный год стал важным этапом в развитии реформы духовного образования — состоялся первый выпуск в семинариях, перешедших на пятилетний срок обучения.

Разумеется, пока мы еще не можем в полной мере судить о том, в какой мере осуществлены задачи, поставленные в концепции реформы духовной школы. Но даже первые результаты реформы весьма и весьма обнадеживают. Уровень подготовленности выпускников семинарий как по церковно-богословским предметам, так и по дисциплинам обще-гуманитарного цикла стал существенно выше. Особенно ясно это показали вступительные экзамены в духовные академии в этом году — выпускники семинарий, перешедших на пятилетний срок обучения, показали значительно лучшие результаты, чем выпускники четырехлетних семинарий.

Разумеется, первые положительные результаты не дают нам права считать, что реформа семинарии осуществлена. Мы в начале пути — заложен лишь каркас той системы, которая должна возникнуть в результате преобразований. Необходимо критически проанализировать результаты первого этапа реформы, внести там, где это необходимо, соответствующие коррективы в учебные планы и программы, сбалансировать распределение времени между

предметами, неуклонно продолжать совершенствование методической работы.

Следует помнить о том, что Священный Синод Русской Православной Церкви в своем заседании 17 июля 2001 года поставил ясную задачу: семинарии, продолжая исполнять свою традиционную задачу подготовки священнослужителей, должны осуществлять планомерную работу по достижению статуса государственно признаваемых высших учебных заведений. На сегодня реальной формой такого признания представляется получение государственной аккредитации.

Начавшийся учебный год знаменателен тем, что им начинается второй этап реформы духовного образования — реформа духовных академий. Академия не должна больше дублировать семинарию. Она должна стать научно-педагогическим центром, готовящим церковных ученых, преподавателей духовных школ, сотрудников церковных учреждений. Вводится целый ряд новых дисциплин и спецкурсов. Планируется существенное усиление роли и значения научно-богословской работы в академии. Усиление роли научной работы в академиях, разумеется, не означает того, что духовная подготовка отходит на второй план. Духовное воспитание, научно-богословская работа должны взаимно укреплять и дополнять друг друга в деятельности Академии.

Большое значение имеет координация и взаимодействие научной деятельности академий с трудами иных Синодальных структур — в первую очередь таких, как Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», Синодальная Богословская комиссия, Отдел внешних церковных связей, — а также развивать контакты с научными учреждениями в России и за рубежом.

Хочу особо обратиться к учащимся: помните, ваша учеба — это не просто ваше личное дело. Это одно из самых ответственных церковных послушаний. Вы — будущее Церкви, ее надежда. Учеба — дело многотрудное, временами скорбное, но могущее принести немалый плод и для вас, и для Святой Церкви. Используйте каждый час для учебы и для духовного возрастания. Время обучения в семинарии — это время воспитания духа,

обретения подлинной церковной дисциплины, навыков послушания, время духовного взросления, приобретения опыта молитвы.

Но с сожалением должен отметить, что современные учащиеся, студенты наших духовных учебных заведений, как мне кажется, недостаточно ценят и доверие к ним со стороны Церкви, и те возможности, которые перед ними открываются. Я поступил в Ленинградскую духовную семинарию в середине 40-х годов минувшего столетия, когда после вызванного гонениями 16-летнего перерыва только начинали возрождаться Духовные учебные заведения Русской Православной Церкви. И я могу свидетельствовать, сколь велик был энтузиазм учащихся Духовных школ того времени, сколь велика была наша благодарность Господу за этот дар — возможность получить богословское образование.

Поэтому я призываю сегодня студентов духовных учебных заведений беречь этот дар, дорожить им и лучше использовать время, данное вам для получения знаний, столь необходимых вам для последующего самостоятельного служения на церковной ниве.

Второй, решающий, этап реформы духовных школ начинается в год, когда мы празднуем столетие прославления великого угодника Божия — преподобного Серафима Саровского. Это празднование побуждает нас с особой чуткостью отнестись к знамениям времен. Благодарение Богу, мы переживаем один из лучших, с точки зрения внешней свободы и возможностей, период. Конечно, у нас очень много сложностей и проблем. И, тем не менее, это весьма благоприятное время для укрепления церковного организма, для развития миссии и свидетельства. Будущее сокрыто от нас, и мы не знаем, что принесет оно. Но, в любом случае, мы знаем, что нам придется дать ответ перед Богом за то, смогли ли мы приумножить данное нам, смогли ли быть достойным нашего призвания, не растратили ли время и данные нам возможности в праздности. Нам следует не предаваться мечтаниям относительно общественного статуса и значения Церкви, а быть реалистами, использовать все имеющиеся возможности, научиться эффективно осуществлять миссию и церковное

служение в условиях нынешнего состояния государства и общества. И здесь огромная, если не решающая, роль принадлежит Духовной школе.

Еще раз сердечно поздравляю всех здесь собравшихся с престольным академическим днем и желаю всем учащим и учащимся Московских духовных школ неоскудевающей помощи Божией в нелегких трудах. Да пребудет над большой кельей преподобного Сергия в обители Святой и Живоначальной Троицы Покров и заступничество Матери Божией.

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

**ОТ ТРАГИЧЕСКИХ РАЗДЕЛЕНИЙ
К ПОИСКУ ЕДИНСТВА***

ВОСТОК И ЗАПАД НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

Ваши Высокопреосвященства, Ваши Преосвященства, досточтимые отцы, уважаемые участники конференции!

Тема нашего собрания, на первый взгляд, может показаться отвлеченно-исторической, не представляющей особого интереса для большинства наших современников. Однако это совершенно не так: ведь вспоминаемые нами события, будучи достоянием далекого прошлого, своими последствиями продолжают влиять на сегодняшний мир, на нас с вами.

Провозглашение в июле 1054 года кардиналом Гумбертом анафемы Константинопольскому Патриарху Михаилу Керулларию и всем, кто был с ним в общении, запечатлело разделение христиан Востока и Запада. Взаимному анафематствованию предшествовало долгое, постепенное удаление друг от друга двух христианских цивилизаций. Церковные разногласия Запада и Востока были известны в предшествующие века. Длившаяся более тридцати лет Акакианская схизма, раскол при Патриархе Фотии и множество других событий меньшего масштаба сотрясали христианский мир. Однако до времени все то, в чем позже будут справедливо усматри-

* Выступление на Международной церковно-научной конференции «Православная Византия и латинский Запад (к 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата Константинополя крестоносцами)». Москва, 26–27 мая 2004 года.

вать вехи на пути к разрыву, еще укладывалось в рамки принципа, который хорошо известен нам из патристики: «В главном — единство, во второстепенном — разнообразие, и во всем — любовь».

Видимое же разделение лишь проявило глубинные противоречия, коренившиеся в разном понимании догматов христианства и принципов духовной жизни, особенно духовного авторитета, в различных взглядах на природу Церкви и власть в ней. Произошедшее тогда является серьезным уроком всему христианскому миру: и православным, и католикам, и протестантам. Этот урок заключается в следующем: когда среди христиан начинает господствовать дух любоначала, когда распри из-за лидерства нарушают привычный ход церковной жизни, когда оскудевают любовь и забота о единстве Церкви, — возникает реальная опасность повторения трагических событий тысячелетней почти давности, омрачивших весь последующий ход христианской истории. И сегодня мы отнюдь не застрахованы от подобного рода явлений.

Полтора века, прошедшие со времени раскола 1054 года до IV Крестового похода, не были использованы для врачевания ран, нанесенных церковному единству. Наоборот, за это время были посеяны семена разделения христиан на «правильных» и «не вполне правильных», на настоящих европейцев и «недоевропейцев». Христианский мир для латинян оказался совершенно отождествленным с Римской Церковью, то есть с Западной частью тогдашней империи. Все же, что оказывалось за пределами этого своеобразного «Европейского союза», выглядело чужым и подозрительным, нуждающимся в «возвращении домой», в перестройке и перекройке по западному образцу и подобию, пусть даже посредством силы. Если для латинских паломников конца XI века Константинополь был городом храмов и христианских святынь, то участникам IV Крестового похода он уже представлялся гнездом «восточных схизматиков», о котором жители Западной Европы говорили: «Град Константинополь, так долго бывший безбожным...».

Захвату Константинополя предшествовала идеологическая подготовка крестоносцев со стороны латинского

клира, целью которой было исключить у осаждавших всякое сомнение в том, что по ту сторону городской стены были «враги Господа», как об этом вспоминал участник похода Роберт де Клари. 12 апреля 1204 года крестоносцы ворвались в Константинополь. Город стал добычей захватчиков, которые учинили в нем погром, сравнимый с разорением Рима вандалами и потрясший современников своей жестокостью. Византийский историк Никита Хониат, бывший очевидцем происходившего, оставил нам описание этих событий. «Увы, — пишет он, — вот бесчестно повержены достопоклоняемые иконы! Вот разметаны по нечистым местам останки мучеников, пострадавших за Христа! О чем и слышать страшно, можно было видеть тогда, как божественное Тело и Кровь Христовы повергались и проливались на землю. Расхищая драгоценные вместилища их, латиняне одни из них разбивали, пряча за пазуху бывшие на них украшения, а другие обращали в обыкновенное употребление за своим столом». Автор этого текста имеет в виду не что иное, как евхаристические сосуды. В городских церквах франки жгли и разбивали иконы, выкладывали ими полы, по которым латинские священники ходили, совершая богослужение. В завершение крестоносцы подожгли город, и огонь уничтожил сотни тысяч хранившихся в нем бесценных рукописей и произведений искусства. Описание событий, составленное Хониатом, подтверждается и свидетелями из числа самих крестоносцев. Один из них, Жоффруа де Виллардуэн, в таких словах описывает разграбление Константинополя: «Ратники, которые разбрелись по всему городу, захватили изрядную толику; и добыча была столь велика, что никто бы не мог сказать вам, сколько там было золота и серебра, и церковной утвари, и драгоценных камней... И велика была радость из-за чести и победы, которую им дал Бог, ибо те, кто находился в бедности, теперь пребывают в богатстве и роскоши». В грабежах и убийствах участвовали и пришедшие с крестоносцами священнослужители. Так, современник событий Гунтер Перисский повествует о некоем аббате Мартине, который с оружием в руках угрожал смертью старому греческому священнику, если тот откажется выдать хранимые в храме святыни.

Разгром Константинополя произвел сильнейшее впечатление на многих людей по обе стороны разделившегося христианского мира. И греческие хронисты, и Папа Иннокентий III выражали свое возмущение бесчинствами крестоносцев. «Греческая Церковь, — писал Папа, — претерпела столько бедствий и преследований, что она видит в латинянах лишь пример ужаса и творения тьмы, так что ныне, и справедливо, она почитает латинян хуже псов». Однако Римский епископ сожалеет лишь об имевшем месте насилии и приветствует цель, достигнутую в результате этой страшной трагедии. Едва получив вест о взятии Константинополя, Папа Иннокентий III назвал это событие «великим чудом». И позже, осуждая кровопролитие, он особенно сожалел, что это кровопролитие повредит возвращению Греческой Церкви «к церковному единству и к послушанию Апостольскому престолу».

События 1054 и 1204 годов оставили глубокий и болезненный след в коллективной памяти целых наций, что заставило многие поколения людей переживать случившееся как свою личную трагедию. По замечанию британского историка Стивена Рансимана, «крестоносцы принесли не мир, но меч, и этот меч разрубил христианский мир». Можно смело сказать, что две трагические даты, о которых мы сегодня вспоминаем, рассекли живое тело Европы, и именно с того времени Европа перестала быть единой и цельной.

Оба трагических события взаимно связаны, и второе, то есть крушение Константинополя, явным образом приуготовлялось первым. Однако именно IV Крестовый поход стал тем моментом, который реально разделил Европу и Церковь. До той поры проявлявшееся лишь на страницах полемических сочинений, разделение не выходило за рамки интеллектуальной дискуссии. IV Крестовый поход это разделение запечатлел кровью тысяч невинных людей, нанеся рану, которая доныне продолжает болеть, а иногда и кровоточить.

Между событиями разделения Церквей и разорения Константинополя много общего, ибо и то, и другое являют собой пагубные последствия оскудения любви, ложного понимания духовного авторитета, стремления утвердить свой

частный взгляд на окружающее в качестве единственно верного, что неизбежно приводит к столкновениям и конфронтации. Для православного Востока 1204 год обозначил начало новой реальности, тень которой простирается над Европой до нашего времени.

Несмотря на всю секуляризацию и либерализацию общественной жизни в современной Европе, несмотря на постепенное вытеснение религиозного фактора из ее общественной и политической повседневности, границы Евросоюза до недавнего времени с поразительной точностью совпадали с границами Римской Церкви 1054 года. Совпадают они и теперь, исключая отдельные и небольшие географические районы.

Разумеется, не богословские идеи определяют парадигму объединения современной Европы: не католическая и вообще не христианская доктрина, не религиозные ценности как таковые лежат в основе европейской интеграции. Эту роль выполняет политический и экономический прагматизм, использующий в качестве идейного фундамента либерально-гуманистическое мировоззрение. Таким образом, либерально-гуманистический принцип является идейной основой и краеугольным камнем политико-экономической интеграции нашего континента.

Представляется очень важным, чтобы возрождение единой Европы не сопровождалось повсеместным тотальным утверждением мировоззренческих постулатов, явившихся результатом сугубо западноевропейского развития. В противном случае это стало бы очередной экспансией Запада на Восток. Весьма существенно, чтобы европейская интеграция предполагала готовность всех ее участников к построению поликультуральной модели, которая гармонизировала бы традиционные, в том числе религиозные, ценности с ценностями светского гуманизма, принятыми сегодня в странах Западной Европы.

Часто возникает вопрос: а возможна ли подобная гармонизация в принципе? Я глубоко убежден в том, что возможна. Причем не через построение некоей искусственной синкретической модели, когда что-то берется от гуманизма, а что-то — от христианства, но путем сочетания систем ценностей.

Недавно мне довелось выступить на конференции «Культурное и духовное многообразие — богатство Европы», организованной Богословской академией в Варшаве, где обсуждалась эта тема. В результате состоявшейся дискуссии была выработана прекрасная формула, органично объединяющая две вышеупомянутые ценностные системы: участники конференции заявили о своей готовности «утверждать идею прав человека в свете Евангелия». Ибо если мы утверждаем человеческое достоинство и гуманитарные права в отрыве от евангельской системы ценностей, то тем самым раскрепощаем греховное начало в человеке и превращаем мир в хаос, управляемый инстинктами и соблазном. Если же мы отстаиваем достоинство человеческой личности в контексте христианской нормы, то мы делаем дело Божие.

Некоторые критики на Востоке, оценивая деяния Второго Ватиканского Собора, утверждают, что он допустил ошибку уже одним только упоминанием о правах человека в своих документах. Полагаю, что ошибку допустили не участники Второго Ватиканского Собора, а его толкователи вкупе с некоторыми западными богословами, пребывающими под сильным влиянием либерально-гуманистической концепции вообще и светского философского стереотипа относительно прав человека в частности.

К сожалению, нередко в западном богословии мы видим не стремление показать человеку, что означает быть христианином в условиях современной секулярной цивилизации, но намерение богословски интерпретировать идеологию либерального светского гуманизма и представить доказательства ее состоятельности. Это же зачастую отличает и деятельность международных христианских организаций, в частности, Всемирного Совета Церквей. Участвуя в работе того или иного межхристианского форума, я не раз ловил себя на мысли, что вместе с близкими мне по взглядам людьми оказываюсь в роли ученика, которому дают практические уроки, как нужно подгонять под светские либерально-гуманистические стандарты традиционные христианские убеждения и взгляды, христианское благочестие и христианскую практику.

Но если мы таким образом и такими методами станем гармонизировать две упомянутые модели видения мира, две системы ценностей, то совершим великое преступление, ибо отречемся от нашего христианского призвания и окажемся на пути, ведущем к апостасии. А ведь можно попытаться творчески и одновременно пророчески взаимодействовать со светской гуманистической системой, содействуя ее обогащению не только христианскими нравственными ценностями, но и традиционным религиозным мировосприятием в широком смысле слова. Такой подход понятен и близок также буддистам, и иудеям, и мусульманам.

Итак, наша готовность содействовать соприкосновению, контакту и взаимодействию традиционно-религиозной и либерально-гуманистической парадигм поможет современной цивилизации обрести путь к полноте и гармонии ее ценностей.

Послу одной западной страны, бывшему гостем студии радиостанции «Голос России», ведущий задал вопрос: «Что Вы считаете самым важным в отношениях Востока и Запада?» Посол не раздумывая ответил: «Вопрос о ценностях». И был совершенно прав. Только, к сожалению, он подразумевал при этом необходимость для Востока принять ценности Запада. Но путь насаждения извне чужих ценностей — это путь IV Крестового похода, итоги которого показывают, что люди никогда не согласятся, расставшись со свободой, жить по чужим законам. И общий с другими народами европейский дом будет восприниматься ими как свой собственный только в том случае, если им не придется сознать себя гражданами второго сорта.

Мы предлагаем другой путь: не цивилизационный империализм, не культуртрегерская агрессия, не «крестовый поход» против «восточных схизматиков», но реальный диалог цивилизаций и культур, прежде всего, — по проблеме ценностей. И мы предлагаем ключ к этому диалогу, в рамках христианского мировоззрения определяя его как права человека в свете Евангелия.

История учит, что навязанная идеология не может стать прочным фундаментом единения стран и народов. Порочность и неэффективность подобных иллюзий, некогда при-

ведших западных крестоносцев под стены Константинополя, в наши дни следует признать очевидной.

Находясь с визитом в Греции в 2001 году, Папа Иоанн Павел II принес покаяние за насилие, в свое время учиненное крестоносцами в Константинополе. Мы, безусловно, с удовлетворением воспринимаем и приветствуем подобные жесты и видим в них стремление перевернуть одну из скорбных страниц нашей общей истории. Но в связи с этим считаем очень важным, чтобы отношения между католиками и православными навсегда освободились от инерции исторически дискредитировавших себя подходов, от таких действий, которые сегодня могут быть восприняты как рудименты экклезиологии эпохи крестовых походов.

Иначе говоря, заявленная позиция католической стороны, осудившей исторический конфликт, обретет черты культурно-политической реальности только в том случае, если за осуждением порочной практики прошлого последует отказ от образа мыслей и действий, породивших трагедию. Лишь при таком условии опасность рецидива может считаться преодоленной.

Необходимо сделать следующий шаг на этом, безусловно, верном пути: реализовать сделанные заявления в практической плоскости, претворить их в жизнь, положить в основу межхристианских отношений. Уверен, что только таким образом может быть начато совместное написание новой главы истории православно-католических отношений.

Развитие православно-католического диалога имеет большое значение для истории, современности и будущности многих европейских народов, оказывая непосредственное влияние на жизнь и судьбы людей. Наши Церкви разделяют общую ответственность за религиозно-нравственный образ Европы.

Вступив в третье тысячелетие по Рождестве Христовом, мы должны оставить в прошлом, в минувшем тысячелетии все те причины, поводы и мотивы, которые привели нас к столь долгому разделению. Убежден, что если мы направим свои силы на поиск реальных путей к осуществлению плодотворного диалога и взаимодействия между христианами, тема церковных противостояний и крестовых походов со временем станет волновать лишь историков.

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Епископ Венский и Австрийский ИЛАРИОН

ПРАВОСЛАВИЕ В НОВОЙ ЕВРОПЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ*

В сознании многих людей Европа связывается преимущественно с католической и протестантской традициями. В последнее время к ним прибавился еще ислам, который стал объектом пристального внимания средств массовой информации, пытающихся предугадать последствия роста сторонников этой религии в странах Европы. О православии же и его роли в формировании европейской идентичности задумываются и говорят мало. Даже сам термин *orthodox* у многих скорее ассоциируется с иудаизмом, чем с христианством.

Между тем, православное христианство на протяжении веков составляло и продолжает составлять неотъемлемую часть европейской идентичности. Это подтверждается как количеством православных верующих, проживающих в странах Старого Света, так и тем вкладом, который православное христианство вносило и продолжает вносить в развитие европейской культуры и духовности.

Статистика

В мире существует пятнадцать автокефальных Поместных Православных Церквей, численность членов кото-

* Доклад на международной конференции «Европа в XXI веке: перекресток цивилизаций», Прага, 5 мая 2004 года.

рых составляет, по некоторым данным, приблизительно 226500000**:

Константинопольский Патриархат	7000000	Турция, Фракия, Эгейские острова, часть диаспоры
Александрийский Патриархат	350000	Египет и вся Африка
Антиохийский Патриархат	1500000	Сирия, Ливан, Ирак, часть диаспоры
Иерусалимский Патриархат	156000	Палестина, Израиль, Иордания
Русская Православная Церковь (Московский Патриархат)	160000000	Россия, Белоруссия, Украина, Молдавия, страны Балтии, страны Средней Азии, часть диаспоры
Сербская Православная Церковь	8000000	Сербия и Черногория, Словения, Хорватия
Румынская Православная Церковь	20000000	Румыния, часть диаспоры
Болгарская Православная Церковь	8000000	Болгария
Грузинская Православная Церковь	3000000	Грузия
Кипрская Православная Церковь	500000	Кипр
Элладская Православная Церковь	10000000	Греция
Польская Православная Церковь	1000000	Польша
Албанская Православная Церковь	700000	Албания
Православная Церковь Чешских Земель и Словакии	74000	Чехия, Словакия
Православная Церковь в Америке	1000000	США

Из перечисленных Церквей три (Александрийская, Иерусалимская и Американская) не представлены на территории Европы. Они, однако, составляют лишь 6% от общего числа православных во всем мире. Остальные же

** Здесь и далее статистика заимствована из книги: L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive. A cura di Andrea Pacini.

94% — 209000000 — проживают в Европе. К православному традициям принадлежит большинство верующих 11 европейских стран: России, Украины, Белоруссии, Молдавии, Румынии, Болгарии, Сербии и Черногории, Греции, Кипра, Македонии и Грузии. Во многих других странах Европы — в частности, в Польше, Литве, Латвии, Эстонии, Албании — православные составляют значительное по численности меньшинство.

Наибольшее количество православных верующих проживает на территории Восточной Европы. Из западноевропейских стран православными являются две — Греция и Кипр. Впрочем, и в тех странах Западной Европы, которые не принадлежат к православному традициям, проживает не менее двух миллионов православных верующих. Имеются следующие данные касательно количества православных в крупнейших западноевропейских странах:

Германия	800000
Соединенное Королевство	350000
Франция	250000
Австрия	150000
Швеция	100000
Швейцария	80000
Испания	20000
Бельгия	40000
Италия	250000
Нидерланды	10000

Структура Православной Церкви

На Западе бытует мнение, согласно которому Православная Церковь в структурном отношении составляет некий восточный аналог Католической Церкви. Соответственно, Патриарх Константинопольский воспринимается как аналог Папы Римского, или как «восточный папа». Между тем, Православная Церковь никогда не имела единого главы: она всегда состояла из автокефальных Поместных Церквей, находящихся в молитвенно-каноническом общении одна с другой, однако лишенных какой-либо ад-

министративной зависимости одна от другой. Константинопольский Патриарх традиционно считается первым по чести среди 15 глав автокефальных Поместных Церквей. На практике это означает, что при совместном совершении Литургии главами Поместных Церквей Константинопольский Патриарх занимает первое место. До 1054 года правом первенства во Вселенской Церкви пользовался епископ Рима, тогда как епископ «Второго Рима» (Константинополя) занимал второе место в диптихе. После разделения Церквей первое место в православном мире перешло к Константинопольскому Патриарху, которому с византийских времен усвоен также почетный титул «Вселенского». Однако данный титул, опять же, не имеет никаких административных импликаций. Не имеет реальных оснований усвоение Константинопольскому Патриарху некоторыми западными средствами массовой информации титула «духовного лидера 300-миллионного православного населения планеты». У православного населения планеты, в отличие от католического, нет единого духовного лидера: для членов каждой Поместной Церкви духовным лидером является ее предстоятель. Так например, для 160-миллионной Русской Православной Церкви (пользуясь статистикой А. Пачини) духовным лидером является Святейший Патриарх Московский и всея Руси.

Отсутствие единого административного центра в Православной Церкви обусловлено как историческими, так и богословскими причинами. Исторически это связано с тем, что ни один из предстоятелей Поместных Православных Церквей ни в византийскую, ни в послевизантийскую эпоху не обладал такими же правами, какими на Западе обладал Папа Римский. Богословски же отсутствие единого главы объясняется принципом соборности, который действует в Православной Церкви на всех уровнях. Данный принцип предполагает, в частности, что каждый архиерей управляет епархией не самостоятельно, а в согласии с клиром и мирянами. В соответствии с тем же принципом предстоятель Поместной Церкви, будучи, как правило, председателем Архиерейского Синода, управляет Церковью не единолично, а в сотрудничестве с Синодом.

Впрочем, отсутствие единой административной системы в Православной Церкви имеет и свои отрицательные стороны. Одной из порождаемых им проблем является невозможность апелляции к высшей инстанции во всех случаях, когда возникает конфликт между двумя Поместными Церквами. Такой инстанцией, вероятно, мог бы стать Константинопольский Патриархат, если бы другие Поместные Церкви согласились поручить ему подобные функции. Однако наибольшее число внутриправославных конфликтов связано в настоящий момент именно с Константинопольским Патриархатом, который уже в силу одного этого не может играть роль верховного арбитра. В последние месяцы разгорелся спор между Константинополем и Элладской Православной Церковью по вопросу о греческих «северных территориях», которые с 1928 года находятся в двойном подчинении: данный спор имел результатом решение Константинопольского Патриархата прекратить евхаристическое общение с архиепископом Афинским и всей Эллады Христодулом. Разрастается противостояние между Константинополем и Иерусалимом в связи с открытием Иерусалимским Патриархатом приходов в диаспоре. Не разрешен спор между Константинополем и Москвой, начавшийся из-за учреждения Константинополем автономной церкви в Эстонии и приведший к четырехмесячному прекращению евхаристического общения между двумя Церквами в 1997 году. Имеют место и локальные конфликты между представителями Константинополя и других православных юрисдикций. Так например, экзарх Константинопольского Патриархата в Венгрии, вопреки церковным канонам, подал иск в светский суд с целью отчуждения Успенского кафедрального собора от Венгерской епархии Московского Патриархата. Все эти конфликты наносят серьезный урон престижу и миссии Православия в Европе и мире.

Проблема диаспоры

Другой проблемой, порождаемой отсутствием единого административного центра в Православной Церкви, является невозможность урегулировать разногласия между

Церквами по вопросу о пастырском окормлении так называемой «диаспоры» — православного рассеяния.

Суть проблемы заключается в следующем. Основываясь на 28-м правиле Халкидонского собора, предоставляющем епископу «нового Рима» право поставления епископов для «варварских земель», Константинопольский Патриархат претендует на право церковной юрисдикции над теми странами, которые не принадлежат к православной традиции. Другие Поместные Церкви, однако, имеют свои дисапоры в Европе и за ее пределами, которые они не намереваются отдавать под юрисдикцию Константинополя. Так например, русское рассеяние включает сотни тысяч православных верующих, из которых большинство принадлежит Московскому Патриархату. Помимо русской и греческой диаспор, в Европе имеются также сербская, румынская и болгарская диаспоры, каждая из которых окормляется архиереями и клириками своих Поместных Церквей.

В настоящий момент новый очаг напряженности во взаимоотношениях между Православными Церквами грозит возникнуть из-за стремления Константинопольского Патриархата получить некий «особый статус» в рамках Европейского Союза. Эта идея была впервые озвучена секретарем Священного Синода Константинопольского Патриархата митрополитом Халкидонским Мелитоном на межправославном совещании в Ираклионе (Крит) в марте 2003 года: «Вселенскому Патриарху как первому среди равных православных иерархов и Святому и Священному Синоду, собранному вокруг него, усвоено первенство чести и некоторые координирующие, дополняющие и юридические обязанности, *которые простираются на всю экумену, где ни одна другая Православная Церковь не имеет поместной юрисдикции, а следовательно и на территорию ЕС* (курсив мой. — Е. И.)... Отсюда возникает необходимость признания Европейской Конституцией за Вселенским Патриархатом прав юридического лица международного калибра как по отношению к ЕС, так и по отношению к его странам-членам». Представители Поместных Православных Церквей на Крите не поддержали данное предложение, в результате чего пред-

ставитель Константинопольского Патриархата был вынужден его снять.

Однако в октябре 2003 года это предложение в несколько модифицированной форме прозвучало в ходе VII диалога между Православной Церковью и Европейской Народной Партией. В проекте итогового документа, посланном для предварительной реакции в Московский Патриархат, говорилось о необходимости «развития особого статуса для Вселенского Патриархата как юридического лица, обладающего европейским и международным интересом, представляющего Православную Церковь стран-членов Европейского Союза». В ответ на это предложение Председатель ОВЦС Московского Патриархата митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл в письме на имя митрополита Халкидонского Мелитона подчеркнул, что Русской Православной Церкви «видится необходимым упоминание, помимо Константинопольского Патриархата, и других Православных Церквей, представленных более чем в одном государстве-члене ЕС». Данное письмо митрополита Кирилла, однако, было проигнорировано при доработке итогового документа. Более того, дискуссия по документу была пресечена. Единственный корректив, который был внесен по предложению Польской Православной Церкви, заключался в том, что фраза «представляющего Православную Церковь стран-членов Европейского Союза» была опущена.

О каком особом статусе Константинопольского Патриархата идет речь? Если речь идет о предоставлении Патриархату прав юридического лица, которыми он в настоящее время не обладает, тогда Поместные Православные Церкви, вероятно, данное предложение поддержат. Если же речь идет о придании Константинопольскому Патриархату статуса, который отличал бы его от других Поместных Православных Церквей на территории Евросоюза, тогда следует ожидать негативной реакции Православных Церквей. Вряд ли какая-либо Православная Церковь, представленная на территории Евросоюза, согласится на то, чтобы в отношениях с Евросоюзом ее представляла другая Церковь. Тем менее вероятным является согласие Поместных Православных Церквей на

признание Европейского Союза канонической территории Константинопольского Патриархата, «где ни одна другая Православная Церковь не имеет поместной юрисдикции», поскольку последнее могло бы привести к вытеснению других православных юрисдикций из европейской «диаспоры».

Вопрос пастырского окормления диаспоры, как видим, остается открытым и требует немедленного решения. Такое решение, впрочем, не может быть принято политическим руководством какого-либо государства или союза государств, в том числе и Европейского Союза: оно может быть принято лишь Всеправославным Собором. Подготовка к такому Собору велась достаточно интенсивно на протяжении тридцати лет (начиная с 1960-х и вплоть до начала 1990-х годов), однако в настоящий момент приостановлена из-за разногласий между Церквами. Хочется надеяться, что Всеправославный Собор все-таки состоится и что вопрос пастырского окормления диаспоры будет решен к взаимному согласию Православных Церквей.

Церковные расколы

Наряду с канонической (т.е. законной) Православной Церковью, в мире существует немало альтернативных структур, именующих себя православными. На церковном языке эти структуры называются «раскольничьими». В настоящий момент наиболее многочисленными альтернативными канонической Православной Церкви структурами являются так называемые «старостильники» в Греции и «филаретовцы» на Украине. Значительно менее многочисленными являются украинские «автокефалисты». Отдельного упоминания заслуживают церковный раскол в Болгарии и продолжающееся вот уже семьдесят лет разделение в среде верующих Русской Православной Церкви в рассеянии.

Понятие «раскол» отсутствует в современном политическом лексиконе, так же как и понятия «каноничности» или «неканоничности» применительно к той или иной Церкви. Светское государство (а таковыми являются все государства Европы) в большинстве случаев не делает

различия между каноническими и неканоническими Церквями, давая тем и другим равные права на существование и предоставляя возможность самим Церквам решать свои внутренние проблемы.

В то же время в новейшей истории Европы имели место случаи прямой поддержки раскольников светскими властями. Так например, «филаретовский» раскол на Украине был поддержан тогдашним президентом республики Л. Кравчуком, что позволило расколу набрать значительные обороты. Болгарские раскольники в начале 1990-х годов также были поддержаны тогдашними властями Болгарии. И в том и в другом случае поддержка раскола светскими властями имела самые пагубные последствия для развития религиозной ситуации. На Украине она продолжает оставаться крайне напряженной. В Болгарии, напротив, раскол был фактически преодолен благодаря, во-первых, прекращению поддержки со стороны светских властей, а во-вторых, слаженным действиям Поместных Православных Церквей, представители которых на Соборе в Софии в 1998 году убедили раскольников принести покаяние и вернуться в лоно канонической Церкви.

Насколько вредным является прямое вмешательство государства во внутренние проблемы Церквей и насколько пагубной является поддержка государством того или иного раскола, настолько же полезным и эффективным может быть выступление государства в роли независимого и незаинтересованного посредника между двумя сторонами межцерковного конфликта. Так например, в ходе визита в США в октябре 2003 года Президент России В. Путин передал главе Русской Православной Церкви Заграницей митрополиту Лавру приглашение от Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия посетить Россию для обсуждения вопроса о преодолении раскола, происшедшего в 1920-е годы по сугубо политическим причинам. Подобные приглашения к диалогу поступали в адрес руководства Зарубежной Церкви и ранее, однако оставались без ответа. В данном же случае приглашение было с благодарностью принято. 18–19 ноября Москву посетила официальная делегация Зарубежной Церкви, которая

встречалась со Святейшим Патриархом и другими ведущими иерархами Московского Патриархата, а в мае 2004 года в Москву для официальных переговоров о воссоединении приезжал глава Зарубежной Церкви митрополит Лавр. Подобный прогресс казался немыслимым еще несколько лет назад. Хочется надеяться на то, что переговоры приведут к полному восстановлению евхаристического общения между Московским Патриархатом и Русской Православной Церковью Заграницей.

Православие и расширение Евросоюза

В настоящий момент новые возможности открываются для Православной Церкви в связи с расширением Европейского Союза. До этого времени в составе Союза находилось лишь одно православное государство — Греция, которую С. Хантингтон в своей нашумевшей книге «Конфликт цивилизаций» охарактеризовал как «аномалию», как «православного аутсайдера среди западных организаций»^{***}. С расширением ЕС Православие перестает быть в нем аутсайдером, так как членами Союза становятся еще три страны православной традиции: Кипр (который вступил в ЕС 1 мая 2004 года), Румыния и Болгария (которые вступят в ЕС в 2007 году). Кроме того, в состав Союза вошли страны с значительной православной диаспорой, такие как Польша, Эстония, Латвия, Литва, Словакия. Все это укрепляет позиции Православия на территории Евросоюза и существенно расширит возможности православного свидетельства в новой Европе. После вхождения в состав Союза всех перечисленных стран, включая Румынию и Болгарию, число православных общин, находящихся на его территории, будет исчисляться десятками тысяч, а число верующих — десятками миллионов. В дальнейшей (пусть и весьма отдаленной) перспективе возможно вступление в Евросоюз еще ряда православных государств, таких как Украина, Молдавия, Грузия, Армения, Сербия, Албания и Россия.

^{***} S. Huntington. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York, 1996. P. 162–162.

Представляется важным, чтобы уже сейчас, когда идентичность новой Европы еще только формируется, когда создаются законодательные документы, которые будут определять лицо Европейского Союза, православные принимали активное участие в диалоге с европейскими политическими структурами. Важно избежать монополии одной мировоззренческой системы, которая бы диктовала условия всем жителям ЕС, в том числе и принадлежащим к традиционным религиозным конфессиям.

В настоящее время существует реальная угроза того, что западная либеральная идеология будет в объединенной Европе объявлена единственной легитимной моделью общественного устройства. Эта идеология не предполагает активного участия церквей и религиозных объединений в общественной и политической жизни. Религия воспринимается ею как сугубо частное дело отдельных индивидумов, которое никак не должно сказываться на их поведении в обществе. Такое понимание, однако, противоречит миссионерскому императиву большинства религий, в том числе, разумеется, и христианства. Христос создавал Церковь не только для «келейного употребления», но и для того, чтобы ее члены могли быть активными членами общества, защищая в нем традиционные духовно-нравственные ценности. Поэтому необходим постоянный диалог между религией и секулярным миром. В этом диалоге не последнюю роль может сыграть Православная Церковь.

Очень важно, чтобы за церквами и религиозными объединениями было закреплено право устраивать свою жизнь в соответствии со своими традициями и уставами, даже если последние входят в противоречие с западными либеральными стандартами. Недопустимо навязывание религиозным общинам секулярных норм. Так например, если та или иная церковь не признает женского священства, к ней не должны применяться какие-либо санкции, имеющие целью изменить ее традиционную позицию. Если церковь осуждает «однополой брак» как греховный и противоречащий Священному Писанию, эту церковь не следует обвинять в отсутствии толерантности и разжигании вражды. Если церковь выступает против абортов или эвтаназии, она не должна подвергаться обструкции

как отсталая и противящаяся прогрессу. Существует много других областей, в которых позиции традиционных церквей (в первую очередь, Православной и Католической) будут отличаться от западных либеральных стандартов, и во всех этих областях должно быть обеспечено право церквей на сохранение и проповедь традиционных для них ценностей.

Чтобы не быть голословным, приведу в пример дискуссию, которая разгорелась в православном мире после того, как в январе 2003 года Европарламент проголосовал за отмену запрета на посещение женщинами Святой горы Афон — полуавтономной монашеской республики на севере Греции, куда нога женщины не ступала в течение тысячи лет. Данный запрет, согласно резолюции Европарламента, нарушает «универсально признанный принцип равенства полов», а также законы, касающиеся свободного перемещения всех граждан ЕС на его территории. Комментируя позицию Европарламента, греческий министр культуры Е. Венизелос сравнил статус Афона со статусом Ватикана, отметив, что последний, будучи членом Совета Европы, представлен в нем исключительно мужчинами. «Запрет на посещение женщинами Афона и административные правила Католической Церкви, так же как и правила других церквей и все подобные вопросы являются элементами традиции, которую ЕС должно воспринимать с толерантностью и плюралистическим отношением, характерным для европейской цивилизации», — подчеркнул Венизелос.

Русская Православная Церковь с интересом наблюдает за развитием «европейского проекта» и через свое брюссельское Представительство при ЕС принимает в нем активное участие. Будучи сверхнациональной Церковью, представленной на территории Евросоюза несколькими епархиями, сотнями приходов и сотнями тысяч верующих, Московский Патриархат придает большое значение процессу европейской интеграции, который, по нашему мнению, должен привести к созданию многополярной Европы, где будут уважаться права религиозных общин. Только в этом случае Европа станет подлинным домом для церквей и религиозных объединений, в том числе и для Православной Церкви.

*Христос ЯННАРАС **

ЦЕРКОВЬ В ПОСТКОММУНИСТИЧЕСКОЙ ЕВРОПЕ

I

С коллапсом коммунистических систем в европейских государствах теоретики марксизма должны были бы чувствовать себя во многом реабилитированными. Этот коллапс подтверждает одно из положений марксистской теории, а именно то, что экономические факторы движут и формируют историю.

Думаю, что если какая-либо ошибка и коренится в этом теоретическом принципе, то состоит она прежде всего в том, что такой подход применялся к истории в целом. Однако для новейшей истории, а именно, в контексте современной западной цивилизации с ее глобальным фактором, все-таки можно отметить способность марксистской теории адекватно описывать исторические процессы.

Совершенно ясно, что коллапс коммунистических режимов Восточной Европы не является следствием народ-

* Автор статьи — профессор Христос Яннарас — ведущий философ и богослов современной Греции. Одна из проблем, которыми он занимается, — проблема «озападнивания» православного христианства. Яннарас, говоря о фактическом пленении православного богословия западными категориями мышления, предпочитает «чистое» православие, или эллинистический образ мышления. Публикуемая работа включает три лекции, прочитанные автором в Православном институте им. Патриарха Афинагора (Беркли, Калифорния) в 1998 году. Пер. с англ. свящ. Георгия Завершинского и Ю. А. Вестеля. Общая ред. свящ. Георгия Завершинского.

ной реакции на исторический материализм. Он наступил в результате того, что народ хотел дальнейшего и более последовательного исторического материализма. Крушение этих режимов не стало победой нематериалистической идеологии над стойким материализмом. Действительную победу над неадекватной и неэффективной формой одержала более изощренная и эффективная система историко-материалистского устройства человеческой жизни. В обеих системах есть общая идеология, или «*базис*». Различие же заключается в том, что является структурной «*надстройкой*» (*Überbau*).

Еще в 1923 году Георг Лукач своевременно отметил, что «исторический материализм — это самосознание капитализма»¹. Сегодняшняя глобализация капиталистической экономики подтверждает его проницательное определение. В глобальном масштабе капитализм полностью навязал нациям и народам самое вульгарное практическое приложение исторического материализма: абсолютизированный консьюмеризм. Консьюмеризм нивелирует целые цивилизации, отрывает непрерывно растущее население от его вековых духовных традиций, делает политику бесполезной, перечеркивает социальные инициативы. Предел мечтаний и единственную цель межнационального капитализма составляют материальное «развитие» и «прогресс», порождающие приоритет потребительства над всеми другими потребностями человека, сколь бы глубоки они ни были.

Лицемерно прикрываясь ярлыком «либерализма», исторический материализм распространяет влияние на планете посредством ускорения технологического прогресса. Он создает для подражания новые социальные модели, в которых отличительными характеристиками «преуспевающего» человека являются индивидуальный экономический успех, функциональность, высмеивание общественных отношений, презрение к общему благу и, наконец, сведение человеческого бытия к узким рамкам экономической деятельности.

Когда-то коммунистические режимы преуспели в ограничении человеческих свобод экономической целесообразностью. Они продемонстрировали на практике, что

если во главу угла поставлена экономическая система, то человеческая жизнь становится оскорблением для духа, жестокой западней, тиранией с тысячей лиц. Современный либерализм проповедует экономическую и политическую свободу, но на практике он демонстрирует, что выборные правительства, демократические институты, профессиональные союзы и т.д. являются бессильными тенями, которые полностью подчинены доминирующей глобальной власти дельцов, управляющих транснациональными корпорациями, инвестиционными банками, финансовыми компаниями, крупнейшими страховыми агентствами и масс-медиа.

Подобно тому, как «централизованная плановая экономика» коммунистических режимов упразднила политику, заменив ее произволом тиранического диктата с собственной номенклатурой, современная «либеральная» экономика вместо политики открыто поставила властный и совершенно бесконтрольный экономический «директорат». Важные политические решения, которые необходимо принимать путем всенародного референдума, находятся во власти невыборных лидеров глобальной экономики.

Сегодня, кажется, уже нет политической или социальной силы, способной сопротивляться амбициям экономического «директората». Профессиональные политики надевают одежду «реформаторов», капитулируют перед «идеологией» глобально доминирующих транснациональных корпораций и финансовых институтов. Они продают национальное достояние по смехотворным расценкам. Под прикрытием таких эвфемизмов, как «приватизация» и «рыночные реформы», они ставят это достояние на рулетку вселенского казино глобального фондового рынка.

Главной победой исторического материализма стал триумф марксизма «после собственной кончины». И это действительно триумф, который в глобальном масштабе определяет ощутимую повседневную реальность человеческой жизни. Он постулирует как значение, так и порядок приоритетов человеческих потребностей. Короче говоря, он заменяет человеческую цивилизацию. Метафизика, искусство, любовь и нравственность, будучи лишь дополнением «развлечений» или психологических предпоч-

тений, вытеснены к самым границам человеческого бытия как инертная «надстройка» по отношению к определяющим экономическим приоритетам.

Меня попросили определить роль христианской Церкви, исходя из конкретной реальности посткоммунистического мира. Если мы ограничим эту роль уровнем психологической «надстройки», исключительно эмоциональных, идеологических и нравственных дополнений к экономическим приоритетам в жизни, то тема становится неинтересной, по крайней мере для меня.

В данном случае я имел в виду пока только то, как Церковь относится к конкретным жизненным реалиям, таким как питание и одежда человека, средства производства и транспорт, медицина и в частности больницы, которые обслуживают человеческое здоровье, потребность человека разделять свою жизнь с кем-то, любить и быть любимым. В конечном же итоге, мы придем к тому, как Церковь представляет наиболее глубокое и невыразимое стремление человека к бессмертию.

Захватывающие успехи практического приложения исторического материализма в современном мире часто создают впечатление, что цивилизация изобретает различные средства, чтобы совершенно забыть о существовании смерти. Кажется, что люди живут в некоем парке непрерывных развлечений, разработанных с потрясающей изобретательностью, и никак не могут удовлетвориться бесконечным разнообразием их восхитительных возможностей. Так что у человека даже не остается времени, чтобы задумываться о смерти или утрашиться ее. В центре нашего внимания нет ни любви, ни удивления от экзистенциального человеческого разнообразия, не говоря уже о вопросах смысла жизни и бытия мира, его причины и цели существования. Наш ежедневный жизненный опыт — это упоение эфемерным и преходящим. И когда кого-то из наших близких постигает неожиданный конец (*der Unfall*, как говорил Дюрренмат) — рак, сердечный приступ, инсульт или автомобильная авария, то мы относим это к чувственной «надстройке» над реальными интересами и опять продолжаем бредовую погоню за эфемерным и преходящим.

Думаю, первым здесь необходимо отметить, что растущая истерия консьюмеризма, навязанного доминирующим историческим материализмом, не затрагивает Церковь. Церковь имеет дело лишь с малой группой, крошечной элитой или «закваской», состоящей из тех, кто продолжает оценивать жизнь с позиции насущных вопросов, касающихся *смысла* жизни и смерти, *значения* материи и мира, экзистенциальной инаковости бытия другой человеческой личности, красоты и *эроса*, *логоса* и отношений общения.

Отсюда становится очевидным, что все то, что провозглашает себя «христианской истиной» и пытается сегодня занять подобающее место среди других заманчивых предложений «парка развлечений», не имеет отношения к Церкви. Сентиментальное возбуждение, психологические предрассудки, пуританское морализаторство в отношении характера и поведения, фанатическая одержимость в догматике и идеологии — все это имеет привкус психопатологии или скудоумия, инфантилизма или духовной близорукости.

Подобные симптомы могут прикрываться «христианским» ярлыком и опираться на текст Нового Завета, но, я повторяю, по крайней мере здесь, в рамках моего анализа, эти симптомы не имеют отношения ни к церковной жизни, ни к опыту, который ей соответствует.

Поэтому для того, чтобы в общедоступном смысле проанализировать роль Церкви в посткоммунистической Европе, нам не нужно теоретическое или абстрактное определение Церкви. Скорее всего, необходим критерий, позволяющий эмпирически охарактеризовать подлинную сущность Церкви и помогающий отличить реальность от имитаций. Подобное мы встречаем в человеческой жизни. Например, как можно увериться в том, что мужчина или женщина испытывает настоящую любовь, а не мнимое сентиментальное чувство? Нужен критерий, проверенный опытом. Такой подход необходим и для описания Церкви.

Я взываю из глубины многовекового опыта и традиции, которые в *Православной* Церкви выражены институционально. Этот опыт включает два критерия для распознавания и установления факта церковной действительности.

Первый критерий — это *провозглашение победы над смертью*. Церковь не является идеологическим инструментом, обеспечивающим нас интеллектуальными метафизическими «доказательствами», не является она и разработчиком этической системы для «улучшения» и облегчения нашей жизни, которая в любом случае заканчивается смертью. Церковь — это провозглашение, «Благая Весть», или Евангелие, о том, что смерть «побеждена смертью». Благая Весть раскрывает возможность для самой смерти, неотъемлемой от нашей смертной природы, быть преобразованной в такое событие, которое соединяет *персональную* ипостась человека с *персональной* Ипостасью Бога. Поскольку Бог свободен от какой бы то ни было обусловленности сущности или природы, ибо Он *существует* как общение Трех во взаимной любви, то человеческая личность также может существовать не по образу смертной природы, но по образу любви, свободной от любых реальных ограничений. Далее нам необходимо будет вернуться и пояснить это «евангелие» Церкви. Сейчас я просто акцентирую внимание на нем как на принципиальном критерии для различения подлинно церковного бытия от его идеологических, моралистических или «религиозных» искажений и неверных толкований.

Второй критерий — это конкретная, видимая, институциональная структура, которая гарантирует единство и непрерывность бытия Церкви в истории — «апостольское преемство». Апостольское преемство — это непрерывное, взаимосвязанное преемство епископов, через века соединяющее каждого пастыря Церкви с первыми свидетелями победы над смертью, то есть апостолами. Действительность бытия Церкви не заключается в исторически преемственной непрерывности ее института. Однако видимая институциональная непрерывность разграничивает церковное бытие (от бытия остального мира. — *Прим. пер.*), что позволяет отделить историческое присутствие Церкви во времени от случайно возникающих религиозных организаций, которые заявляют о себе как о христианских сообществах. Эти сообщества зиждятся на идеях своих основателей, на их собственном толковании текстов первых церковных свидетелей. Обычно такие толко-

вания бывают основаны на отвлеченных идеологиях или пуританской морализаторской одержимости. Здесь нет связи ни с историческим бытием Церкви во времени, ни с опытом жизни, которая одержала победу над смертью.

К данному моменту я уже сделал попытку объяснить (хотя и с помощью предельно краткого анализа) два основных термина данной работы: какой смысл я вкладываю в выражение *посткоммунистическая Европа* и что означает для меня понятие *Церковь*.

Теперь необходимо сформулировать и ответить на другой не менее важный вопрос: как объяснить тот факт, что христианская Европа положила начало современному глобальному историческому материализму и взрастила его? Исторический материализм в каждой из своих версий — обанкротившийся марксизм или победивший современный капитализм — возник не из религиозных обществ Дальнего Востока, ни из ислама, ни из примитивной социальной религиозности. Он родился и вырос в Европе, где на протяжении веков христианство формировало жизнь общества.

Этот вопрос требует определенной исторической ретроспективы, непростой по той причине, что исторический подход часто определяют закоренелые предрассудки, продиктованные преднамеренной и идеологизированной интерпретацией истории. И все же осмелюсь ответить на этот вопрос с максимально возможной для меня осторожностью и искренним стремлением представить непредубежденный взгляд на историю.

Поворотным пунктом в истории Европы стало то, что смысл жизни прекратили черпать в христианской традиции и обратились к материалистическому натурализму (другими словами к «физиократии» — политической экономии). Фридрих Ницше с поразительной пророческой проницательностью описал этот момент в книге *«Die fröhliche Wissenschaft»* («Веселая наука»). В известном поэтическом отрывке он изображает «безумца», вбегающего среди бела дня с зажженным фонарем на переполненный народом рынок, ища Бога: «Где Бог? Я скажу вам. Бог умер, и мы Его убили. Мы все — его убийцы».

Через восемьдесят лет Мартин Хайдеггер, вероятно, самый крупный философ XX столетия, дал документально подтвержденное и ясное толкование этого пророчества. Он показал, что атеизм и стойкий нигилизм, господствовавшие в Европе в течение последних двух столетий, — неизбежное следствие тех течений, которых, начиная со Средневековья, придерживалась западноевропейская богословская мысль. В европейской христианской традиции Бог действительно был убит богословами, философами-идеалистами и религиозными институтами. Они превратили Бога в мертвое понятие, постигаемое исключительно разумом, в интеллектуальный объект, существование которого доказывается путем отвлеченных рассуждений и рациональной аргументации. Бог стал недоступен для человеческого опыта, то есть закончилась непосредственность Его *отношений* с человеком.

Более того, религиозные институты использовали этот абстрактный, интеллектуальный призрак Бога как пугало для масс, чтобы подчинить их той религиозной идеологии, которая господствовала в Средние века. Его использовали для навязывания, зачастую тоталитарными методами, социальной этики, призванной сохранить и обеспечить функционирование деспотичных систем политической власти. Карающий Бог, безжалостный и непреклонный, как страшная угроза нависал над каждым шагом частной жизни человека, фрейдистский «отец-садист», который для удовлетворения своей справедливости, поруганной человеком, принес в жертву собственного сына и теперь наслаждается наказанием грешников.

Метафизический бунт Европы был направлен против этого Бога интеллектуализма и деспотизма. Примерно с середины XVIII столетия под эгидой философии Просвещения все сферы жизни в Европе (наука, политика, искусство, общества) быстро освобождались от религии, знаменуя начало «нового времени», «эпохи Просвещения». Как марксистский, так и капиталистический, современный исторический материализм — это естественный продукт метафизического бунта Просвещения и основанной им новой цивилизации.

Если этот исторический вывод верен, то моя тема «Церковь в посткоммунистической Европе» не просто касается роли религиозной организации в современной европейской действительности. Она скорее затрагивает реальное *столкновение культур* внутри Европейского дома, весьма отличное от того, которое пытается установить знаменитый Сэмюэль Хантингтон².

II

Сэмюэль Хантингтон рассматривает две соперничающие культуры как данность посткоммунистической Европы. Они обе имеют религиозные корни, и соперничество, которое привело к возникновению несовместимых социально-политических формаций, является следствием изначального различия их корней. С одной стороны, это общества, олицетворяющие римско-католическую и протестантскую религиозные традиции, а с другой — общества, принадлежащие к культурам православия и ислама.

Хантингтон не учитывает культуру исторического материализма (капиталистического или социалистического типа) как факт европейской действительности. Тем не менее без всяких оговорок и пояснений он использует эту культуру как самоочевидный критерий для установления культурных *отличительных свойств* «соперничающих» религиозных традиций Европы. А именно, он характеризует культуры православия и ислама как опасные и несущие угрозу для западной цивилизации из-за их неспособности усвоить главные достижения современного Запада: абсолютный приоритет «частных прав» или политический «либерализм», (парламентско-представительская система, основанная на общественном договоре или конституции) и всестороннее применение «функционального рационализма» для «развития» и «прогресса» в процессе производства.

Совершенно ясно, что в качестве критерия культурных различий между европейскими *религиозными* традициями Хантингтон использует сами продукты европейского *антирелигиозного* бунта. Частные права, политический либерализм, утилитарный рационализм, экономическое раз-

витие и прогресс — наиболее показательные результаты философии Просвещения и страстной настойчивости современной Европы в стремлении заменить натурализмом (физиократией) христианскую онтологию, космологию и антропологию. Именно по этой причине мы говорим о том, что Хантингтон использует исторический материализм в качестве критерия для определения культурных различий, представленных «соперничающими» европейскими религиозными традициями.

За этой крупной методологической ошибкой стоит, однако, особая историческая действительность, которую Хантингтон очевидным образом игнорирует, так как в его работе нигде нет ни малейшего намека на то, что он хотя бы подозревает о ее существовании. А это и есть как раз та действительность, которую провозглашает «безумец» у Ницше и методично анализирует Хайдеггер, особенно в своей книге «Европейский нигилизм» (*Der Europäische Nihilismus*)³: тот самый метафизический нигилизм, источник и колыбель современного исторического материализма, который последовательно и органично вытекает из римо-католического и протестантского богословия. В итоге я добавил бы, что различия, приведшие в XI веке (1054) к расколу между христианскими Востоком и Западом, — это те же различия, которые побудили западное христианство к созданию предпосылок для исторического материализма.

Таким образом, Хантингтон непреднамеренно и неосознанно использует единое обоснование во всех случаях, идет ли речь о культурном «соперничестве» между католицизмом и протестантизмом, с одной стороны, и православием, с другой, или о культурном «соперничестве» между историческим материализмом и Церковью, — всегда имеется в виду одна и та же социо-историческая реальность.

Для продолжения нашего анализа необходимо рассмотреть те исторические события и теоретические разработки, которые привели западное христианство к созданию предпосылок для возникновения исторического материализма. Но эта тема слишком велика для короткой статьи. Вместо необходимого полного анализа приведем следующее. Во-первых, список характерных работ, специализиро-

ванных по данной теме⁴, и, во-вторых, краткое описание одного ключевого исторического и трех теоретических факторов, повлиявших на зарождение богословского нигилизма на Западе.

Решающим историческим фактором, по моему глубокому убеждению, было коренное демографическое и культурное преобразование Западной Европы, начавшееся в конце IV века и продолжавшееся до конца VI века. Это эпохальное преобразование обычно называют «падением Западной Римской империи» (476)⁵, которое было вызвано «великим переселением народов» в Западную Европу.

В это время происходит непрерывное вторжение, завоевание и заселение территорий Центральной, Западной и Юго-Восточной Европы большими массами «варварских» (в терминологии этого периода) племен и рас: готов, гуннов, франков, бургундов, вандалов, норманнов. Эти народы, имея практически примитивный уровень развития, на долгие «темные» века водворили в Западной Европе ужас варварства.

Разумеется, эти новые обитатели европейского Запада стремились унаследовать цивилизацию тех римских округов, в которые вторгались. И первым шагом на пути освоения этого наследия, согласно убеждениям того времени, была христианизация. Римская Церковь и затем греческая Церковь в Марселе, Лионе и Малой Азии предприняли грандиозный миссионерский поход в германские леса и северные моря. Варварские орды были крещены, и началось их медленное приобщение к цивилизации.

Но как могли эти совершенно необразованные люди понять благовестие Церкви, к тому времени выработанное столетиями глубочайшего богословствования на философском языке, вобравшем в себя высочайшие достижения греческой мысли? Они неизбежно старались «упростить» христианское благовестие и свести его к схематичной практической логике на доступном им популярном уровне. Юридически-правовая традиция завоеванного Рима в особенности благоприятствовала этому стремлению к популяризации. Так, из всех гигантов церковного богословия лишь малозначительный в то время Августин (который, не зная греческого языка, дал упрощенное юридичес-

кое толкование христианского учения) был выбран в качестве высочайшего духовного авторитета нового европейского Запада.

Предпочтение, отданное Августину, бесспорно, было результатом политического выбора. Когда в IX столетии военный и политический гений Карла Великого добился объединения автономных варварских княжеств и феодальных владений под одной властью, возникновение второй империи в пределах известной тогда экумены стало для Запада политической необходимостью. Однако в соответствии с нормами управления государством того времени новая империя требовала нового *культурного* базиса для своего истеблишмента (аналогичного *Pax Romana*), основанного в первую очередь на имперской религии (*Religio Imperii*).

Чисто западный по происхождению и чертам своего характера Августин открыл образованным придворным Карла Великого именно ту разновидность христианского учения, которую можно было бы использовать как основу для религиозного, культурного и политического отмежевания «империи германских племен» от единственной в то время имперской структуры — эллинизированной Римской империи Нового Рима — Константинополя. Культурная автономия нового Запада была основана на августинианском понимании христианства⁶ и на политически оправданном агрессивном антиэллинизме. До нас дошло десять книг под общим именованием *Contra Errores Graecorum* (*Против заблуждений греков*), написанных с IX по XIII век.

Таким образом, европейский Запад был приведен к религиозному отрыву от единой Церкви, отрыву, который получил официальный и определенный статус в Схизме XI столетия (1054). Теоретические факторы, разработанные в новом интеллектуальном климате Запада и постепенно породившие предпосылки для возникновения современного нигилизма и исторического материализма, вряд ли будут понятны вне того конкретного исторического контекста, который мы уже кратко описали. Насколько возможно сжато поясню эти три теоретических фактора с помощью примеров.

Первоначальный фактор связан с новым содержанием, привнесенным в греческое понятие *логоса*. С особой ловкостью *логос* был заменен латинским *рацио*. Изначально для греков *логос* подразумевал, прежде всего, форму (*эйдос*), через которую сущее может являть себя, *проявляться*, то есть *a-letheuein* (стать несокрытым). Тот факт, что сущее *является*, то есть показывает себя, означает, что оно находится «в отношении к...» — понятие *логоса* содержало в себе это значение *соотнесенности*, которое, благодаря наличию формы сущего, и раскрывает, то есть делает явным, бытие этого сущего. Поэтому для греков бесформенность была синонимом небытия.

Кроме того, *логос* — это способность (в первую очередь человеческого бытия) воспринимать внешнюю соотнесенность сущего и запечатлевать ее в уме в виде образа, понятия-идеи, с помощью обобщения составлять единые образы для сущего единой формы. Логос — это также способность (опять же человеческая) передавать отвлеченное строение реальности, *обозначать* ее с помощью слов-образов, приобщаться логосу сущего и сообщать его.

Вот почему основное значение логоса — отношение: обращение и его восприятие или ответ на обращение, что и определяет бытие в общении. Весь мир, вся реальность для греков есть общность *логосных* (т.е. построенных по законам логоса. — *Прим. пер.*) отношений. Это гармоничное упорядочение обращений и ответов на них. Описанный на *логосной* основе универсум предстает как *космос*, что означает *украшение*. Космос — это украшение гармонии и порядка.

Чувственные вещи приходят и уходят, а логосный образ (способ) их космического сосуществования всегда и вечно один и тот же. Таким образом, *логос* (состояние гармонии отношений) оказывается неизменным и постоянным сущим, «подлинной реальностью». И если человек жаждет бессмертия, он должен в своей личной и общественной жизни раскрыть образ истинно сущего, *логосность* отношений, обретенных в космической гармонии.

Если мы игнорируем эту герменевтическую перспективу, то греческая концепция политики (общим достиже-

нием всех граждан является общность отношений, построенных «согласно истине», то есть «согласно *логосу*»), равно как и греческое искусство, поэзия, драма, архитектура, скульптура остаются непонятыми. Точно так же остается непонятой древнегреческая философия, например, логика Аристотеля, который, безусловно, старается «правильно мыслить, чтобы правильно общаться»⁷.

Со своим появлением христианский опыт не противостоит греческой концепции *логоса* и истины *a-letheia*, не устраняет ее, но дополняет и делает ее целостной («исполняет»). Этот опыт приходит, чтобы в нем раскрылось, что *логос* действительно есть истинно сущее, а не та внешняя и недоступная для понимания необходимость, которая управляет миром. Этот опыт — раскрытие (*a-letheia*) образа существования Бога, то есть образа любви.

Бог *троичен*, и это означает, что Его бытие выражается логосным образом, то есть это бытие трех Ипостасей как общения в любви. Никакая логическая необходимость не предшествует «сущности» или «природе» Бога и не обуславливает ее. Бог Сам свободно определяет *логос* Своего бытия, которое есть любовь. Он существует потому, что любит. Он есть «Отец» бытия и жизни, поскольку «вне-временно и в любви»⁸ рождает «Сына» и изводит «Духа», Он свободно раскрывает Свое бытие как общение жаждущих любви и пребывающих в ней (*loving erotic communion*)⁹. Он есть «подлинный эрос», «полный эрос»¹⁰. Троичность Бога — это торжество свободы над всякой необходимостью.

Церковь не стала составлять свое богословие из абстрактных силлогизмов, но положила на опыт мирового *логоса* и на Божественный Логос, вошедший в человеческую историю. *Логос* Сын Божий, будучи личностным откровением (*a-letheia*) Бога, творит мир от «избытка жаждущей любить (эросной) благодати»¹¹, ощутимой в *логосе* мудрости и красоты творения. Потом Он вмешивается в историю, восстанавливая человеческую природу в Иисусе Христе. Для церковного опыта именно Воплощенный *Логос* есть начало откровения. Это значит, что свободный от всякой необходимости образ божественного бытия может быть раскрыт и в тварном человеке. Это

значит, что в своей сотворенной, *личной* ипостаси, человек, созданный по образу Божию, также может существовать не *по образу своего естества*, но *по образу любви*. Человек может существовать не как *индивидуум* согласно законам своей природы, но как личность, свободная от условностей природы: временности, тленности, смерти.

В западной средневековой мысли понимание и возможности *рацио* отличаются от греческого философского и церковного понимания *логоса*. Из функций *логоса* исключается динамика *отношения*, а значение *логоса* сводится исключительно к интеллектуальной способности природного индивида (*facultas rationis* человека). Познание не рассматривается как опыт общения и отношения, а истина ограничивается индивидуальным пониманием, *соответствием мысли и ее предмета* (*veritas est adaequatio rei et intellectus*).

Для *рацио*, в итоге, не существует экзистенциальной реальности *личности*: «вместо Другого»¹², то есть экзистенциальной инаковости, которая естественно осуществляется в свободном вожденном (эросном) самопревосхождении и самоотдаче, *рацио* порождает логический субъект. На *рацио* основаны индивидуалистическая антропология и рационалистическая теория познания, которые затем были систематизированы в схоластике, а позднее у Декарта. Западное богословие стремилось стать позитивной наукой¹³, доказать существование Бога рациональными аргументами и навязать использование своей этики. Так оно превратило Бога в мертвое понятие (*blosser Begriff*¹⁴), приготавливая путь для метафизического нигилизма. А метафизическая этика с ее юридически-нормативным характером в сознании западного человека отождествляла христианство с невыносимым гнетом вины, поэтому исторический материализм мог показаться освободителем, утверждая лишь светскую этику.

Почему христианское богословие Запада скользило к рационализму и индивидуализму, которые глубоко чужды Евангелию и опыту Церкви? Без сомнения, удобным поводом для этого послужила его приверженность к упрощениям и моралистическому законничеству Августина. Более глубокой причиной была культурная недоразвитость,

которая всегда ставит на первый план свою инстинктивную психологическую потребность поддержать и обезопасить индивидуума «неопровержимыми» убеждениями и документированной моралью.

Эта недоразвитость средневекового Запада обратила опыт Церкви в *идеологию*, в аксиоматические принципы (*regulae, axiomata, principia*), «убеждения», которые в качестве успокоительного средства постигал своим разумом и полагал в основу личной веры сомневающийся индивидуум. Те же сомнения недоразвитости заменили опыт отношений общения, всегда таящих риск свободы, на институциональные законные рамки индивидуальной лояльности к идеологии и нормативным принципам, зафиксированным в этическом кодексе. Саму Церковь, где сосредоточены попытки совместными усилиями утвердить, что именно не *естество*, а *отношение* должно быть положено в основу бытия, сузили к административному аппарату, который одновременно охраняет и представляет власть (*auctoritas*) идеологических принципов и контрольных механизмов, оберегающих нормативные императивы.

Результатами метафизического осмысления рационализма и индивидуализма в Средние века стали превращение Церкви в светское государство (Ватикан) и применение идеологической властью методов, которые впервые в человеческой истории породили феномен тоталитаризма (*Propaganda fidei, Inquisitio, Index Librorum Prohibitorum*, узаконенное использование пыток как «метода допроса» в суде над еретиками). Антирелигиозный модернистский бунт на Западе сохранил рационалистические и индивидуалистические основы, но заменил метафизический смысл жизни натуралистически-материалистическим.

Эта идеологическая замена метафизики на чрезвычайно успешный натурализм наделила современную западную цивилизацию могучей практической плодотворностью и неудержимой динамикой глобализации. Современный посткоммунистический Запад — реальное воплощение этой неудержимой динамики.

Итак, следующие три теоретических фактора постепенно создавали предпосылки господства нигилизма и исторического материализма на современном Западе.

Во-первых, переход в области познания от *логоса* к *рацио*, от приоритета опыта отношения к приоритету индивидуального рационального представления.

Во-вторых, переход от *личности* к *индивидууму*, от построенной на общественном согласии антропологии к приоритету психологического индивидуализма и юридической, правовой оценки человеческого субъекта.

В-третьих, переход от *a-letheia* (истины как логосного обнаружения того, что вовлекает в *отношение*) к *объективности* убеждений, основанных на законе и практическом достоинстве, к построению культуры в целом на принципе *полезности* и логике *прав*.

III

Существуют ли в сегодняшней Европе аванпосты церковно-осмысленной жизни, способные сопротивляться автократии исторического материализма? Может ли социальное развитие таких аванпостов вести к столкновению с господствующей культурой индивидуалистических и утилитарных приоритетов?

Известно, что в так называемых православных обществах Европы на протяжении многих столетий церковная традиция придерживалась исторического курса, весьма отличного от курса западного христианства. Я имею в виду страны с большинством православного населения — Россию, Украину, Грузию, Румынию, Сербию, Болгарию и Грецию, а также численно значимые православные меньшинства в Чешской Республике, Словакии, Польше, Финляндии и Албании.

В этих странах православное христианство на протяжении веков сохраняло черты апостольской и святоотеческой традиции в непрерывном преемстве. Здесь христианская вера не породила рационализма, индивидуализма и утилитаризма. Напротив, в своих особенностях, богословии, духовной жизни и народном благочестии поместные Православные Церкви упомянутых стран сохранили приоритет опыта, а не чисто интеллектуальный подход к истине, церковность, а не индивидуалистический характер благочестия, жажду преодоления смерти, а не психологических

утешений и нравственного «совершенствования» смертной человеческой натуры. Я говорю о традиции, воплощенной не только в народном опыте, но, в той или иной степени, в искусстве, а также институционально и в умонастроениях общества.

Однако если общества, носители указанной традиции, рано или поздно поддадутся влиянию новой цивилизации, возникшей на Западе в результате забвения христианства, то их православная традиция, несомненно, также прервется. Западная цивилизация, которую безоговорочно считали лучшей, для православных народов оказалась весьма привлекательной, поэтому ее принялись адаптировать или подражать ей.

Встреча церковного православия сначала с культурами римского католицизма и протестантизма, а затем — современного исторического материализма произошла в то время, когда православные общества уже упали до уровня, если не такого же, то вполне сопоставимого с уровнем недоразвитых племен и народов на Западе каролингского периода. Греки от задунайских территорий до Египта и от Черного моря, центральных областей Малой Азии и Кипра до материковой Греции и Крита изнывали под игом турецкого варварства, доведшего поработанные страны до крайне плачевного состояния. Что же касается тех славянских народов, которые не подпали под турецкое владычество, то они остались пришельцами для культуры прежней «Византии», не обладая значительным авторитетом активной цивилизации, достаточным для противостояния процессу озападнивания.

Озападнивание православия без сколько-нибудь серьезного сопротивления, первоначально через адаптацию современного *национализма* (национально-освободительные движения в XIX веке и учреждение «национальных государств» по западному образцу), повлияло на современную Европу скорее негативно: культурное изобилие диалектики различий закрылось для Европы. И, тем не менее, православные сообщества восприняли это усредняющее озападнивание как достижение «эволюции» и «прогресса». Они принялись адаптировать общественные учреждения и структуры вместе с политикой, управлением и

экономикой такого образца, который не вытекал из их собственных потребностей и не соответствовал их историческому опыту и обычаям. Это были и остаются заимствованные схемы, применение которых привело к естественным социальным дисфункциям, существующим до сего дня.

Хантингтон (а вместе с ним Каплан, Кеннан и Бжежинский)¹⁵ именно из этих дисфункций, связанных с принятием западной парадигмы, выводит утверждение о современном «соперничестве» между православием и западной культурой. Существует и второе, не менее грубое, методологическое заблуждение: бессилие и беспомощность православных народов органически усвоить западную культурную «парадигму» (несмотря на их готовность, стремление и попытки сделать это) не создает никакого соперничества.

Однако сегодня разработка темы указанного соперничества субсидируется в политике и при планировании международных отношений на Западе. Современная западная политика и экономика основаны на многовековой укорененности западного общества в протестантской этике, римско-католическом юридиксизме и индивидуалистической антропологии. Точно так же в своем бессознательном сопротивлении навязыванию западной парадигмы православие невольно исходит из присущих ему, но совсем иных многовековых обычаев и практики. Это приверженность приоритету *межличностных отношений*, а не индивидуальной дисциплине внутри организационных структур; это придание политике культурной направленности, а не чисто утилитарных целей; это понимание греха как экзистенциального падения, а не как нарушения закона¹⁶ и т.д.

Конечно, в случае православия западные аналитики опасаются, что отсутствие навыка рационализма и юридической этики может способствовать культивированию иррационального религиозного фанатизма (фундаментализма), подобно тому, как это случается в исламе. Однако сопоставление религии ислама с упомянутыми выше особенностями церковного православия потребовало бы от-

дельного специального исследования. Здесь я могу только заметить, что это опасение со стороны западных ученых обнаруживает чудовищное непонимание существенных различий между православием и исламом — различий в осмыслении общества и политики.

Позвольте мне поделиться здесь одним наблюдением, которое может оказаться полезным для исследователей: осмысление общества и политики в традиции ислама, пожалуй, ближе исторической практике Запада, чем православному менталитету. Скажем, западное христианство и ислам сходятся в том, что религиозную веру и этику необходимо использовать для достижения земных, практических целей. Фраза на долларовой банкноте «мы доверяем Богу» точно выражает потребность, которую испытывают и мусульмане, — сделать Бога гарантом материальных, индивидуалистических заверений. Исламский взгляд на священную войну (джихад), по сути, не отличается от той интерпретации, которую западные политики давали войне в заливе или бомбардировкам боснийских сербов силами НАТО.

Надо признать, что христианские Церкви и конфессии играют в посткоммунистической Европе маргинальную роль. Даже у религиозно активных народов их религиозность сводится к сугубо частным сторонам жизни. Они черпают из религии личные «убеждения» и этику индивидуального поведения, но не смысл и порядок своих потребностей. Их потребности и практика ежедневной жизни целиком определяются (и чаще всего неосознанно) тем *образом* жизни и теми понятиями, которые диктует господствующая цивилизация исторического материализма.

Осмелюсь обобщить, что все мы — *потребители* мира и жизни, а не *участники отношений общения* жизни и мира. Даже благочестие предлагается для потребления нашим чувствам, эмоциям, убеждениям, психологической гордости и добродетели. Этот индивидуалистический или, говоря обобщенно, коллективный консьюмеризм и есть подлинная культура исторического материализма, тогда как подлинная культура Церкви — это практика отношений общения, личного самопревосхождения и самоотдачи. Кон-

сюмеризм воздвигает свои социальные, политические и экономические институты и свое искусство, в то время как церковное мировоззрение порождает совершенно другие институты и другое искусство.

Сегодня в Европе и в мире в целом Церкви не создают культуру, не стимулируют социальное развитие и универсальное мировоззрение, а значит, не предлагают и творческого, созидательного стимула ни для отношений общения, ни для политических, социальных и производственных отношений. Церкви более не вдохновляют даже искусства — они просто «модернизируют» свою культовую практику, подражая потребительскому варианту современной музыки, живописи и архитектуры.

Мы все еще настолько околдованы впечатляющими практическими достижениями нашей историко-материалистической цивилизации, что продолжаем жить в иллюзии, будто даже из самых коварных тупиков, возникающих в этой культурной «парадигме», можно найти выход с помощью тех же критериев и методов, какими достигались прежние успехи. Угроза экологической катастрофы, ликвидация функций политики и передача их экономике, жестокость постоянно растущей безработицы, угасание общественных связей — все эти проблемы Европа надеется разрешить, еще сильнее полагаясь на рациональную организацию и более полное поведенческое единообразие отдельных индивидов. Мы не видим реальных проявлений различных симптомов: что вера в рационализм уже потерпела крах, что идеология «общественного договора» больше не работает, что поведение индивидуумов стало иррациональным.

Самая кошмарная угроза, сопровождающая кризис нашей историко-материалистической цивилизации — это *антропологическое искажение*, которое он вызывает. Определенно, как никогда ранее, в обществах формируется тип людей с пониженной способностью к динамическим отношениям общения: это индивидуумы с крайне ограниченной возможностью речи и весьма слабым активным мышлением, суждением, воображением и желанием.

Преобладает тип человека, который занят лишь тем, что механически производит и автоматически потребляет,

не проявляя своей *личностной* инаковости ни в какой области активных отношений. Его желаниями и выбором управляют *рекламные* стратегии и законы *маркетинга*. Он — игрушка иллюзий, внушаемых телевидением, глянцевыми журналами и коммерчески ориентированной «модой». Даже когда дело доходит до его политических прав, он пользуется ими, будучи загипнотизированным современными методами психологического обольщения: голосует в соответствии с теми же побуждениями массового потребителя, по которым покупают зубную пасту или моющее средство. Пока еще остается единственно значимое страстное увлечение в жизни, впрочем, также организованное по правилам бизнеса, — это рискованная лотерея, азартные игры, фондовая биржа или «спорт», который сегодня представляет собой глобальную сеть разрекламированных зрелищ и бессовестного сутенерства, когда спортсмены продаются и покупаются за бешеные деньги.

Что реально, а не риторически можно противопоставить этой общей антропологической деградации, лежащей в центре кризиса нашей цивилизации? Не идеологию, не чувства и не моральные увещевания, а только иное, обратное социальное развитие, которое, однако, требует конкретных социальных ячеек для своей реализации, ячеек, где возродились бы отношения живого общения, попытки освободиться от бесчеловечности индивидуализма и движение от усредняющей атомизации к расцвету *личностной* инаковости.

Единственным выходом из туманно прорисовывающегося историко-материалистического неоварварства, по крайней мере в контексте современной Европы, является *факт* церковного бытия, воплощенного в евхаристической общине *прихода* и *епархии*. Это может показаться предложением возврата к старым формам, всего лишь романтической ностальгией по утопической «общине». Но экзистенциальная аутентичность, как и в случае эроса, подтверждается древними обычаями, которые уже выдержали многократную, многовековую проверку, но которые, тем не менее, остаются всегда удивительно новыми для *личного* опыта. Всегда открытая возможность для осознания экзистенциальной аутентичности, для осуществления попытки

разделить жизнь (с кем-либо. — *Прим. пер.*), — это церковный приход и епархия.

Однако чтобы приход и епархия функционировали сегодня не как общество идеологов от религии, не как организационная форма институциональной идеологии и морали, но как экзистенциально совершившееся *общение личностей*, для этого необходимо радикальное изменение *экклезиологических* взглядов подавляющей части христианского мира.

От римо-католиков потребовалось бы осознать, что *кафоличность* Церкви, осуществление и раскрытие *целостности* церковного события, его полной истины заключается в экзистенциальном *образе (модусе)*, а не в общем *месте (локусе)*. Оно воплощается в евхаристическом *образе существования* каждой поместной Церкви, а не в географической универсальности централизованной административной единицы (которая является неотъемлемой частью тоталитарного принципа управления).

От протестантов потребовалось бы осознать, что в церковном событии надо искать не общинную нравственность, или добродетель, или «исправление» поведения смертных индивидов, а осязаемое в *теле* каждой поместной евхаристической общины переживание евангельского провозвестия освобождения *личности* от времени и смерти.

Столь необходимые сдвиги в экклезиологии нельзя ни планировать, ни форсировать. Ни римо-католики, ни протестанты, ни православные не могут «вдруг» отбросить столетия установления и исторического закрепления своих принципов. Более того, *metanoia* (покаяние), как это понимается церковно, является в жизни личности событием, относящимся к экзистенциальным возможностям личной свободы, а не к институтам или организационным формам.

Упадок нашей культурной парадигмы ускоряется вместе с ростом сопровождающих его антропологических искажений. Динамика же сопротивления этому процессу и разработка жизненно необходимых планов противостояния спаду предполагают, напротив, чрезвычайно медленные процессы личностного взросления.

Кажется, в нынешней Европе незаметно растет число тех, кто способен видеть тупик галопирующего «прогресса» нашей историко-материалистической цивилизации. Их поиски часто носят хаотический характер. Они обращаются к дальневосточному мистицизму, к галлюцинациям «харизматических» сект, к «спиритуализму» сомнительного онтологического достоинства.

В этих поисках интерес к православной церковной традиции обретает определенную почву. Несмотря на прозападные настроения и устройство, церковное православие (особенно в литургической жизни, в церковном искусстве, богословии и аскетике) вызывает изумление у людей проникательных. Это изумление перед реальной исторической возможностью преодолеть религиозный индивидуализм, метафизический рационализм и моралистический юридизм. Не случайно в сегодняшней Европе растут православные монастыри и православные приходы, которые составляют рожденные на западе христиане, недаром все больше святоотеческих текстов и православных икон выпускается и используется различными христианскими конфессиями.

Я не знаю, как будет эволюционировать интерес к церковному православию в Западной Европе. Ясно одно: этот интерес сопровождается параллельной реакцией Запада против присутствия православия и его традиций. Такая реакция публично выражается, например, в печально известных работах Сэмюэла Хантингтона и в фанатичной антиправославной кампании западной прессы во время войны в бывшей Югославии (война, в свою очередь, была легкомысленно спровоцирована политическим капризом западных правительств). В каждом случае, когда западная политика вынуждена выбирать между православными и мусульманами, между культурами православия и ислама, особое предпочтение она отдает исламу. Сегодня политические деятели Соединенных Штатов, НАТО и Европейского Союза настаивают даже на деградации собственно западных «ценностей» международного права, политического либерализма, прав человека, делая это затем, чтобы поддержать откровенно фашистский милитаристский режим Турции с его абсурдными претензиями к Греции.

Исторические антигреческие предубеждения, восходящие к Средним векам («*Против заблуждений греков*»), по-видимому, мешают современным западным дипломатам, политикам и журналистам понять нечто самоочевидное и элементарное: крошечный островок в Эгейском море или часть Кипра под деспотичной турецкой оккупацией — это маленькие местные очаги не нации, а культуры, которая продолжает быть культурой вселенского масштаба.

Итак, в культурном отношении кажется, что Церкви в посткоммунистической Европе не существует. Но Евангелие своим образным языком убеждает нас, что историческая роль Церкви подобна «горчичному зерну». Мельчайшее горчичное зернышко, брошенное в землю, как бы не существует. Но заключенная в нем способность к жизни пробивает камень, чтобы дать новый живой росток.

Примечания

¹ Geschichte und Klassenbewusstsein. Werke 2. Darmstadt und Neuwied, 1977. P. 404.

² См. *Huntington S.* The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. NY., 1996.

³ См. 5 гл. книги: *Heidegger M.* Nietzsche. Pfullingen, 1961. P. 31 и далее.

⁴ См.: *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt, 1963. P. 193–247; *Chenu M. D.* Le théologie comme science au XIII siècle. Paris, 1969; *Gilson E.* Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris, 1975; *Schluchter W.* Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Tübingen, 1979; *Yannaras Chr.* Heidegger kai Areopagite. Athens, 1988, на греч. яз.; *Yannaras Chr.* Person und Eros. Gottingen, 1982; *Yannaras Chr.* Philosophie sans rupture. Genève, 1986.

⁵ В 476 г. германские племена под предводительством Одоакра уничтожили власть Рима, официально низложив императора Ромула Августула.

⁶ См. классическую работу: *Arquillière H. X.* L'Augustinisme politique. Paris, 1972.

⁷ См.: *Nicomachean Ethics*, IV.5.1122b; VI.13.1144b.26–28; *Politics*, III.4.1276.b.29–31.

⁸ *Maximus the Confessor.* Scholium in de divinis nominibus. Migne P.G. 4, 221A. См. также: *Yannaras Chr.* The Freedom of Morality. Crestwood, NY., 1984. P. 17.

⁹ См.: *Zizioulas J.* Being as Communion. Crestwood, NY., 1985. Р. 40 и далее.

¹⁰ *Maximus*, op. cit. 269cd.

¹¹ *Areopagitica*. Migne, P.G. 3, 712ab.

¹² См. *Lacan J.* Le Séminaire XI. Paris, 1973. Р. 180.

¹³ См. книгу *Чепи*, приведенную в ссылке 4.

¹⁴ *Kant*. Kritik der reiner Vernunft, II.2.3.

¹⁵ *Hanington S.* The Clash of Civilization, op. cit. *Kennan G.* The Other Balkan War. A 1913 Carnegie Endowment Inquiry in Retrospect with a New Introduction and Reflections on the Present Conflict. Washington, 1993. *Brzezinski Z.* A Plan for Europe. In: *Foreign Affairs*, 74: 1 (Jan.-Feb. 1995).

¹⁶ См. *Yannaras Chr.* Civilization: the central problem of politics. Athens, 1997, на греч. яз.

С. В. ЧАПНИН

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ, МАСС-МЕДИА, ЦЕРКОВЬ*
О НЕКОТОРЫХ БОГОСЛОВСКИХ И МИССИОНЕРСКИХ ПРОБЛЕМАХ
ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

В последнее время обсуждение проблем, связанных с информационной политикой Церкви, становится все более заинтересованным и активным. И это характерно не только для внутрицерковных дискуссий, но и для нашего диалога с представителями светских СМИ.

Только в 2004 году в России состоялось около десяти конференций и семинаров, посвященных проблемам взаимодействия Церкви и средств массовой информации. География этих встреч — от Урала до Беларуси. И это не только подготовка к самому значительному событию в этой сфере — Первому фестивалю православных СМИ, который состоится в ноябре 2004 года в Москве. Это выражает новую церковную потребность — сформулировать свое отношение к миру массовых коммуникаций.

Почему именно сегодня вопросы информационной политики так остро и серьезно встали перед Православной Церковью?

Отчасти это говорит о том, что в последние годы мы получили качественно новый опыт взаимодействия Церкви и СМИ, который нуждается в серьезном осмыслении. Но, полагаю, есть несколько основных факторов:

* Доклад прочитан на конференции в рамках Недели православной книги (Варна, Болгария, 26 июля — 1 августа 2004). Докладчик — ответственный редактор газеты «Церковный вестник».

— *Миссионерский*, связанный с задачей проповеди Евангелия в современном мире¹.

— Если говорить о России, то определенную роль стал играть *политический фактор*, связанный с процессами становления новой российской государственности и развитием национальной культуры. Другими словами, Церковь и общество — каждый со своей мотивацией — пришли к тому, что роль и значение православия в информационном поле российских СМИ должны быть пересмотрены в сторону его более активного присутствия, прежде всего ценностного (что мы не можем не приветствовать) и идеологического (к этому мы относимся с известной долей осторожности).

— Третий фактор — это *глобализация*. И роль СМИ — точнее, средств массовой коммуникации в широком смысле слова, — в этом процессе одна из ключевых. Христиане не могут оставаться в стороне от обсуждения культурных и духовных аспектов глобализации. Более того, дискуссия вокруг проблемы упоминания христианства в конституции Евросоюза показывает, что Церкви могут участвовать и в обсуждении политических проблем глобализации².

Наконец, мне бы хотелось задаться вопросом: случайно или закономерно мы обсуждаем проблемы, связанные с проблемами информации и коммуникации на нашем форуме, посвященном православной книге? Думаю, и закономерно, и символично. Именно появление книгопечатания — единственная в истории человечества аналогия, которую можно привести для иллюстрации переживаемой сегодня человечеством *информационной революции*. С этой точки зрения, нам еще предстоит рассмотреть политические, социальные и религиозные последствия книгопечатания. Значительное повышение доступности и разнообразия информации привело не только к активизации общественной и религиозной мысли, но и к бурному развитию общественной и религиозной жизни. Церковь и общество оказались неприспособленными к этой активизации, и последствия были для Европы катастрофическими: Реформация и разрушительные войны, завершившиеся Вестфальским миром. Не будет преувеличением сказать, что

принцип национального государства порожден распространением книгопечатания «через мучительные судороги и катаклизмы общественной жизни»³.

Современные средства массовой коммуникации являются вторым после книгопечатания качественным этапом повышения доступности и разнообразия информации. Предстоят ли новые катаклизмы? Возможно. Сегодня существуют различные сценарии развития событий. Председатель Миссионерского отдела Русской Православной Церкви архиепископ Белгородский и Старооскольский Иоанн считает, что

«Информационная эра» наступает в процессе тихой информационной революции, так как не вызывает каких-либо социальных катастроф. Однако при этом стремительно меняются ценности нравственности и культуры, которые были базовыми для предыдущих эпох⁴.

Но есть и прямо противоположные мнения. Опасности социальных взрывов связываются в первую очередь с отмиранием принципа суверенного национального государства. Оно уже не соответствует реальности, созданной интернетом и соответствующими технологиями формирования сознания.

Миссия Церкви и массовые коммуникации

Десять лет назад, в 1994–1995 годах, группой под руководством епископа Белгородского и Старооскольского Иоанна был создан документ под названием «Основы возрождения православной миссии». И в нем «информационная миссия» выделяется как особое направление. Хотя документ готовился в то время, когда реалии и церковной, и общественно-политической жизни были иными, общий подход, утверждающий необходимость проповеди через СМИ, сохраняет свою актуальность и сегодня.

Через пять лет, в 2000 году, Архиерейский Собор принимает «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». В этом документе взаимодействию Церкви со средствами массовой информации полностью посвящена XV глава, однако ее объем невелик и речь идет исключительно о светских СМИ. В документе гово-

рится о нравственной ответственности СМИ перед обществом и готовности Церкви сотрудничать со СМИ в том случае, если стороны признают взаимную ответственность. В заключении говорится об осложнениях и конфликтных ситуациях⁵. Таким образом, ОСК решает ряд частных вопросов, связанных со СМИ.

Между тем, любой серьезный разговор следует начинать с того, как мы видим то или иное явление. *Как Церковь видит сферу массовых коммуникаций в целом и сферу масс-медиа в частности?* Ответ на этот вопрос нам еще предстоит сформулировать.

То, к чему обращается в человеке Церковь, и то, с чем она имеет дело, — гораздо глубже, чем сфера публичности, общественной деятельности, и в том числе — сфера массовых коммуникаций. Однако наше понимание христианской жизни не ограничивается лишь заботой о духовных нуждах и потребностях человека. Церковь поддерживает каждого христианина, который трудится на благо своего ближнего и, не в последнюю очередь, своего общества. Значит, мы не можем говорить о безразличном отношении к информации об этом обществе.

Еще в 1973 году американский социолог Дэниел Белл заявил, что «постиндустриальное общество — это информационное общество»⁶. Компьютеры, интернет и связанные с ними информационные технологии придают качественно новое измерение процессам глобализации⁷. М. Делягин утверждает, что «это технологии объединили развитую часть мира в единую коммуникативную систему, создав единой финансово-информационное пространство, являющееся критерием глобализации»⁸. В концепции электронно-цифрового общества⁹ введено даже новое право — право на информацию, под которым понимается право доступа к информационным ресурсам, прежде всего базам данных (новостным, научным и др.), размещенным в глобальной компьютерной сети.

Итак, понятие *информации* является ключевым в этом вопросе и нуждается в четком определении. Но именно здесь и возникают самые существенные трудности. С одной стороны, современные философы утверждают, что, несмотря на свою относительную новизну, информация является

одним из фундаментальных понятий жизни как человека, так и общества. Более того, возникает тенденция именно через понятие информации определить многие другие понятия. С другой стороны, очевидно, что сегодня не существует четкого определения информации. Например, основоположник кибернетики Н. Винер сформулировал свой подход так: «Информация есть информация, не материя, не энергия. Никакой материализм, который не допускает этого, не может существовать в настоящее время»¹⁰. Наиболее распространенным является утверждение К. Шеннона о том, что информация снижает степень неопределенности в той или иной области¹¹. Одну из последних попыток дать определение информации предпринял ведущий российский эксперт в области глобалистики Михаил Делягин. Он утверждает, что «информация — это способность материи быть воспринимаемой»¹².

Мы видим, что в философии возникает все более прочная связь между материей и информацией, происходит абсолютизация этой связи. И здесь необходим богословский анализ проблемы. Действительно ли информация — это прежде всего качество материи? Или информация имеет отношение как к миру материальному, так и к миру духовному? Если мы согласимся, что информация — это только «способность материи», то проблема «Церковь и информация» будет предельно локализована: информацией в строгом смысле слова можно будет называть только материальные аспекты церковной жизни. А значительная часть человеческого опыта как опыта мистического окажется за пределами «информационного поля». Какими средствами тогда возможна коммуникация, передача этого опыта?

И здесь мы не можем обойти стороной проблему языка. Теоретики постмодерна утверждают, что все, что мы знаем о мире, мы знаем через посредство языка. В своем предельном выражении это приводит к радикальному отрицанию реальности, которое Мишель Фуко сформулировал так: «Действительности вообще нет; все, что есть, это язык, и, даже говоря о языке, мы вынуждены пользоваться им же»¹³. Другими словами, все наше знание — это всего-навсего проблема языка, а любой жизнен-

ный опыт — в конечном счете опыт информационный. Этот подход Ролан Барт применил к огромному количеству явлений — от политики и спорта до газетных публикаций¹⁴.

Однако в те же годы крупнейший писатель-аскет XX века, как бы полемизируя с Бартом, утверждает христианское отношение к языку. Подчеркивая необходимость сохранения церковно-славянского языка, отец Софроний говорит и о значении языка в домостроительстве Божиим:

Язык человеческий предназначается для выражения реальностей различных планов: есть житейский план — естественных потребностей; есть близкий к нему и все же отличный — примитивных душевных чувств и страстей; есть язык политической демагогии; есть научный, философский, язык поэзии; наконец наивысший из всех — язык Божественного Откровения, молитвы, богословия и других отношений между Богом и людьми — Литургический. Отвлеченное познание о бытии имеет метафизические корни; сюда относится наука, философия и, прежде всего, Богопознание. Слова, выражающие вышеуказанные роды познания, так же, как и Имена Божии, исходят из умной сферы, метафизической. В то же время им свойственно вызывать в уме или сердце различные реакции, и в этом смысле они являются «условными рефлексами» носящими характер непосредственный, автоматический¹⁵.

Отец Софроний не сомневается, что каждому языку поставляется своя особая задача:

ввести слушателя или читателя в ту область, к которой данный язык принадлежит. Учитывая «условно-рефлективную» энергию слов, мы должны особенно большое внимание отдать литургическому языку, призванному порождать в умах и сердцах молящихся ощущение иного мира, высшего. Это достигается наличием имен и понятий, принадлежащих исключительно божественному плану; а также употреблением небольшого количества специфических форм выражения¹⁶.

Язык является средством (посредником) в познании разных уровней бытия. С процессом познания связана и информация, но каков характер этой связи?

Эпоха Просвещения поставила вопрос о соотношении веры и знания. До конца XX века этот вопрос был в центре общественного внимания. Сегодня миф о сциентизме как всезнании и всезнании науки уходит в прошлое, однако проблема только усложнилась. Возникла трехступенчатая схема: вера — знание — информация. Как определить характер связи второго звена? *Как соотносятся понятия «информация» и «знание»?* Дэниел Белл проводит следующее различие в терминах: информация означает «обработку данных в самом широком смысле слова», знание — «организованный набор фактов и идей, представляющий обоснованное суждение или результат опыта, который передается через какое-либо коммуникативное средство в некоей систематической форме»¹⁷. Другими словами, знание — это проверенная, достоверная информация. И ее значение в современном мире постоянно снижается. Как заметил Жан Бодрийяр, «информации становится все больше, а смысла все меньше»¹⁸. И здесь уместно вспомнить о влиянии постмодернизма, который — и как интеллектуальное движение, и как социальный проект — не приемлет любые претензии на установление истины, утверждая, что существуют только ее «версии». Более того, не приемлется любое стремление к уточнению смысла, поскольку и «смыслов» бесчисленное множество. Чтобы получить более или менее полную картину постмодернизма, к этому необходимо добавить особое стремление к получению удовольствия.

Здесь уместно вспомнить, что слово «знание», в отличие от «информации», встречается в Священном Писании. «Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл. 1:18). Действительно, переход от сотериологической культуры к гедонистической предполагает избавление от скорби, а Священное Писание, как мы видим, прочно связывает знание и скорбь.

«Невежды получают в удел себе глупость, а благоразумные увенчаются знанием» (Притч. 14:18). Апостол Павел указывает на прямую связь знания и любви к

Богу: «кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. 8:3). То есть, только тот, кто вступил в *личные* отношения с Богом в молитве и таинствах Церкви, получает истинное знание. Не случайно в комментарии преподобного Максима Исповедника на слова Спасителя «Не знаю вас» говорится, что Он не знает, потому что вопрошающие не имеют личного общения с Ним.

Однако человеческое знание не всегда положительное. Апостол Павел, предостерегая Тимофея, говорит о необходимости отвращаться «негодного пустословия и прекословий лжеименного знания» (1 Тим. 6:20). Быть может, это именно то, что сегодня принято называть информацией?

Оно, конечно, и в вечности, в отличие от любви, всякое знание упразднится: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13:8).

Другими словами, с евангельской точки зрения не так уж далеки от истины философы, которые указывают на связь знания и материального мира. Однако они иначе видят характер этой связи.

Рядом в вопросом о знании-информации стоит вопрос о соотношении «пропаганды» — «рекламы» — «пиара»¹⁹. Возможно ли использование этих технологий в миссионерской деятельности? Нет ли таких приемов и средств, которые рекламщики и пиарщики похитили у Церкви? Здесь необходимо дать оценку дискуссиям математиков, социологов, экономистов, политехнологов и т.п.

Media is the message — эта парадоксальная формула одного из авторитетных исследователей массовых коммуникаций Маршалла Маклюэна дает ключ к пониманию роли масс-медиа в современном мире. «Средство коммуникации (или *посредник* — устная речь, текст, живопись, фильм, танец²⁰ и т.д.) и есть послание». Другими словам, есть сознательное послание субъекта, а есть послание посредника, медиума. Как их различить? Верно ли, что послание посредника в наши дни безусловно доминирует над посланием субъекта? Это имеет непосредственное отношение к ряду миссионерских проектов последних лет и дает ключ к пониманию тех сомнений

и опасений, которыми были встречены совместные проекты диакона Андрея Кураева и рок-группы «Алиса». Миссионерская мотивация Кураева звучит понятно и убедительно:

В наше время одно доброе слово о Христе, сказанное известным актером, ученым или литератором; одна реплика, одно замечание значат больше, чем проповедь священника. Аргументы, звучащие из наших уст, порой блокируются подозрением в лицемерии: мол, ты поп, тебе за это деньги платят... Но когда человек, от которого никто не ожидал, что он в эту сторону посмотрит добрым глазом, говорит: «Вы знаете, лично для меня невозможно жить без Христа, без православия», — это заставляет задуматься. И одна такая фраза в устах Кинчева стоит больше, чем сто моих лекций²¹.

Но это не вся правда. Да, воцерковление лидера «Алисы» Константина Кинчева — заметное событие в мире рок-культуры. Талантливые песни действительно позволяют говорить о нем как о православном рок-музыканте. Однако законы жанра дают не так много возможностей для маневра. Миссионерские тексты песен сталкиваются с жесткой музыкой и ритмом. Экстатическое состояние, в которое входят на концерте, прямо у сцены поклонники «Алисы», связано именно с музыкой и в особенности ритмом. Добавим, что в концертном исполнении слова можно разобрать далеко не всегда. И даже трехминутная проповедь перед двухчасовым концертом вряд ли помогает собравшимся на концерт войти в пространство христианской культуры. Другими словами, рок-музыка как media, как посредник мало приспособлена к передаче опыта христианской жизни.

Возвращаясь к Маклюэну, отметим еще один малоизвестный момент. Важность участия православных богословов в исследовании медийных процессов признают и западные ученые. Еще в начале 70-х годов Маршалл Маклюэн в своей книге «Понимание Медиа» писал:

Русским достаточно адаптировать свои традиции восточной иконы и построения образа к новым электри-

ческим средствам коммуникации, чтобы быть агрессивно эффективными в современном мире информации²².

Здесь речь идет уже не только о вербальной информации, но и о более эффективных способах воздействия — аудиовизуальных. Нам предстоит исследовать, что имел в виду Маклюэн, и, используя нашу богатую церковную традицию и прежде всего традицию иконопочитания и богословие образа, эффективно работать в сфере медиа.

Общие философские вопросы тесно связаны с практическими. *Как Церковь видит сферу современных средств массовой информации? Как с ними строить взаимодействие? Как, в каком направлении развивать церковные СМИ?*

Здесь нам придется обратиться к истории. СМИ возникли и сформировались как средство выражения общественного мнения, они реализуют возможность свободного дискурса помимо и независимо от давления государства или диктатуры большинства²³. Важно отметить, что СМИ сформировались в эпоху господства европейского секуляризма, в эпоху, когда христианская этика перестала пронизывать все сферы жизни человека и общества. *Все современные СМИ несут на себе печать этой секулярности.* Традиционная критика СМИ со стороны Церкви восходит, как правило, именно к этой проблеме.

Однако роль и значение «медиа» существенно изменились во второй половине XX века. В первую очередь потому, что СМИ усиливают свой диктат, навязывают свои оценки и мнения. Призванные когда-то служить посредником между крупными субъектами жизни общества, сами СМИ сегодня превратились в одного из крупнейших субъектов общественной жизни. Во многих странах СМИ уже не имеют конкурентов по своим возможностям внедрять новые стандарты — стандарты жизни, идей, предпочтений.

Этой новой тенденции — изменению роли СМИ от выражения общественного мнения к глобальной манипуляции этим мнением — мы призваны дать богословскую и пастырскую оценку. Церковь призвана противостоять любой манипуляции сознанием, настаивая на достоинстве

личности. Наше понимание свободы, основанное на богоподобии человека, и сегодня остается наиболее глубоким ответом на кризис цивилизации.

Для Церкви современные СМИ являются такой же всемирной реальностью, как светская культура, наука, политика, экономика. Слово Божие может звучать и звучит сегодня в каждой из этих сфер. Современные СМИ продолжают оставаться площадкой общественных дискуссий, и без них невозможно социальное партнерство. И это значит, что у СМИ есть своя «миссия».

В последнее время появились исследования, которые утверждают, что американской версии глобализации уже возникают альтернативы. Американский социолог Л. Бергер назвал их «альтернативными глобализациями»²⁴. Они сочетают стремление строить общество, которое экономически и политически участвует в глобальной системе, и в то же время сохраняют традиционную культуру и свою преданность религиозным и моральным ценностям. Сумеет ли православный мир создать свою версию «альтернативной глобализации»?

Возможно, традиционная культура является более мощным и значительным фактором, чем было принято считать в прошлые годы. Для оценки того, как православная традиция реагирует на реалии информационного общества, прошло еще слишком мало времени. Именно поэтому все оценки неизбежно будут носить очень приблизительный характер.

Кризис либерализма и реальный русский консерватизм

С этой точки зрения, важно обратиться к тем процессам, которые сегодня происходят в России. Какие качественные и количественные изменения происходят в нашем информационном пространстве?

Я уже говорил о том, что нам необходимо учитывать и политический фактор, когда мы рассматриваем проблему взаимодействия Церкви и СМИ. В 90-е годы все мы оказались в плену либеральных ценностей и почти согласились с тем, что религия — это частное дело каждого.

Отчасти — если мы говорим о церковной жизни — это было связано с тем, что абсолютное большинство членов Церкви оказались неопитами, то есть новоначальными. В этом смысле вера как «личное дело», раскрывающееся в кругу семьи, друзей или на приходе — это естественный этап духовной жизни.

С другой стороны, торжество либеральных ценностей было связано с настроениями постсоветской элиты. Именно она контролирует ведущие общенациональные и региональные СМИ. Естественно, в этот период на информацию о православии, как правило, накладывались жесткие идеологические ограничения.

В эти годы Святейший Патриарх Алексий не раз подчеркивал:

Современное информационное поле активно осваивается силами, враждебными Церкви, и если мы упустим время, то мы будем вытеснены из этого пространства. Поэтому мы сегодня просто не имеем права не использовать для проповеди мощный потенциал средств массовой информации и новейших информационных технологий²⁵.

Оценивая деятельность либералов, Михаил Делягин говорит предельно жестко:

Решительно и последовательно навязывая либеральную парадигму не созревшим для нее... и потому разрушаемым ею обществам, «либеральные фундаменталисты» оказались перед лицом объективной необходимости преодолеть и разрушить инстинкты самосохранения этих обществ, закрепленные прежде всего на культурном уровне²⁶.

Трудно переоценить значение традиционной культуры в условиях информационной революции. Именно «она задает стандарты и стереотипы мышления и эмоций, в соответствии с которыми осуществляется как создание, так и восприятие информации»²⁷.

Сегодня можно утверждать, что увлечение либерализмом заканчивается. А значит, Церковь, ее роль в истории России и ее значение для современного общества осмыс-

ливается по-новому. Кстати, именно с этим связано и появление по-своему уникального документа «Свод нравственных принципов и правил хозяйствования». Этот документ — совместная разработка Русской Православной Церкви и российского делового сообщества, в котором описывается идеальная модель хозяйствования, основанная на Десяти заповедях и опыте их усвоения христианством и другими религиями, традиционно исповедуемыми в России.

О кризисе либерализма говорится в письмах одного из российских олигархов — Михаила Ходорковского из «Матросской тишины». О кризисе либерализма говорит известный режиссер Андрей Кончаловский в журнале «Итоги»:

Убеждение, что правильная политика может изменить и «улучшить» национальную культуру, есть фундаментальное заблуждение... Так почему бы нам в России не попытаться понять систему ценностей русского человека и перестать равняться на либеральную философию Запада? Не лучше ли полагаться на свою, незаемную философию, отвечающую духу и ментальности народа, его истории, житейской философии и реалиям жизни?²⁸

О кризисе либерализма говорят и итоги парламентских выборов 2003 года. Думаю, именно поэтому политолог Станислав Белковский делает прогнозы, о которых стоит серьезно задуматься:

Важна модернизация элит, потому что люди с христианским пониманием или даже не христиане, но понимающие, о чем идет речь, должны, так или иначе, постепенно занять командные высоты в нашей стране. Церковь не должна восприниматься как анахронизм и символ мракобесия. Тем более что объективно это не так. И самое главное, что роль Церкви будет возрастать в ближайшие годы, и радикально возрастать. И чем меньше элита будет адекватна этому возрастанию, тем хуже будет для элиты. Она будет оторвана от страны и от толщи ее проблем. Есть момент, когда очень важен импульс государства. Если государство даст политике этот информационный импульс

и подчеркнет свое новое отношение к Церкви, это очень повлияет и на медиа-среду в целом, независимо от того, государственные это будут СМИ или частные²⁹.

Мониторинг СМИ, который ведет Издательский Совет Русской Православной Церкви, показывает, что это не голословные утверждения. И количество, и качество публикаций за последний год значительно выросло. Следует особо подчеркнуть, что во многом это связано с личной (особо подчеркну это слово) церковной позицией Президента России Владимира Путина. Посещение храмов в различных городах России, монастырских приютов для детей, общение с иерархами Зарубежной Церкви дает национальной прессе реальные информационные поводы для серьезных комментариев и аналитических материалов о православии в целом.

Однако на новом этапе развития общества появляются и новые проблемы. И с богословской точки зрения концепция Белковского выглядит провокационно.

С. Белковский «предлагает церкви экспансию в общественно-политическую сферу, конечная цель которой — стать, наряду с армией, “приводным ремнем” Путина в деле реализации проекта национального спасения. Так сказать, подставить плечо так, чтобы и самим от этого попользоваться, и в общем деле поучаствовать. Проект Белковского ориентирован на то, чтобы использовать “энергию христианства” для... “борьбы за христианство”, то есть, так сказать, переформатировать мистическое в политическое»³⁰.

Сегодня для Церкви открылась возможность прямого, непосредственного участия в политике. В мире, который всякое действие стремится интерпретировать как политическое, это серьезная опасность.

Эта опасность увеличивается в той мере, в какой к самой церкви хотят и могут подходить инструментально — как к мощному и пока не задействованному ресурсу для достижения политических целей. А также для достижения частных, профессиональных целей тех политтехнологов, которые увидели в христианстве, православии, церкви именно такой ресурс³¹.

Вместо заключения

Сегодня, на мой взгляд, *пришло время создания нового документа, который условно можно было бы назвать «Основы информационной политики Церкви»*. В нем необходимо отразить сложившуюся ситуацию, дать богословский и пастырский анализ воздействия СМИ на человека и общество, сформулировать рекомендации церковным учреждениям по взаимодействию со СМИ.

Однако проблема взаимоотношений Церкви и средств массовой коммуникации не исчерпывается только задачами нашей проповеди. Нам необходимо заниматься серьезным изучением медийного пространства с христианской точки зрения. Вот лишь некоторые вопросы, на которые нам необходимо дать ответ:

— Можно ли говорить о массовой коммуникации в Церкви, о литургическом и внелитургическом типах коммуникации?

— Какие особенности имеет православное богослужение и литургические искусства, если их рассматривать как коммуникационные системы?

— Как создаются, функционируют и развиваются мифы в церковной среде и в сфере масс-медиа?

— Как телевидение, и в особенности интернет, влияют на личное общение? Как это может повлиять на воцерковление человека, на образ его молитвы?

— Что такое анимация и клиповая культура? Как они влияют на наше восприятие образов?

— Как бороться с современной рекламой и брендингом, которые используют, а точнее — похищают наши священные образы и символы, ставя их на службу коммерции, продвижению на рынки товаров и услуг?

— Как научить христиан распознавать образы, их значение в конкретном контексте?

Издательский Совет Русской Православной Церкви совместно с исследовательским центром «Иконичность» и редакцией газеты «Церковный вестник» ведут в этом

направлении свои исследования. Первые результаты мы обобщили в мультимедийной презентации «Образные системы: от иконы до рекламы». Однако, на мой взгляд, необходимо привлечь к этой работе и духовные школы. Студенты семинарий могли бы работать по предложенной тематике и свои исследования представлять как курсовые и дипломные работы.

Необходимо подвергнуть серьезному анализу новейшие тенденции современной массовой культуры, которая стремится овладеть закономерностями и методами сакральных искусств для построения собственного «священного» пространства, создания и внедрения в наше сознание новой иерархии ценностей. Лидирующая роль средств массовой коммуникации в организации социокультурного пространства ведет к новому синтезу искусства и религии. Не исключено, что мы стоим на пороге создания нового практического «богословия» и искусствознания, которые объединят «язык улиц», научные исследования и «новую духовность».

Эпоха постмодернизма завершается, возникает новая парадигма, которая стремится использовать все богатство образов, выработанных человечеством, а также вырванные из исторического и культурного контекста религиозные и художественные ценности.

Исследование закономерностей функционирования СМИ, роли массовых коммуникаций в жизни общества поможет Церкви повысить эффективность миссионерской работы, в самом широком смысле этого слова, в условиях глобализации. Традиции иконопочитания и православное богословие образа дают нам уникальные, даже в рамках христианского мира, возможности.

Примечания

¹ Святой апостол Петр призывает христиан: *«Будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением»* (1 Пет. 3:15). Любой священнослужитель или мирянин призваны с должным вниманием относиться к контактам со светскими СМИ в целях осуществления пастырского и просветительского делания, а также для пробуждения интереса светского общества к различным сторонам церковной жизни и христианской культуры. (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. В кн. Юбилейный Архиерейский собор Русской Православной Церкви. Материалы. М., 2001. С. 402).

² См., напр., выступление митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на международной конференции «Культурное и духовное многообразие — богатство Европы». В: «Церковный вестник», №7 (284), апрель 2004. <http://www.tserkov.info/numbers/greetings/?ID=925>

³ *Делягин М. Г.* Мировой кризис. Общая теория глобализации. М., 2003. С. 66–67.

⁴ *Иоанн, архиепископ Белгородский и Старооскольский.* Глобализация и проблемы духовной безопасности России. В: Вестник Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций», № 1, 2004. С. 51.

⁵ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. В кн.: Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Материалы. М., 2001. С. 402–404.

⁶ *Bell D.* The Coming of Post-Industrial Society. NY., 1973. P. 476.

⁷ Новая технология открывает новый этап в развитии человечества тогда и только тогда, когда ей оказывается по силам изменить общественные отношения. (*Делягин М. Г.* Мировой кризис... С. 52).

⁸ *Делягин М. Г.* Мировой кризис... С. 53.

⁹ Эта концепция подробно изложена в книге Дона Тапскотта «Электронно-цифровое общество. Плюсы и минусы эпохи сетевого интеллекта». М., 1999.

¹⁰ *Винер Н.* Кибернетика. Управление и связь в животном и машине. М., 1958.

¹¹ *Шеннон К.* Математическая теория связи. 1948.

¹² *Делягин М. Г.* Мировой кризис... С. 78.

¹³ Цит. по: *Maceu D.* The Lives of Michel Foucault. Vintage, 1994. P. 150.

¹⁴ Barthes R. The Eiffel Tower and Other Mythologies. Translated by Richard Howard. NY., 1979.

¹⁵ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М., 2002. С. 230.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Цит. по: Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М., 2004. С. 43.

¹⁸ Baudrillard J. In the Shadow of the Silent Majorities, or, The End of the Social and Other Essays. Translated by Paul Foss, John Johnson and Paul Patton. NY., 1983. P. 95.

¹⁹ Например, М. Делягин считает, что «понятие «пропаганда» связано с государственными технологиями формирования сознания первой половины XX века, «реклама» — с более эффективными коммерческими технологиями, достигшими расцвета в 50-80-е годы, а «public relations» — с наиболее эффективными комплексными технологиями эпохи глобализации, являющимися, по крайней мере, сегодня, вершиной эволюции технологий формирования сознания». (Цит. по Делягин М. Г. Мировой кризис... С. 95).

²⁰ Здесь важно отметить, что и танец может быть литургическим или паралитургическим искусством. Обэтом говорил Патриарх Александрийский и всея Африки Петр VII во время своего визита в Москву в феврале 2004 года. «[Вопрос:] — Влияют ли на жизнь христианских приходов в Африке культурные традиции коренных народов континента? [Ответ:] — Если речь идет о традициях, которые складывались веками, мы позволяем и даже приветствуем их существование. Но только в том случае, если они не стремятся оказывать влияния на деятельность того или иного прихода. Скажем, для местных африканских культур весьма характерно то, что называется языком тела, языком жестов. Танец для африканских народов совершенно естественное, многозначное, экспрессивное средство самовыражения. Соответственно, и африканец-христианин в силу своей природы и культурной традиции будет участвовать в богослужении несколько иначе, чем представитель иной этнокультурной среды. Церковь это принимает».

²¹ Совместное турне диакона Андрея Кураева и лидера рок-группы «Алиса» прошло на Урале. В: Церковный вестник, № 22 (275), ноябрь, 2003.

²² Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М., 2003. С. 394.

²³ Здесь очень важны традиции и опыт российских изданий XIX — начала XX веков. К сожалению, сегодня они очень

мало изучены. В прежние годы основной акцент делался на революционной прессе, в то время как церковная пресса были незаслуженно забыта.

²⁴ Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М., 2004. С. 20.

²⁵ Приветствие Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II участникам III Всецерковного съезда епархиальных миссионеров Русской Православной Церкви. Московский церковный вестник, № 21, 2002. С. 7.

²⁶ *Деягин М. Г.* Мировой кризис... М., 2003. С. 99.

²⁷ Там же. С. 103.

²⁸ *Кончаловский А.* Катехизис реакционера. В: Итоги, № 15 (409), 13 апреля 2004. С. 58.

²⁹ *Белковский С.* Возмущение будет обязательно. В: Интернет-журнал «Православие.ру». <http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/guest.cgi?item=7r040415150550>.

³⁰ *Кырлежев А.* Президент и Церковь: «Б-проект». В: <http://novopol.ru/senses81.html>.

³¹ Там же.

К. В. ЛУЧЕНКО

ИНТЕРНЕТ В СИСТЕМЕ ЦЕРКОВНЫХ КОММУНИКАЦИЙ

Процесс глобализации сопровождается информационным переворотом: нарастает количество информации, меняются ее качественные составляющие и, хотим мы этого или нет, стремительно возрастает роль информации в жизни общества и в жизни каждого человека. Эти перемены позволяют некоторым исследователям говорить о появлении «информационного измерения»¹ и даже «информационной революции». Богословское осмысление новых реалий исторического бытия Церкви в свете христианской антропологии и миссиологии еще не выработано, однако и священнослужители, и миряне ежедневно сталкиваются с необходимостью вести информационную деятельность в широком смысле слова.

С точки зрения современной социологии, Церковь как общественный институт представляет собой сложную коммуникационную систему, так как

любое выражение человеческой религиозности — это неизбежно опосредованное, медийное выражение, которое доходит до нас, благодаря различным средствам коммуникации: словам, символам, музыке, танцу, архитектуре и так далее².

В этом смысле все проявления Церкви в мире можно расценивать как коммуникационные акты. Проповедь, религиозное образование и воспитание, социальное служение и богослужение — многообразные акты церковной

коммуникации, несущие миру — более или менее успешно — евангельское благовестие. Информационная деятельность входит в их число. В настоящее время невозможно активно присутствовать в обществе, оставаясь вне информационного поля средств массовой информации, и Русская Православная Церковь активно использует различные виды массовой коммуникации не только с миссионерскими целями, но и для своих внутренних потребностей, как один из факторов поддержания целостности церковного организма и его развития, обеспечения необходимой интенсивности информационного обмена. Один из основных коммуникационных каналов, позволяющий реализовывать обе эти задачи в масштабах всей Русской Православной Церкви (включая зарубежные епархии и приходы) — всемирная компьютерная сеть, интернет.

В отличие от газет, радио и телевидения, интернет представляет собой принципиально новый тип средств массовой коммуникации, сформировавшийся в эпоху информационного переворота и ставший одним из его главных символов. Прежде всего, интернет оказал существенное воздействие на функционирование мировой финансово-экономической системы, открыл новые перспективы в сфере образования, повлиял на политические технологии. Насколько серьезную роль играет интернет в современных религиозных коммуникациях? Можно ли говорить о том, что использование интернета и связанных с ним новых коммуникационных технологий существенным образом повлияло на деятельность Русской Православной Церкви?

Настоящая статья — это попытка проанализировать некоторые аспекты этой проблемы. Эксперты не без оснований утверждают, что «наиболее значимые публикации, дискуссии и даже гражданские акции религиозных сообществ сегодня происходят именно в Сети или с ее помощью»³. Отчасти это одно из следствий отсутствия у конфессий полноценного выхода на аудиторию традиционных СМИ — телевидения, радио и прессы, которому находят массу объяснений, начиная от несоответствия дискурса современных масс-медиа понятийному аппарату религии и заканчивая финансовыми и политическими

причинами. Интернет, по сравнению с другими медиа, менее стесненный идеологическими и финансовыми рамками, а также профессиональными форматами, оказался более пригоден для нужд Церкви.

С момента зарождения православного интернета речь шла о том, что он будет одним из основных инструментов создания единого информационного пространства Русской Православной Церкви. Так, в докладе на Юбилейном Архиерейском соборе 13 августа 2000 года Святейший Патриарх Алексий отметил, что

настало время подумать о создании в нашей Церкви единой системы внутрицерковного обмена информацией с использованием в ней современных коммуникационных технологий. Это требует серьезной заботы правящих архиереев о необходимости приобретения современных технических средств связи. Разве так сложно купить компьютер, подключиться к сети интернет и получать официальные церковные сообщения по электронной почте, распространяемые Службой коммуникации Отдела внешних церковных сношений, другими Синодальными учреждениями, некоторыми епархиальными управлениями?

Как в столице, так и в регионах Церковь активно осваивает электронные виды средств массовой информации — радиовещание, телевидение, интернет. Имеются десятки православных интернет-страниц, созданных Синодальными учреждениями, епархиями, отдельными приходами и монастырями, учебными заведениями. Первая электронная страница Русской Церкви была создана Отделом внешних церковных сношений Московского Патриархата. Здесь оперативно публикуются официальные документы и сообщения⁴.

Той же точки зрения придерживались и эксперты. Например, на семинаре «Религия и СМИ» в Нижнем Новгороде 16 марта 2001 года главный редактор первого православного интернет-журнала «Соборность»⁵ Сергей Чапнин (ныне — ответственный редактор газеты «Церковный вестник») в своем докладе отметил следующее:

Для традиционных конфессий наиболее важной причиной выхода в Сеть является попытка создания единого

информационного пространства. Здесь на первый план выходят проблемы обмена информацией в области богословия, религиозного образования и воспитания, миссионерской деятельности и т.д. Не будет преувеличением сказать, что в последние два года основным консолидирующим фактором общественно-церковной жизни стал интернет.

Об этом свидетельствует бурный рост количества православных сайтов: от ста пятидесяти в 1998 году до пятисот в 2000 и тысячи семисот в середине 2004 года.

Поздравляя с пятилетним юбилеем сайт Службы коммуникации Отдела внешних церковных связей, Святейший Патриарх выразил надежду, что

уже нетрудно провидеть то время, когда все епархии нашей Церкви общими трудами построят информационно-компьютерную сеть, связующую их при помощи современных коммуникационных технологий. Это откроет перед нами новые, еще более широкие возможности в осуществлении нашего служения на благо Отечества, общества, человека. Кроме того, создание подобной информационной сети способствовало бы упрочению взаимных связей и обмену оперативной информацией между Московской Патриархией и епархиями, а также между епархиальными архиереями, благочинными и приходскими общинами, что вызывает порой затруднение даже по причинам географическим и климатическим. Новые информационные технологии также позволят преодолеть замкнутость некоторых приходов, будут способствовать укреплению целостности церковного организма⁶.

Необходимо отметить, что задача формирования единого информационного пространства Русской Церкви в интернете была в целом выполнена:

Если раньше довести до епархии или прихода решение Священноначалия было очень сложно, это занимало иногда недели и месяцы, или нужно было пользоваться телеграфом, то сегодня это делается быстро: через считанные секунды после принятия решения оно становится известно тем, кого касается. Информированность церков-

ного организма о решениях Священноначалия стала качественно иной, резко снизилась роль слухов, сплетен, неавторизованных толкований, повысилась скорость распространения официальной церковной информации. Это, конечно, усилило единство Церкви, повысило адекватность восприятия решений Священноначалия⁷.

Таким образом, в целом решен вопрос электронного документооборота, позволяющего синодальным структурам эффективнее координировать деятельность церковного организма. Кроме того, благодаря интернету, епархии стали больше взаимодействовать между собой. Однако роль интернета в религиозной жизни России не исчерпывается его значением в деле формирования и функционирования единого информационного пространства Церкви, сложившегося к 2004 году.

Первые попытки осмысления широкого круга задач, в решении которых интернет может сыграть существенную роль, были предприняты в 1998 году, когда по инициативе информационного агентства «Метафразис» возник постояннодействующий семинар «Православие и интернет», на основе которого впоследствии была создана одноименная секция Рождественских чтений⁸. Участники семинара ежегодно обсуждают перспективы и возможные стратегии православной миссии в глобальной компьютерной Сети.

Следует отметить, что сегодня православный сегмент интернета стал основным экспертным ресурсом для светских журналистов, пишущих о Церкви, источником оперативной и справочной информации для публикаций о православии, самым простым способом, к которому прибегают люди, чтобы получить сведения о церковной жизни. И в этом есть некоторая опасность. Поисковые машины и каталоги выдают порой даже избыточную информацию по многим вопросам, и тем самым возникает иллюзия полноты, объективности и достоверности. Виртуальная картина, созданная на основе этой информации, принимается за реальную, активные пользователи Сети постепенно приходят к убеждению, что нет ничего существенного в жизни (в том числе — церковной), что не было бы представлено в интернете. Однако широкий диапазон мнений, выра-

женное присутствие любого множества социальных, культурных, политических групп вовсе не означает наличие полноценной и достоверной информации. Так, образ Церкви и современной церковной жизни, который складывается при просмотре почти двух тысяч православных сайтов рунета, сильно искажен по сравнению с действительностью, целые области церковной науки, социальной деятельности Церкви, ее истории и традиций представлены в интернете неадекватно или не представлены вовсе. Встает закономерный вопрос: если мы рассматриваем интернет как миссионерскую территорию⁹, в какую Церковь приходят пользователи в результате этой миссии? Насколько адекватно представляют себе церковную проблематику журналисты, работающие преимущественно с интернетом, правдивую ли информацию получают от них читатели? Можно ли усилиями авторов православных интернет-ресурсов преодолеть фрагментарность виртуальной картины или идея эффективной миссии через интернет себя не оправдала?

Тем не менее, несмотря на многие издержки, именно интернет на сегодняшний день является центром качественной православной журналистики. Многие материалы епархиальных и приходских газет — перепечатки с православных сайтов: чтобы быть прочитанным, православный журналист должен публиковаться в Сети. Это объясняется, прежде всего тем, что

интернет — находка для православного миссионерства, православного интеллектуального пространства, потому что интернет — это СМИ для бедных. Именно в силу этого удельный вес православной мысли, православной информации, православного общения в интернете гораздо выше, чем на телевидении и в газетах¹⁰.

Фактически православный сегмент рунета сегодня — главный источник серьезной религиозной аналитики, тогда как расцветом политической и экономической аналитики в рунете были 1999–2000 годы, когда интернет использовался как площадка для «выращивания» концепций и их вбрасывания в интеллектуальную среду.

Кроме того, говоря о миссии в интернете, необходимо учитывать специфику интернета как пространства, в котором сведены к общему знаменателю информация и коммуникация. Одна из основных характеристик интернета — интерактивность, возможность читателя влиять на содержание, взаимодействовать «здесь и сейчас» с авторами текстов и другими читателями, создающая максимальный эффект присутствия. Таким образом, формируется среда, точнее множество сред, включенных одна в другую как матрешки, в которых взаимодействуют группы людей, собранные на основании какой-либо «общности». К этому вплотную примыкают другие аспекты — ощущение приватности, даже «интимности», которую дает общение в интернете, и его демократичность, «неофициальность», переходящая для некоторых — в альтернативность, а для кого-то — во вседозволенность. Форумы, персональные «домашние» веб-страницы и «виртуальные дневники», позволяют в полной мере организовать свое частное интернет-пространство, связанное с тысячами других подобных пространств. Исходя из этого, для многих пользователей интернета на первом плане стоит общение, собственная социальная реализация в одном из многочисленных виртуальных сообществ — «коммьюнити», а не получение информации. Диакон Андрей Кураев, пять лет назад создавший в Сети миссионерский форум, считает интернет своего рода «тренировочной площадкой» для миссионеров:

Интернет — это замечательная форма аскетического взросления. Дело в том, что иногда нам бывает трудно защищать наши святыни именно потому, что мы любим нашу веру и нашу Церковь. Поэтому и отвечаем слишком эмоционально, взбалмошно. И это идет во вред той самой вере, которую мы пробуем защитить. Интернет же дает возможность взять паузу для того, чтобы погасить свои эмоции, найти нужную информацию, продумать форму своей реакции и содержание своего ответа. Я считаю, что открытые интернет-форумы — это социологическая модель нашего современного общества¹¹.

Более того, присутствие православных на интернет-форумах, конференциях, на сайтах виртуальных дневников (так называемые «блоги») — реальная возможность влиять на общественное мнение, механизм формирования которого существенно изменился с появлением интернета: миллионы людей получили возможность делиться друг с другом мнениями, наблюдениями, комментариями и фактами, многие из которых не попадают в сферу внимания СМИ, а также перепроверять информацию последних в электронных архивах или у непосредственных очевидцев событий. На сегодняшний день миссионерский ресурс Сети не используется Церковью в той форме и в том объеме, которые потенциально возможны.

Кроме того, характерные особенности интернета существенно осложняют миссионерскую деятельность. Его «неофициальность», во многом обусловленная сетевой структурой интернета, выступает в качестве питательной среды для соответствующих общественных организмов — от коммерческих предприятий, построенных на принципах сетевого маркетинга, до диссидентских политических организаций, анархистских молодежных движений и других социальных групп, позиционирующих себя как альтернативные всему иерархическому, чем бы они ни занимались — некоммерческим искусством, экологией или нетрадиционной медициной. Эти организации выживают и обретают сторонников во многом именно благодаря интернету, который с одной стороны, как было сказано выше, выступает как «СМИ для бедных», т.е. в том числе и дешевым средством пропаганды, а с другой — способом быстрой и безнадзорной коммуникации, с помощью которого осуществляется внутренняя связь со «своими». Очевидно напрашивается аналогия между интернетом и самиздатом, который также действовал по сетевой схеме¹². Таким образом, Сеть благоприятствует, в том числе, и развитию специфических форм религиозности. Размытость критериев отличия истины от лжи, эфемерность интернет-среды, осложняющая миссию Церкви, порой успешно используется различными сектантами и неканоническими группами.

Пожалуй, самым ярким примером создания виртуальной религиозной организации может служить так называ-

емая «Российская автономная православная церковь». Интеллектуальный и волевой центр этой группы — не «митрополит» Валентин Рusanцов и другие «иерархи», а группа московских и петербургских журналистов, которые поддерживали присутствие этой организации в СМИ, проводили скоординированную и четкую информационную политику. Таким образом, малочисленная раскольническая группа добилась известности и де-факто признания своего существования в религиозном пространстве России. Главная ставка была сделана именно на интернет, в котором функционирует портал «Кредо.ру», ставший в последнее время одним из главных источников оперативной информации и комментариев о религиозной жизни России и проводящий политику, выгодную РПАЦ. Колумнисты портала — «клирики» этой организации. Завоевав репутацию одного из основных сетевых изданий о религии, «Кредо.ру» формирует у читателей нужное «суздальцам» представление о религиозной ситуации в стране. Политика «Кредо.ру» направлена, в частности, на легитимацию термина «альтернативное православие» (термин, придуманный главным редактором сайта, одним из ближайших сподвижников Рusanцова, Александром Солдатовым). Авторы сайта формируют иллюзию существования единой сети «альтернативных» православных «церквей», представляющих собой «истинное православие». Поэтому информационную поддержку получают маргинальные раскольничьи группировки, действующие на территории России, Украины, Белоруссии, Грузии, Болгарии, Греции. Кроме того, участники этой пиар-кампании активно используют неофициальные интернет-площадки — форумы, сайты виртуальных дневников, формируя в интернете свою среду. Разыгрывается карта неофициальности интернета, его контркультурность: интернет-сообществу предлагается своя, противостоящая «официальной», «медиацерковь» в виде РПАЦ. О виртуальном состоянии РПАЦ свидетельствует один из ее идеологов — журналист Егор Холмогоров:

...сегодняшняя РПАЦ мне интересна одним (помимо слабой надежды на некое чудесное «исправление пути») — исключительно хорошо отработанной «медиатехнологией», к чему и я грешный приложил всерьез руку. Мы

действительно сумели из социологического нуля создать информационную и церковно-политическую если и не единицу, то хотя бы шестерку. Сегодня РПАЦ занимает в «медиапространстве» куда больше места, чем в реальности. [...] эта медиа-активность, направлена в сторону, далекую от церковных целей¹³.

О том, что интернет благоприятствует функционированию маргинальных религиозных организаций, говорят и исследователи, изучающие влияние глобализационных процессов на взаимодействие Церкви и общества эпохи информационного переворота:

...образовавшиеся исторически, в результате эмиграции, осколки национальных Церквей или же раскольнические группировки, возникшие из-за личных епископских амбиций, поддерживают связь между собой через интернет — он позволяет быстрее узнать друг друга¹⁴.

Вообще любое частное мнение может распространяться в интернете не менее быстро и успешно, чем официальная позиция. Интернет начал активно развиваться в эпоху, когда подавляющее большинство православных еще только переступали порог храма, и они сразу получили возможность провозглашать свои убеждения, не всегда богословски грамотные и соответствующие духу Предания. Эту проблему одним из серьезных вызовов интернета назвал епископ Сергиевский Василий:

Посмотрите, люди у церковной ограды, те, которые находятся в самом начале духовного пути, получают возможность высказывать свои мнения всему миру. Такие миряне считают, что точно знают, как нужно поступать в той или иной ситуации, и готовы громко говорить об этом. Как в интернете отделить их частные мнения от позиции Церкви?¹⁵

Расстановка акцентов очень сложна, критерии доверия, которыми руководствуются пользователи, чаще всего субъективны и интуитивны, на интерактивных сайтах наибольшую энергию, как правило, проявляют люди, увлеченные какой-то необычной идеей и обладающие риторическими способностями.

Значительную, если не первостепенную, роль в пропаганде среди церковного народа мифов о святости Григория Распутина, царя Ивана Грозного и других исторических личностей сыграли интернет-сайты, известные своим участием в кампаниях против переписи населения, введения паспортов нового образца и индивидуальных налоговых номеров. Группы, распространяющие эти сомнительные и не поддержанные Священноначалием идеи, организованы по сетевому принципу и активно действуют через интернет. Сеть используется ими не как площадка для диалога, а как средство агрессивной пропаганды своих взглядов и эффективной координации действий: о предстоящих пикетах и молитвенных стояниях их потенциальные участники узнают на соответствующих сайтах. Многие публикации в таких изданиях как «Русский вестник», «Сербский крест» и другие — перепечатки с сайтов «Благословение», «Стояние за истину». Кампания против ИНН стала рубежом, первой гражданской акцией религиозного характера, в которой использовался интернет как инструмент влияния. Впервые в православной среде интернет стал главным средством информационного обмена. Не имея никаких ресурсов выхода в публичную сферу, кроме сетевых, противники ИНН в разных странах добились того, что эта тема попала в повестку дня церковно-государственных отношений. Парадоксальным образом движения, направленные против электронного контроля и — шире — глобализационных процессов в целом, не смущаясь, умело и широко используют один из главных инструментов глобализации — интернет.

Что Русская Православная Церковь может противопоставить в интернете этим тенденциям? Как добиться, чтобы картина современной церковной жизни, предъявляемая пользователям Сети, отражала реальную ситуацию? Епископ Венский и Австрийский Иларион считает: «не хватает сайтов, которые давали бы возможность прямого диалога между мирянами и духовенством, включая епископат»¹⁶. По мнению протоиерея Всеволода Чаплина, «в рамках православной среды канонической Церкви нет единого места, куда стекались бы разные новости широкой религиозной и религиозно-общественной жизни Рос-

сии и мира»¹⁷. Кроме того, несмотря на то, что качество православной сетевой журналистики намного выше качества епархиальной прессы, «в интернете чувствуется острая нехватка позитивной церковной публицистики, которая не официально объясняла бы официальную позицию Церкви»¹⁸. Таким образом, становится ясно, что проблемы, связанные с освоением православными интернета — те же, которые возникают, когда речь идет об информационном поле СМИ в целом. Необходима скоординированная информационная политика Церкви, которая способствовала бы развитию качественной аналитики, формированию адекватного образа Церкви в медийном пространстве, позволяла бы церковным журналистам занимать активную позицию и соответствовать высоким профессиональным требованиям — миссионерским и журналистским, — которые сегодня предъявляет жизнь.

Примечания

¹ «Человеческое общество получило возможность прямого и осознанного использования качественно нового — информационного — измерения, потенциал которого не только далеко еще не реализован, но и даже частично не оценен». *Делягин М. Г.* Мировой кризис: Общая теория глобализации. М., 2003. С. 14.

² *Arthur C.* Religion and the media. Oxford, 1993. P. 9.

³ *Морозов А.* Вера в мире коммуникаций. В: «Религия и СМИ», 16.10.2002: <http://www.religare.ru/article309.htm>.

⁴ *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси.* Русская Церковь на рубеже веков. В: Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 28–29.

⁵ <http://www.sobor.ru>, ныне архив расположен на www.sobornost.ru

⁶ *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси.* Приветственное послание коллективу сотрудников официального сайта Русской Православной Церкви в интернете, всем создателям и пользователям православных ресурсов в глобальной компьютерной сети. М., 18 февраля 2002 г. <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr202191.htm>

⁷ *Чаплин Всеволод, прот.* Единственный способ обеспечить церковный авторитет в сети — качество работы тех, кто делает церковные интернет-ресурсы. В: Справочник-путеводитель «Православный Интернет». М., 2004. С. 24.

⁸ В последние годы она называется «Интернет и мультимедийные технологии».

⁹ «...работа в Интернете становится одним из эффективных средств катехизаторской, проповеднической, информационной, церковно-общественной активности Русского Православия в современном мире. [...] Истина Христова должна быть распространяема максимально широко, достигая максимального числа людей. Сегодня интернет предоставляет исключительные возможности в этом отношении, и Церковь не вправе пренебречь ими. Ибо, по слову Апостола, “Горе мне, если не благовествую” (1 Кор. 9:16). Современные коммуникационно-информационные технологии открывают перед нами небывалые доселе перспективы свидетельства о нашей вере воистину “даже до конец земли” (Деян.1:8)». Приветственное послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия коллективу сотрудников официального сайта Русской Православной Церкви в интернете, всем создателям и пользователям православных ресурсов в глобальной компьютерной сети. М., 18 февраля 2002 г. <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr202191.htm>.

¹⁰ Чаплин Всеволод, прот. Назв. раб. С. 24.

¹¹ Лученко К. Беседа с диаконом Андреем Кураевым. В: «Русский журнал», 22.02.2004. http://www.russ.ru/culture/network/20040222_luchenko.html.

¹² Глеб Павловский: «Интернет я мог понимать только по аналогии с самиздатом». «Агитпроп или самиздат» — круглый стол в редакции «Отечественных записок». В: Отечественные записки, №4 (13), М., 2003.

¹³ <http://www.livejournal.com/users/holmogor/735764.html?cutid1>.

¹⁴ Морозов Александр. Вера в мире коммуникаций. Портал «Религия и СМИ» 16.10.2002 г. <http://www.religare.ru/article309.htm>.

¹⁵ Василий, епископ Сергиевский. Интернетом заражены многие, но лишь некоторые не смогли устоять. В: «Церковный вестник», № 1–2, 2004.

¹⁶ Иларион, епископ Венский и Австрийский. Я придаю большое значение интернету в церковной жизни. В: Справочник-путеводитель «Православный Интернет». М., 2004. С. 22.

¹⁷ Чаплин Всеволод, прот. Назв. раб. С. 24.

¹⁸ Лученко К. Назв. раб.

МИССИЯ ЦЕРКВИ

Протоиерей Дмитрий ГРИГОРЬЕВ

О РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИИ В США

Русская Церковь основала христианскую миссию среди местных жителей Алеутских островов и Аляски еще в конце XVIII века, когда эти территории были во владении России. В ней потрудились ревностные пастыри, не щадя своих сил, преодолевая огромные тяготы холодного сурового края, неся свет Христов его тогда еще примитивным жителям — алеутам, эскимосам, индейцам, обучая их основам веры на их языках.

После продажи русским правительством Аляски США в 1867 году, архиерейская кафедра миссионерской епархии была перенесена из Ситки на Аляске в Сан Франциско. Из Сан Франциско было легче защищать православных жителей на Аляске, к которым не всегда были доброжелательно расположены новые местные власти. Там, как и в Нью-Йорке, уже был небольшой православный приход под опекой русского консульства. В нем были русские, сербы, греки, в основном случайно попавшие в Америку. Домовая церковь этого прихода, а впоследствии благоустроенный храм, стал кафедральным собором. Так миссионерская епархия сделала первые шаги своего распространения и в самих Штатах.

С 80-х годов стала расти иммиграция в Америку из православных стран и областей, но еще не из России. Организовывались новые приходы разных национальностей. Но был один правящий (возглавляющий кафедру) епископ, русский. Практически, а скорее символически, он

объединял всех православных в Америке. Греческие приходы, хотя иногда по надобности и обращались к русскому епископу, но считали себя независимыми и управляемыми своими Советами попечителей. Тем не менее, канонический порядок — один правящий епископ в одном городе (области) — соблюдался.

После октябрьской революции установления богоборческой власти и прекращения финансовой поддержки из России, а также роста национализма среди балканских народов, православное единство в Америке распалось.

Появились епархии разных национальностей со своими епископами, входившими в юрисдикции своих Поместных Церквей — Албанской, Болгарской, Румынской, Сербской, Сирийско-Антиохийской. Греки после некоторых расхождений, связанных с политическими событиями в Греции, вошли в новосозданную архиепископию Северной и Южной Америки в юрисдикции Константинопольского Патриарха. Впоследствии, в результате внутренних несогласий в национальных епархиях, возникли новые юрисдикции.

От русской миссионерской епархии, реорганизованной в 1924 году как временно автономный митрополичий округ — Митрополия, выделились епархия Московской Патриархии (1934) и Русской Зарубежной Церкви (1927). Эти разделения произошли по чисто политическим причинам. Возникли разногласия по поводу требования Патриархии лояльности к советской власти (по понятным причинам) и требования Зарубежной Церкви осуждения и непризнания Московской Патриархии (в зарубежье нетрудно было быть непримиримым к советской власти). До Второй мировой войны в этих отделившихся епархиях было мало приходов (20–30), а в Митрополии — 250.

Развитие русской Алеутско-Североамериканской епархии в самих Соединенных Штатах непосредственно связано с многочисленной иммиграцией в Америку карпатороссов и галичан из Австро-Венгерской империи. Их предки жили в древнерусском Галицком княжестве, в XIV веке отшедшем к Литве и Польше, а в XVIII веке — к Австро-Венгрии. Их иммиграция, начавшаяся в 80-х годах XIX

века, активно продолжалась около тридцати лет. В основном это были бедные крестьяне, уже ряд столетий назад обращенные в униатство (православный обряд, католическое богословие и подчинение Папе Римскому), и притесняемые их властями. Здесь, в Америке, их обряда не признавали католические епископы, заставляя их уходить в латинские приходы. По инициативе одного из образованных и энергичных униатских священников, престопамятного отца Алексия Товта, обратившегося к русскому епископу в Сан-Франциско, униаты стали возвращаться в Русскую Православную Церковь, в ее Алеуто-Североамериканскую епархию и составили ее абсолютное большинство в Соединенных Штатах. Центром их расселения стал штат Пенсильвания. К началу двадцатых годов XX века их было уже свыше 200 тысяч в русской миссионерской епархии. Но, к этому времени приток карпаторосских и галицких переселенцев прекратился, благодаря активной и успешной католическо-украинской индоктринации, что они никакие не русские, а украинцы, и что католическая церковь их подлинная заступница и благодетельница. Воссоединившиеся же с Русской Православной Церковью карпатороссы и галичане весьма активно вошли в церковную жизнь, создавались новые приходы, братства и общества взаимопомощи, развивались молодежные организации, открывались воскресные школы.

Ко времени Второй мировой войны потомки первых иммигрантов, получившие образование в американских школах и университетах, совершенно вошли в американскую жизнь и их родным языком уже стал английский. Многие из них стали адвокатами, врачами, государственными чиновниками, военными, а также священниками. В 1905 году была открыта православная семинария в городе Миннеаполисе. В условиях жизни в Америке у них сохранилась внутренняя связь, как бы особое этническое подразделение, некое «Пенсильванское землячество». А главное, они сохранили православную веру и стали играть ведущую роль в Митрополии, в то время как один за другим из земной жизни уходили русские архиереи и выдающиеся русские священнослужители.

На благо Митрополии в течение тридцати лет после Второй мировой войны в ее Духовной академии трудилась группа выдающихся богословов и церковных историков, сохранивших лучшие академические традиции предреволюционной Русской Церкви и ее поместного собора 1917–1918 годов. Милостью Божьей они оказались за границей и продолжили там богословское и религиозно-философское творчество, чего не могли бы делать в советской России. Это были: отец Георгий Флоровский, Г. П. Федотов, Н. А. Арсеньев, А. А. Боголепов, отец Александр Шмеман, отец Иоанн Мейендорф, С. С. Верховской. Их влияние на развитие церковной жизни, не только в Митрополии, но во всем православном мире, было и есть весьма значительное.

И вот в академической среде Митрополии появилась инициатива канонически узаконить ее существование, прекратить юрисдикционный хаос в Америке и восстановить каноническое правило об одном правящем епископе в одном городе.

Идя навстречу этой инициативе, в 1970 году Московская Патриархия даровала Митрополии автокефалию, и она стала именоваться Православной Церковью в Америке (ПЦА). По замыслу инициаторов, своим примером она должна показать путь к объединению всех православных в Америке и созданию в будущем единой Поместной Церкви.

Но была и еще одна причина в учреждении автокефалии — восстановить молитвенное и евхаристическое общение Митрополии со своей Матерью Церковью, нарушенное в 1934 году из-за требования лояльности советской власти. В силу политической обстановки того времени (60–70-е годы) это можно было сделать только в форме автокефалии, т.е. признания независимости Церкви. Священноначалие и народ Митрополии никогда не обвиняли священноначалие страждущей Матери-Церкви, находившейся в жестоком плену у воинствующих безбожников; наоборот, молились за ее в узах сущих чад и за тех иерархов и священнослужителей, которые, несмотря на величайшие трудности, продолжали служить оставшимся верующим людям и, взяв на себя моральную ответственность, старались спасти Церковь (земную) от окончательного (как обещал Хрущев) разгрома.

Понятие «сергианство» представляется не совсем точным. Ведь поиски аккомодации с советской властью за религиозные права верующих начал Святейший Патриарх Тихон, а митрополит Сергей продолжил. Что касается «экуменизма», Православная Церковь в Америке, как и многие другие Православные Церкви, участвует в Мировом Совете Церквей не для того, чтобы на основе каких-то компромиссов в своем вероучении создавать новую общую Церковь, а для того, чтобы знакомить Запад с православием и стараться иметь свое влияние по вопросам общего интереса — теологическим, культурным, социальным. Ведь мы все живем на одной планете. В совместных богослужениях православные не участвовали. А в чтении своей молитвы в начале или в конце собрания его участниками, казалось бы, нет ничего предвзятого. Если бы Господь и его ученики не входили в контакт с мытарями и фарисеями, с самарянами и римлянами Церкви, наверно, не было бы. Никаких компромиссов православные участники экуменического движения не сделали.

Восстановление же молитвенного и евхаристического общения с Матерью Церковью было великой радостью и непонятно, что есть верующие русские люди, для которых и теперь это так сложно и трудно.

Во время Второй мировой войны в результате передвижений фронта в Германии оказалось огромное количество перемещенных русских людей из России и зарубежья, а также и Зарубежный Синод. Германское правительство позволяло для религиозных нужд русских только Зарубежную Церковь. На Дальнем Востоке, в Манчжурии и Китае тоже была только РПЦЗ. После войны началось расселение русских во все концы мира. В Советский Союз, по понятным причинам, не возвращались. Большинство иммигрировало в Америку. Зарубежный Синод тоже. По всем местам русского расселения стали возникать приходы РПЦЗ. В них русские беженцы были окружены привычным бытом, звуками родного языка и отдыхали от чужой им жизни, чужих нравов. А ведь вообще православные слабо различают церковное от национального. Так складывалась история — было мало общения не только с инославными, но и православных разных национальностей между собой.

В Митрополии поколение белой эмиграции уходило в иной мир. В приходах стал преобладать английский язык, и введен был новый (григорианский) календарь. Большинству послевоенных эмигрантов это не подходило. А тот факт, что Митрополия не брала на себя осуждение Московской Патриархии в ее вынужденной подчиненности советской власти, и, наконец, принятие Митрополией автокефалии от Патриарха Московского, неправильно понятое эмигрантами как подчинение Патриархии, отталкивало их от Митрополии.

В Америке после падения советской власти опять стало возрастать число русских людей, приезжающих из России на постоянное или временное пребывание. Многие из них находят путь в Церковь. Опять выросла потребность в русской церковной традиции, в церковно-славянском богослужении. Священноначалие Православной Церкви в Америке это понимает.

Православная Церковь в Америке будет продолжать и развивать без прозелитизма свою миссионерскую работу среди англоязычного населения Америки, привлекая ищущих смысла жизни людей своим богослужением и проповедью на понятном им языке, а также изданием оригинальной и переводной вероучительной литературы и широкомасштабной работой с детьми и молодежью.

Осуществлением же у себя православного соборного принципа, восстановленного в Русской Церкви Великим Собором 1917–1918 годов, но не практиковавшегося из-за исторических обстоятельств, а также налаженной организацией приходской жизни Православная Церковь в Америке может быть полезной возрождающейся от тяжких ранений своей Матери — Русской Церкви. А кооперируясь с ней, поможет и многочисленным русским людям, духовно ущемленными от насильственного внедрения атеистического мировоззрения, вернуться в Церковь не ради каких-то суеверных или национально-патриотических побуждений, а с чистой верой и любовью ко Христу Спасителю. Только в подлинной любви к Нему — Источнику высших ценностей, для Которого нет «ни эллина, ни иудея», объединяющего Своей любовью в Своей Церкви всех нас — наша жизнь и наше спасение.

Диакон Андрей КУРАЕВ

О ПУТИ НЕ-МОНАШЕСКОМ

Главный итог размышлений русских философов на тему «Церковь и государство» состоит в том, что этот разговор надо вообще перевести в другую плоскость — не Церковь и государство, а Церковь и общество, Церковь и люди.

Во многих традиционных обществах власть жестко иерархична и персонализирована. С одной стороны — царь, с другой — патриарх или римский папа. Между ними идет диалог, при этом патриарх выступает в роли духовного наставника царя. Такова традиционная византийская модель. Не будем забывать, что, вопреки современным евразийским толкованиям, двуглавый орел — это герб Византии. Это сегодня нам говорят, что двуглавый орел это символ евразийства. Мол, две головы орла смотрят на Запад и на Восток (очевидно, там и там выпрашивая гуманитарную помощь). Исторически же они означают двойное возглавление единого имперского народа — светской властью и церковной.

О сродненности христианства с монархической идеей хорошо говорит Мерлин в «Мерзейшей мощи» Клайва Льюиса: когда Мерлин пробуждается и видит, сколь тяжела ситуация, он говорит: «Воззовем к христианским королям!» Ему отвечают: «Их нет или они бессильны». — «Ну, тогда воззовем к византийскому императору!» — «Императора тоже нет». И Мерлин говорит: «В страшные времена я проснулся»...¹

Но в XX веке Промысл Божий устранил с мировой арены все православные монархии. Россия, Греция, Сер-

бия, Болгария, Румыния стали «республиками» со светским строем. Объяснять исчезновение православных монархий только происками врагов религиозно неинтересно. Лучше вдуматься в то, что Господь хочет сказать нам на языке истории.

Может быть, потому и не стало православных монархий, что слишком много надежд с ними связывалось. Да, империя — это ограда для православия. Но если слишком много вкладывать сил в поддержание ограды, в ее украшение и укрепление, то можно не заметить, что в пределах самой ограды земля перестала плодоносить. Она вытоптана, превратилась в армейский плац, а потому стала малопродуктивной. И сегодня меня, скорее, пугают призывы восстановить православную монархию. Слишком часто интонация и мотивация этих призывов такова, что приходится вспоминать слова Ницше: «Эти люди делают вид, что они верят в Бога, а на самом деле они верят только в полицию».

Мне кажется, что нам объявили о нашем совершенноте. Пока ребенок маленький, ему нужен манежик. Нужно внешнее ограждение, которое защищало бы его от еще бесполезных для малыша приключений. «Итак, самодержавие совершенно необходимо именно для того, чтобы дать Церкви нормальные условия существования, оградить ее от множества врагов», — говорит азбука православного монархизма². При этом, правда, остается безответным вопрос: как же это апостолы шли по римской империи без сопровождения жандармов? Там-то врагов у них было побольше, чем у православных монахов времен православных империй...

И сейчас можно увлечься подсчетом числа наших врагов. Но лучше сказать себе: какая разница, сколько их! Мой христианский долг от этих цифр не меняется. В том числе и мой христианский долг расширения пределов евангельского влияния.

Вместо мечты о внешнепонуждающей к благочестию силе лучше прямо обращаться к людям: у вашей веры нет социального защитника, а потому дайте себе отчет в том, что вы сами ответственны за веру свою и своих детей. Неужели и сегодня для того, чтобы свой ум дер-

жать в рамках православия, вам нужен православный городничий?

Что может дать монархия православному проповеднику? Принудительно собранную аудиторию, которая не будет иметь права вступить с проповедником государственной Церкви в дискуссию. Ну и на всякий случай (вдруг раздражение против навязываемой веры будет слишком горячим) — тело-хранителей, которые будут защищать физическую жизнь православного проповедника. Но не странно ли рисковать жизнью других людей для спасения своей? Впрочем, слово «спасение» здесь двусмысленно: именно в том случае, если враги православия убьют тело православного проповедника, его душа будет спасена. Так от чего же защищают телохранители? От пути в Царство Божие? Не лучше ли положиться на Промысл Божий? Тем более что священник или миссионер, ходящий с вооруженной охраной, вряд ли будет вызывать симпатии к той вере, которую он проповедует³.

Христос сказал Своим ученикам — «Я посылаю вас, как овец среди волков» (Мф. 10:16). Не слишком ли много потом «овцы» взяли у «волков»? Стоит ли овцам мечтать о вставной волчьей челюсти? При чтении Евангелия нельзя не заметить: Христос неоднократно предостерегает Своих учеников, что они будут гонимы во Имя Его. Но Он нигде не говорит, что они станут гонителями во Имя Его. Как сказал один философ: «Церковь сама спровоцировала свое сокрушительное поражение в битве за культуру. Слишком часто вместо того, чтобы исполнить заповедь любви, она настаивала на ужесточении закона; вместо того, чтобы тихонько стучаться в двери, взламывала их; вместо того, чтобы просто быть здесь — открытой для нуждающихся и готовой служить им, она громко требовала, чтобы служили ей; вместо того, чтобы униженно принимать оскорбления, гордо давала отпор»⁴.

Говорят, что православная монархия нужна для того, чтобы привлекать людей в церковь. Однако на те лекции, которые действительно интересны, люди приходят без всякого понукания со стороны государства. И напротив, нередко я вижу, что у бесталанного проповедника храм пуст. Но, будучи не в силах честно признаться себе в

своей собственной бесталанности, этот горе-проповедник начинает искать причины где-то вовне, и, соответственно, меры для улучшения ситуации он видит также чисто внешние. Он приходит в школу, а дети его не слушают. И вместо того, чтобы подумать: «Может, я слишком скуден и скучен, моя вина, что дети меня не слушают», он начинает мечтать: «Вот был бы православный царь, он устроил бы такую школу, в которой дети были бы обязаны меня слушать».

А может, в другую сторону надо посмотреть с надеждой? Планы восстановления православной монархии лучше оставить Богу (ибо иначе как чудом оно не может быть), и не действовать вместо Него, и не вычислять сроков вместо Него. А самим начать делать то, что и в самом деле зависит от нас, — например, понудить себя к получению серьезного богословского образования. Сегодня ведь даже среди священников не более чем один из десяти имеет хотя бы семинарское образование. А вспомним слова святителя Филарета Московского: «Никому не позволено в христианстве быть вовсе неученым и оставаться невеждой. Сам Господь не нарек ли Себя Учителем и Своих последователей — учениками. Неужели это праздные имена, ничего не значащие? И зачем послал Господь в мир апостолов? Прежде всего учить все народы: “Шедше, научите вся языки...” (см.: Мф. 28:19). Если ты не хочешь учить и вразумлять себя в христианстве, то ты не ученик и не последователь Христа, — не для тебя посланы апостолы, — ты не то, чем были все христиане с самого начала христианства; я не знаю, что ты такое и что с тобой будет»⁵.

Так сможем ли мы сами, без понуканий сверху, явить людям тот образ нашей веры, чтобы православие вновь стало народной религией? Не государственной, а именно народной. Может, мы уже достаточно большие, достаточно пуганые сами и достаточно сами же пугавшие других в своей истории, чтобы научиться ценить свободу совестного выбора? Не пора ли задачу христианской миссии вернуть Церкви, раз уж Промысл отобрал ее у государства?

И все же Церковь не может отказаться от своей мечты о симфонии, ибо это вопрос о том, может ли остать-

ся внехрамовая жизнь людей вне соотнесения с Евангелием. Идеал симфонии неустраним из православия. Но вопрос — симфонии с кем и с чем.

Сегодня очевидно: вопрос не в том, чтобы договориться с Кремлем. Достигать понимания надо с людьми, с многообразными человеческими объединениями и организациями. Может ли наша вера влиять на нашу жизнь в обществе, минуя государственные приказы о принудительности такового влияния?

Евангелие Христово родом не из человеческого общества. Но христианин должен быть христианином везде — «и дома, и в школе»⁶. И в семейной жизни, и в экономике, и в политике. Не надо забывать греческие корни: политика — от слова «полис», это публичная составляющая моей жизни, а экономика — от слова «икос», это моя домашняя, частная жизнь. Так как же в своем профессиональном служении оставаться христианином? Как оставаться христианином, исполняя обязанности судьи, адвоката, журналиста?..

Неочевиден, например, ответ на вопрос: во всякой ли школе может учительствовать христианин? Вопрос о допустимости работы христианина в языческой школе и о службе в языческой армии очень резко был поставлен в III–IV веках. Мнения Отцов разошлись. Так что далеко не всегда очевиден ответ на вопрос, что можно и чего нельзя делать христианину. В любом случае стоит помнить, что Церковь — это не только священники, но и миряне. И вот они-то могут работать в области массовых межчеловеческих отношений, то есть в политике.

Не с одним императором надо теперь договариваться, а со множеством человеческих собраний, независимых друг от друга. И таких «преговорщиков» от имени Церкви также должно быть уже много больше, чем во времена персональной симфонии царя и патриарха. А между этими сообществами все же есть своя иерархия: одни человеческие собрания «влиятельнее» других. Общественный вес парламента и филателистического кружка не одинаков.

Но чтобы быть в постоянном диалоге, сотрудничестве с высоким, а значит, и закрытым собранием, надо

иметь право входа в него. А для этого и христианин должен обладать высоким социальным статусом (социальным, а не иерархическим в самой Церкви). Времена, когда имперские византийские патриции ездили к столпникам за советами, уже позади. Люди из этих собраний не станут прислушиваться к голосу человека, который будет проявлять некомпетентность в той тематике, которая и придает смысл деятельности этого кружка. Значит, христианину, чтобы быть услышанным в этих кругах, придется озаботиться и правом входа в них и обретением надлежащего профессионального опыта.

Таково необходимое требование к любому патриоту России, к любому православному человеку: хочешь помочь России и Церкви — стань профессионалом. Не в смысле «профессиональным патриотом», а в смысле профессионалом в своей светской работе⁷.

Если православный ребенок учится на тройки, он дает повод хулить свою веру — мол, он потому и верит, что ничего не знает! Православный учитель должен быть лучшим в школе (ну хотя бы — самым улыбочивым!), а православное перо — лучшим в газете.

В политике тем более надо уметь быть предельно аргументированным, корректным, трезвым. Демонстрация богословской эрудиции не должна подменять собою серьезных знаний по экономике, праву и социологии⁸.

Когда-то Макс Вебер показал наличие психологической связи между определенными богословскими теориями в протестантизме и рождением духа мирского активизма, который и привел к становлению раннекапиталистического общества. Протестантское богословие в XVIII–XIX веках смогло в своих прихожанах пробудить религиозно-аскетически мотивированное стремление к мирскому успеху⁹.

А может ли у православного человека быть мотивация к тому, чтобы добиваться мирского успеха?

Как национальную беду я расцениваю то, что в самой нашей массовой церковной проповеди, психологии нет вкуса к жизни. Постоянно слышна проповедь конца, ужаса, поражения, бегства. Нет призыва активного вхождения в современную жизнь и преобразования ее.

В общем, пора сказать страшное слово: в молодых православных людях надо воспитывать вкус к карьере, к жизненному успеху. «Да, это беда наша русская, что одни создают свои общественные христианские идеалы не на аскетической сущности, а другие, служа лично по совести аскетическому идеалу, знать не хотят общественной жизни. Знаете что? Я знал одну великую игуменью. Она говорила: “нам нужны новые монашеские ордена, которые могли бы больше влиять в мире”»¹⁰.

О том же могу сказать словами святителя Феофана Затворника: «Есть у нас поверье, и чуть ли не всеобщее, что коль скоро займешься чем-либо по дому или вне него, то уже выступаешь из области дел Божеских и Богу угодных. Оттого, когда породится желание — жить Богоугодно, то обыкновенно с этим сопрягают мысль, что уж коли так, то беги из общества, беги из дома — в пустыню, в лес. Между тем и то и другое не так. Дела житейские и общественные, от которых зависит стояние домов и обществ, и исполнение их не есть отбегание в область небогоугодную, а есть хождение в делах Божеских... Своим поверьем точно делаете их неугодными Богу, потому что исполняете их не с тем расположением, с каким хочет Бог, чтобы они были исполняемы. Божьи дела не по Божьему у вас творятся... Дайте обязанности — но без человекоугодия... Всякое дело, созннное достождным, надо делать со всем усердием, это есть долг, огражденный страшным прещением: “проклят всяк, творяй дело Божие с небрежением”»¹¹.

Многие люди, когда приходят в Церковь, за годы своего неопитства теряют вкус к своей мирской профессии, порываются ее бросить. Человек, если он искренне переживает свою веру, должен пережить обретение веры как кризис. Это признак здорового, нормального развития, если прежняя работа кажется ему безвкусной. Живописцы начинают сушить свои кисти, поэты забрасывают поэзию, музыканты — музыку. Все становится пресно, безвкусно по сравнению со вновь обретенным смыслом.

А вот дальше очень многое зависит от того, на какого духовника напорется этот неопит. Если все идет нормально, то через два-три года человек возвращается к своему

светскому ремеслу. Разве что мотивация его служения и творчества может измениться.

Вообще, если православный юноша не мечтал об уходе в монастырь, — значит, с его церковной жизнью что-то не так. Мечта о монастыре — признак нормального духовного развития молодого человека. Хотя бы полгода церковный человек должен походить с этой мечтой в сердце (иначе он никогда не будет понимать монашество; а без понимания монашества невозможно понимание православия¹²). Но не всегда мечта должна переходить в реальность. Господь и намерения лобзает. Но кто-то должен остаться с людьми. Поэтому свои радикальные стремления надо уравнивать словом апостола Павла: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7:20) к вере.

Монахов у нас хватает (в России их около 8 000). Церкви, может быть, более всего не хватает сегодня людей, способных профессионально работать в светских структурах, но с православной мотивацией.

Будущее православной России зависит от того, сможем ли мы обосновать и воспитать в наших молодых прихожанах «вкус к карьере», к такой карьере, которая совершалась бы не за счет воцерковленности человека, а «за послушание»¹³.

В Книге Судей есть притча об участии в выборах и карьере: «...Иофам пошел и стал на вершине горы Гаризима, и, возвысив голос свой, кричал и говорил им: послушайте меня, жители Сихема, и послушает вас Бог! Пошли некогда дерева помазать над собою царя, и сказали маслине: царствуй над нами. Маслина сказала им: оставляю ли я тук мой, которым чествуют богов и людей, и пойду ли скитаться по деревьям? И сказали деревья смоковнице: иди ты, царствуй над нами. Смоковница сказала им: оставляю ли я сладость мою и хороший плод мой, и пойду ли скитаться по деревьям? И сказали деревья виноградной лозе: иди ты, царствуй над нами. Виноградная лоза сказала им: оставляю ли я сок мой, который веселит богов и человеков, и пойду ли скитаться по деревьям? Наконец сказали все деревья терновнику: иди ты, царствуй над нами. Терновник сказал деревьям: если вы по истине поставляете меня

царем над собою, то идите, покойтесь под тенью моею; если же нет, то выйдет огонь из терновника и пожжет кедры Ливанские. Итак смотрите, по истине ли и по правде ли вы поступили, поставив Авимелеха царем?» (Суд. 9:7–16).

Огорчает же то, что в нашей церковной атмосфере не чувствуется желания воспитать таких людей. Всем заметно, что приходская атмосфера в наших храмах «старушечья». Само по себе это не ново и не плохо. Всегда в храмах было больше стариков, чем молодых. И всегда Церковь этому скорее радовалась, нежели скорбела. В отличие от светских организаций, Церковь больше дорожит стариками, а не молодежью. Ведь задача Церкви — готовить людей к последнему переходу. Финиш важнее старта. «В чем застану — в том и сужу». И если бы в наших храмах было много молодежи и не было бы бабуль — вот это было бы для религиозного сознания катастрофой (кстати, половина этой катастрофы уже налицо: у нас много бабушек и почти нет дедушек, т.е. половина русских людей «финиширует» вне Церкви).

Малое присутствие молодежи в православных храмах не было бедой для Церкви в прошлые века. Наш «дом престарелых» охраняло сильное православное государство.

Сегодня у нас нет такой защиты. И с устрашающей правдивостью звучат слова одного русского мужика. Он живет в Саратове, прошел Афганистан, а в Церковь так и не пришел, но как-то точно подметил: «У меня есть друзья татары, есть русские друзья. Я бываю в их мечетях, захожу и в наши храмы. Но смотрите: у них в мечетях стоят молодые, вдобавок мужики, а у нас — женщины, вдобавок — старушки. Мы проиграем». Надо еще помнить, что ислам не признает отделения религии от политики. У мусульман есть тяга к политической активности. Коран их ориентирует на обретение политической власти. Мы же с нашим рефреном о том, что «мы вне политики» рискуем однажды опять стать жертвами политики — на этот раз уже российско-мусульманской. Боюсь, что скоро для защиты наших детей от очередных

школьных экспериментов мы должны будем идти на прием к мусульманским депутатам Госдумы.

Да, православие доживет до конца мировой истории. Но в каком качестве? В самый последний период мы неизбежно окажемся в капсулированном состоянии (оттого этот период и станет последним). В конце времен мы будем изгнаны из «приличного общества», станем маргиналами (как это было и в апостольский век). Но сами мы к такому состоянию стремиться не должны. Пока есть время — лучше действовать по французской поговорке: «Делай что должно, и будь что будет».

У нас же жизнь чаще планируется по принципу: «Мечтай о чем хочешь, и будь что будет». Имперская мечта у нас еще есть. Но как можно совместить мечты о возрождении православной России с отсутствием молодежной церковной политики?

Не может быть православной России без православной элиты. Делегировать в государственные и общественные элиты наших бабушек уже несколько поздно. Туда могут стартовать только молодые. А чтобы они согласились идти этим путем карьерного роста (а как еще попасть в элиту?), их духовники должны привить им соответствующую мотивацию. Значит, в молодого прихожанина надо уметь заронять не только мечту о монашестве, но и нечто другое. Хотя бы часть из наших молодых прихожан и неопитов надо уговаривать оставаться в том звании, в котором они призваны. Ты хочешь служить Христу? Но это можно делать не только в рясе. Стань настоящим профессионалом, добейся успеха ради Христа, а не ради номенклатурных благ. И то влияние, которое ты со временем сможешь приобрести, обрати на пользу своего народа и Церкви. Таким мне видится православный вариант «веберовской» модели.

Но чтобы были в Церкви такие молодые прихожане, умеющие ориентироваться в современной мирской жизни (семинаристы из наших полумонастырских инкубаторов явно не входят в их число), в Церкви должна быть терпимость к таким прихожанам, к кругу их интересов и стилю жизни.

От того, сможем ли мы в наших храмах создать атмосферу дружелюбия по отношению к молодым, зависит

будущее и Церкви, и России. Нужна церковная молодежная политика. А для этого нужно понимание, что политика и навязывание — отнюдь не одно и то же. Политика включает в себя и умение слушать, слышать, уступать... Сможем ли хоть на десятую долю стать столь же терпимыми к увлечениям и глупостям наших детей, сколь мы терпимы по отношению к суеверным глупостям наших бабушек?

Не будет православной России, если из наших детей мы не сможем воспитать православных людей, которые могли бы, владея всей сложностью современной культуры и техники, сделать ради веры своей, ради народа своего успешную социальную карьеру. Если мы хотим видеть Россию православной, ей нужны православные элиты. Православные депутаты, экономисты, министры, бизнесмены, учителя, журналисты и так далее. Значит, православным людям надо прививать вкус к успеху, к жизни, к творчеству, к карьере.

В старых книгах легко читать советы о том, что с эллинами надлежит быть похожим на эллинов, а с иудеями надо говорить на языке иудеев. Легко восхищаться мудростью древних миссионеров и благоговеть перед иконописными ликами древних юродивых. Ну а с сегодняшними людьми можно ли быть сегодняшним, с русскими можно ли быть русским, а с молодыми — молодым?

Почему подстраиваться под вкусы и мнения стариков — не зазорно, а вот говорить на языке, интересном молодежи, предосудительно? Я еще застал времена, когда церковные иерархи посещали заведомо нецерковные и даже антицерковные собрания и при этом свои речи там корректировали так, чтобы услаждать собравшихся язычников-геронтократов. Я имею в виду кремлевские банкеты и приемы по поводу 7 ноября — дня антинародной и антицерковной революции... Я помню, как архиереи и священники кланялись «вечному огню» (более антихристианский символ трудно себе представить).

Еще в 809 году Константинопольский собор пояснил, что церковные правила могут не соблюдаться в отношении к императору (по толкованию современного историка это означает, что «непреклонная императорская воля пред-

ставляет собой форс-мажорное обстоятельство, которое дает право архиерею применить икономию, если речь не идет о покушении на устои веры»¹⁴).

А вот миссионерское наставление константинопольского патриарха Николая Мистика, датируемое 914–916 годами: «Если ты видишь, что они (варвары-язычники. — *А. К.*) на что-то негодуют, выноси это терпеливо, особенно если ослушники принадлежат к высшему слою народа — не к управляемым, а к тем, кому выпало управлять. В отношении же подвластных можно тебе, если придется, прибегать и к более суровым и насильственным мерам, несообразностей же не следует допускать никоим образом. Когда речь идет о тех, кто обладает большими возможностями чинить помехи в деле спасения всего народа, необходимо рассчитать, как бы мы, сурово обойдясь с ними, не утратили их, вконец разъярив и полностью восстановив [против себя] и верхи, и низы. У тебя перед глазами множество примеров человеческого поведения: ведь и врач частенько отступает перед тяжестью заболевания, и кормщик не пытается сверх возможного вести свой корабль против течения, и тот, кому вверено командование, зачастую даже против желания подчиняется напору войска. Знаешь ты и то, как обстоят дела у нас: как учитель, вынужденный снести непослушание учеников, чтобы не подвергаться их глупым и нелепым выходкам, пощадит бесстыдство непослушных учеников и поддастся им на время, только бы они все-таки слушали урок»¹⁵.

Как видим, у нас готовы на весьма растяжимую «экономию», на многие и многие уступки и компромиссы, только когда речь идет о светской власти. А сколько уступок делалось и делается нашей Церковью бабкам и их суевериям! Но сделать шаг навстречу нашим же детям отчего-то считается недопустимым!

А еще и со стороны нам подсказывают: «Ваше дело — работать среди инвалидов. Вот берите детей с болезнью Дауна — это идеальное место для христианской педагогики. Ну, еще тюрьмы. А в университеты мы вас не пустим. В дома престарелых — пожалуйста, а школы и дети отделены от вас».

К сожалению, и недостаточный образовательный уровень нестоличного духовенства искривляет направление церковной миссии в ту же сторону. Порой кажется, что на сегодняшний день наиболее успешным направлением церковной миссии стало тюремное служение. В какую епархию ни приедешь, всюду узнаешь, что два-три священника работают с зоной (и низкий поклон им за это). Но на вопрос: «А есть ли у вас священники, работающие с университетами?» — положительный ответ слышишь гораздо реже...

Ну представьте себе, что было бы с ростом Церкви, если бы апостолы разошлись по домам престарелых! Апостолы, то есть заведомое меньшинство в языческом море — не шли к бомжам. Апостолы не работали с пьяницами.

Когда сил мало, надо делать то, что можно. Есть три поля. Одно все забито асфальтом, другое черноземное, а третье непредсказуемо — то даст урожай, а то возьмет отпуск.... Да, согласно Евангелию, сеять надо везде. Пройти с сеющей рукой можно и нужно вдоль любого поля. Но согласно тем же притчам Христа, задержаться для более постоянной и настойчивой работы надо сначала у самого плодоносящего поля¹⁶.

Если Церковь действительно многочисленна, здрава, многоталантлива, то она должна быть со всеми и, конечно же, и с социальными «неудачниками». Но наша Церковь еще инвалид. Русская Церковь сегодня в таком состоянии, что сама маргинализирована.

Если бы мы были в таком состоянии, как, например, Католическая церковь, у которой всего достаточно, начиная с земель, банков и кончая университетами, семинариями, тогда, конечно, можно было бы заняться маргиналами. Но если деятельных священников у нас мало, а мирян подвигнуть к социальной диаконии мы еще не умеем, то свои немногие миссионерские ресурсы надо все же прежде всего направлять в точки возможного роста будущего церковного влияния. Надо идти в лучшие школы и лучшие университеты.

Есть священники, у которых талант — общаться именно с заключенными и обездоленными. Но повернуть всю

Церковь к работе с маргинальными слоями — это самое страшное, что может сейчас произойти с Церковью. А именно в эту сторону нас тщательно подталкивают: идите к маргиналам и маргинализируйтесь вместе с ними.

Не надо топить православие в социальном болоте.

Не надо замуровывать Церковь в прошлом.

Недруги Церкви хотели бы видеть нас зацементированными нашим прошлым. И многие собственно церковные люди чувствуют себя уютнее вдали от современной культуры и жизни. Но неужели не понятно, что со своими нынешними гипертрофированными страхами, с мечтой о православном гетто, с чаянием ухода «в келью под елью» мы гробим будущее православной России? Об этих двух разрывающих Россию тягах хорошо сказал Валентин Распутин: «И эти гонки на чужом были теперь во всем — на тряпках и коже, на чайниках и сковородках, на семенах морковки и картошки, в обучении ребятишек и переобучении профессоров, в устройстве любовных утех и публичных потех, в карманных приборах и самолетных двигателях, в уличной рекламе и государственных речах. Все хлынуло разом, как в пустоту, вытеснив свое в отвалы. Только хоронили по-старому. И так часто теперь хоронили, отпевая в церквях, что казалось: одновременно с сумасшедшим рывком вперед, в искрящуюся и горячую неизвестность, происходит и испуганное спячивание назад, в знакомое устройство жизни, заканчивающееся похоронами. И казалось, что поровну их — одни, как бабочки, рвутся к огню, другие, как кроты, закапываются в землю» («Дочь Ивана, мать Ивана»).

Вот чтобы не слишком решительным было наше добровольное зарывание в подполье, в прошлое, я и пробую сказать следующее.

В православии достаточно силы, чтобы дерзить современности, чтобы отстаивать древнюю, средневековую систему ценностей. Но при этом в православии достаточно любви, чтобы видеть доброе и в мире современных людей. И когда я защищаю «Гарри Поттера» или интернет, «Матрицу» или рок-музыку, я это делаю ради России XXI века. Своими статьями и книгами о современной молодежной культуре я ставлю ряд простых вопросов: а мож-

но ли быть православным христианином сегодня? Тождественны ли понятия «православие» и «средневековье»? Можно ли быть православным в мире современной культуры, не эмигрируя в былые века? Должна ли граница между миром культуры церковной и культурой светской превращаться в сплошную линию фронта? На эти вопросы я отвечаю: да, нет, да, нет.

Через самые разные сюжеты я хочу донести до молодежи один месседж: в Церкви есть место для вас. «Церковь» и «бабушки» — не одно и то же. Между словами «православие» и «средневековье» нет знака равенства. Впрочем, чтобы обосновать право христианина на прописку в XXI веке, я привожу ссылки на святых Отцов Средневековья...

В заключение напомним, что монахи — это миряне¹⁷. Монах — это мирянин, который, не будучи священником, захотел нести служение во имя своей веры. Но монахи для этого уходили далеко от людей. Так может, пора во имя той же самой веры оставаться с людьми?¹⁸

Из выступления митрополита Смоленского и Калинин-градского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, на Съезде православной молодежи (14 мая 2001 года)¹⁹

Сопричастность молодого человека Церкви должна быть естественной и радостной, не отрывающей его от современной ему жизни и культуры. Ибо во все времена христиане присутствовали в мире как его закваска, как соль земли. Молодых людей, желающих быть христианами, мы не в иноческую келью увлекаем. Дай Бог, чтобы кто-то из них в свое время ощутил призвание к монашескому подвигу. Тогда это другой вопрос — и другой образ жизни, другой взгляд на вещи. Но даже это вовсе не означает, что, вопреки Священному Писанию, фарисей более угоден в глазах Господа, чем мытарь. Однако если человек желает жить христианином в миру, имея работу, семью и неизбежные светские попечения, то почему он должен стараться изменить выражение своего лица, одеваться на какой-

то особый манер, замыкаться в себе, прерывать общение с другими людьми? Встречаю как-то утром на дороге к храму группу молодых женщин. Все как одна выглядят диковато, резко выделяются среди горожан, одеты странно и не по-людски. Оказывается, местный батюшка допускает женщин на службу не иначе как в этой псевдоправославной униформе. Вот и ходят они в храм в каких-то черных сарафанах. Все это не имеет никакого отношения ни православию, ни к благообразию, ни к достоинству, ни к скромности. Это пародия на Церковь, дурновкусие. Насаждая фольклорное, музейное, костюмированное православие, мы тем самым словно сигнализируем обществу и человеку о том, что наша вера якобы не имеет никакого отношения к современной жизни. А между тем место православия — на стремнине жизни и в сокровенном обиталище наших чувств.

Примечания

¹ « — Христианских королей больше нет. Страны, о которых ты говоришь, стали частью Британии или еще глубже погрязли в неправде.

— Что ж, обратимся к тому, кто поставлен сражать тиранов и оживлять королевства. Воззовем к императору.

— Императора больше нет.

— Нет императора?!. — начал Мерлин и не смог продолжить. Несколько минут он сидел молча, потом проговорил: — Да, в дурной век я проснулся. Но если весь Запад отступил от Бога, быть может, мы не преступим закона, если взглянем дальше. В мои времена я слышал, что существуют люди, не знающие нашей веры, но почитающие Творца. Сэр, мы вправе искать помощи там, за Византийским царством. Вам виднее, что там есть — Вавилон ли, Аравия, — ибо ваши корабли обошли вокруг всего света.

Рэнсом покачал головой.

— Ты все поймешь, — сказал он. — Яд варили здесь, у нас, но он теперь повсюду. Куда бы ты не пошел, ты увидишь машины, многолюдные города, пустые троны, бесплодные лежа, обманные писания, людей, обольщаемых ложной надеждой и мучимых истинной скорбью, поклоняющихся творенью своих рук, но отрезанных от матери своей, Земли, и отца своего, неба. Можешь идти на Восток, пока он не станет

Западом, и ты не вернешься сюда через океан. Повсюду ты увидишь лишь тень крыла, накрывающего Землю.

— Значит, это конец? — тихо спросил Мерлин».

² Тимофей, свящ., Дионисий, иером. О Церкви, православном Царстве и последнем времени. М., 1998. С. 45.

³ Странно все же бывает видеть монастыри под охраной десятков казаков и милиционеров (охраняющих не иконы в храмах, а именно братские корпуса), ведь монахи — по определению! — «живые» мертвецы. Особенно эти монашеские телохранители умножились после убийства в Оптиной пустыни. До того мы забыли аксиомы церковной жизни, что от православных собраний и пастырей в Оптину посылали тогда письма и телеграммы соболезнования! Но разве подобное мыслимо было в древней Церкви? Возможно ли такое — В Карфагене узнают, что в Риме казнили несколько священников, и посылают туда гонца с выражением искренних соболезнований? Разве это не праздник для Церкви — появление новых мучеников, новых святых?

⁴ Лобковиц Н. Христианство и культура. В: Вопросы философии. М., 1993, № 3. С. 79.

⁵ Филарет, митрополит Московский. Слова и речи: В 5 т. М., 1882. Т. 4. С. 151–152.

⁶ «Я думаю, что самое гениальное, что было у русских философов первой половины нашего века, это то, что они взяли из монашеской практики тему преобразования человека и приложили ее к сферам культуры, общества, истории, чтобы показать, как реализуется в христианстве возможность преобразования культуры и истории» (Клеман О. Почему я православный христианин. Париж, 1992, № 2. С. 289).

⁷ Когда я сказал об этом на лекции в университетете в Шуте, то возмущенное эхо раздалось аж в Париже! См.: Михайлов Э. Православный «патриот-профессионал». В: Русская мысль. Париж, № 4266, 22 апреля 1999 г.

⁸ И уж точно, наличие таких знаний должно пресекать привычку к легковесной идеологической превыспренности. Увы, нередко приходится встречать священнослужителей, у которых один доклад заготовлен на все случаи жизни и зачитывается из всех президиумов всех конференций... На более же простом уровне вместо того, чтобы выискивать пророчества и признаки грядущих крутых перемен, надо перейти к этике малых дел. Надо попробовать навести порядок в своей душе, а не тянуться к водочному стакану с очередным гаданьем: «Что же будет с Родиной и с нами?»... Луч-

ший шаг к возрождению России — просто бойкот винно-водочных магазинов.

⁹ См. главу «Виновато ли христианство в экологическом кризисе» в моей книге «Дары и анафемы» (М., 2003).

¹⁰ Леонтьев К. Избранные письма. СПб., 1993. С. 497.

¹¹ Святитель Феофан Затворник. Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1914. С. 179–181.

¹² О том, что такое монашество и зачем оно нужно, мне бы хотелось сказать словами Толкиена. Странник (Арагорн) говорит Боромиру: «Ты говорил о крепости, принимающей на себя удары Врага, но наша задача в ином. На свете немало зла, для которого ничто — крепостные стены и острые мечи. Много вы знаете о мире за границами Гондора? Там свобода, ты говоришь? Так вот, ее бы там и в помине не было, если бы не мы, северяне. Когда темные твари, которых ты и в кошмаре не видывал, вылезают из-под холмов, из темных лесов, не свобода, а страх царит на равнинах. И тогда на их пути встаем мы. Кто мог бы безопасно пользоваться дорогами, кто мог бы спокойно спать в мирных краях Среднеземья, если бы северяне-дунданы оставили свою неусыпную службу, если бы покинули этот мир? Ты говоришь, вас благодарят, но не помогают? Нам не перепадает и этого. Путники косятся, встретив нас на дорогах, селяне изощряются, выдумывая для нас прозвища. Один толстый трактирщик прозвал меня Колобродом, а между прочим, живет он в одном дне пути от чудищ, которых увидишь только — и обомрешь, а если такое наведается к нему в гости, от деревни и труб не останется. Но он спит себе преспокойно, потому что не спим мы. А по-другому и быть не может. Пусть простой фермер живет, не зная страха, я и мой народ все сделаем, чтобы он жил так и дальше. Для этого храним мы свои тайны, в этом видим свое назначение, покуда в мире еще год за годом зеленеет трава» (Толкиен. Властелин Колец. Ч. 1. Братство Кольца. СПб., 1992. С. 297). Я не знаю лучшего комментария к знаменитому святоотеческому определению — «монах это тот, кто в одиночестве молится за весь мир».

¹³ «Убежден, что как раз от слабости Православия протекают многие проблемы юного российского рынка. Православие поощряет всякий труд, в том числе и предпринимательский. Наша вера отнюдь не призывает каждого к добровольной нищете, как некоторые восточные секты. Напротив, «как может существовать общение между людьми и милосердие, когда никого не будет с достатком? — восклицал еще древний авторитетнейший церковный писатель Климент Алек-

сандрийский. — Каким образом тот, кто сам ничего не имеет, насытит алчущего, напоит жаждущего, примет странника? Богатство есть орудие... Если орудие употребляют с умением и как следует, оно будет полезно". Да, в Православии существует особый вид подвига — монашество. Но изучите историю русского монашества. Именно монахи становились первопроходцами и обживали дикие леса северо-востока Руси, где потом вокруг обителей созидались города, возникали ярмарки, строились промышленные предприятия. "Духовная энергия подвижников перековывалась в материальное богатство края", — заметил по этому поводу протоиерей Сергей Булгаков. Но православный предприниматель не раболепствует перед тленными сокровищами, не смотрит на них как на цель своей жизни, не покупает себе замков на далеких теплых островах, он прежде всего стремится принести благо родной стране» (Доклад архиепископа Костромского и Галичского Александра, председателя Синодального отдела по делам молодежи на открытии Съезда православной молодежи (май 2001). <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr105167.htm>).

¹⁴ Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997. С. 51.

¹⁵ Цит. по: Иванов С. А. Византийское миссионерство. М., 2003. С. 189.

¹⁶ «В какой бы город или селение ни вошли вы, наведывайтесь, кто в нем достоин, и там оставайтесь, пока не выйдете; а входя в дом, приветствуйте его, говоря: мир дому сему; и если дом будет достоин, то мир ваш придет на него; если же не будет достоин, то мир ваш к вам возвратится. А если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города того, отрясите прах от ног ваших» (Мф. 10:11–14).

¹⁷ Тут накопилась изрядная путаница. Монахи нередко приходских священников называют «мирскими», тогда как с точки зрения церковных канонов, именно монах, не имеющий сана, является мирянином, мирским человеком.

¹⁸ Если читатель пожелает дальше размышлять на эту тему, я предложил бы ему учесть замечательную статью священномученика архиепископа Илариона (Троицкого) «О единстве идеала Христова». Тогда будет понятно, что сказанное выше сказано не в укор монашеству и не ради снижения привлекательности монашеского идеала, а, напротив, для того, чтобы и «мирской карьерист» мог бы учитывать духовный опыт, накопленный монахами: как иметь, «не имея».

¹⁹ <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr110152.htm>.

Джон БЕЕР

ТРИНИТАРНАЯ СУЩНОСТЬ ЦЕРКВИ*

В последнее десятилетие активно обсуждается связь между тринитарным богословием и экклезиологией. Это интригующая тема и, возможно, странное противопоставление. Часто отмечается, что хотя исповедание веры в «единую Церковь» содержится в большинстве древних символов веры вместе с «единокрещением», о самой Церкви редко размышляют прямо; личность Иисуса Христа, Его отношение к Отцу и Духу обсуждались бесконечно и были предметом великого множества соборных документов, но не Церковь или, в более общем смысле, не экклезиология. Вопрос об экклезиологии, как часто утверждают, является нашей современной проблемой — проблемой (по крайней мере для православных), поднимаемой первым экуменическим опытом XX века. Одним из плодов этого первого опыта является осознание тринитарных аспектов самой Церкви, что обеспечивает преемственность с богословской дискуссией предыдущих веков и подчеркивает тринитарную основу Церкви.

Вслед за Вторым Ватиканским собором экуменический диалог в последние десятилетия подчеркивает связь между Троицей и Церковью в основном через изучение того, что, как правило, называют «экклезиологией общения». *Koinonía*, общение, было темой Ассамблеи ВСЦ в

* Статья подготовлена на основе доклада, предоставленного на лютерано-православном диалоге в Северной Америке, май 2003 г. Пер. с англ. З. И. Носовой.

Канберре в 1991 году, а также Пятой всемирной конференции «Вера и устройство» в Сантьяго-де-Компостела в 1993 году. При этом подходе *koinonia* трех Лиц Святой Троицы, сама сущность Бога, понимается как парадигма кинонии, составляющей сущность церковного тела — Церкви. Как сказал митрополит Иоанн (Зизиулас) в своем выступлении на заседании в Сантьяго-де-Компостела, «Церковь как общение отражает сущность Бога как общение, и это общение будет полностью явлено в Царстве»¹. Эта эkkлeзиология общения легко сочетается с «евхаристической» эkkлeзиологией, которую поддерживали многие православные в XX веке. Именно в таинстве Евхаристии, в событии общения *par excellence*, Церковь реализует свою истинную сущность, проявляя уже здесь и сейчас еще грядущее Царство. Хотя, продолжает митрополит Иоанн, «кинония — это эсхатологический дар», полнота этого эсхатологического дара, тем не менее, уже дана, получена или вкушена в совершении Евхаристии.

Даже нарисованная этими довольно широкими мазками, странность противопоставления Троицы и Церкви очевидна. То, что говорится о Церкви, со всей определенностью основано на том, что говорится о Троице, но следствием рассуждения в этом ключе является, как ни парадоксально, то, что Церковь отделена от Бога как отдельная сущность, отражающая божественное бытие. Говоря другими словами и используя термины, проблематичные сами по себе, можно сказать, что эkkлeзиология общения видит в Церкви параллель «имманентной Троицы»: Церковь «отражает» именно три Лица в общении, единого Бога как сущего в отношениях. Отсюда следует горизонтальное понятие общения или, лучше сказать, «общений», но не ясно, как эти два общения пересекаются.

Митрополит Иоанн подчеркнуто уточняет, что обсуждаемая здесь кинония «проистекает не из социологического опыта и не из этики, а из *веры*»². То есть, мы начинаем не с наших понятий о том, что «общение» может значить в нашем человеческом опыте отношений с другими и не проецируем это на Троицу. Но мы должны начинать с веры, ибо «мы веруем в Бога, Который в самой Своей сущности является кинонией... Бог тринитарен; Он су-

щий в отношениях по определению; нетринитарный Бог не есть кинония в самом Своем существе. Экклезиология должна основываться на тринитарном богословии, если она должна быть экклезиологией общения»³. Но только после изложения принципов тринитарной кинонии митрополит Иоанн утверждает в качестве второго положения: «Кинония имеет решающее значение и для нашего понимания личности Христа. Здесь исключительно важным становится правильный синтез между христологией и пневматологией⁴. Он правильно подчеркивает (поправляя В. Лосского), что «домостроительство Сына» нельзя отделять от «домостроительства Духа», то есть работа Духа (или «отношение к Нему») является неотъемлемой от личности Христа и что нет работы Духа, отличной от работы Христа⁵.

Тем не менее, помимо очень серьезного вопроса об уместности характеристики Троицы как общения трех Лиц⁶, этот подход не вполне учитывает «домостроительную» реальность, на которой основано все тринитарное богословие и в терминах которой Церковь характеризуется в Писании. Христология и пневматология могут синтезироваться, но тринитарное богословие продолжает считаться отдельной областью. Хотя митрополит Иоанн подчеркивает, что «Церковь не является каким-то платоническим “образом” Троицы, а представляет собой общение в смысле народа Божия, Израиля и “Тела Христова”», за этим через предложение следует утверждение, что «Церковь как общение *отражает* существо Бога как общения»⁷. Несмотря на заманчивое упоминание Церкви как «Тела Христова», у нас остается общение трех божественных Лиц и образ этого в общении, то есть, Церковь, чье устройство, авторитет, миссия, традиция и таинства (особенно, разумеется, Евхаристия⁸ — вопрос, к которому я вернусь) тоже утверждаются «в общении». У нас есть Троица и Церковь.

Три главных библейских образа Церкви, то есть Церкви как народа Божия, как тела Христова и как храма Святого Духа, предлагают нам способ, как предлагает Брюс Маршалл, рассмотрения тринитарной сущности Церкви, связывающий Церковь непосредственно и неразрывно с

отношениями между Отцом, Сыном и Святым Духом⁹. Более того, каждый из этих образов по-особому связывает Церковь с одним членом Святой Троицы, не подрывая главного каппадокийского утверждения, что действия Бога различны, но не разделены: единый Бог Отец призывает Церковь быть телом Христовым с обитающим в нем Святым Духом, и, Церковь, в свою очередь, понимается в терминах общения, но общения с Богом, как тело Его Сына, помазанное Его Духом и взывающее к Богу как Авве, Отцу.

Мне бы хотелось начать с главного содержания этих образов и затем продолжить, говоря о том, как тринитарное богословие в том виде, в каком оно раскрывалось в IV веке и далее, ведет нас к сочетанию этих различных образов как различных аспектов одного таинства — Церкви. Затем я выскажу дальнейшие соображения относительно призвания Церкви и ее эсхатологического совершенства и относительно крещения (с которым Церковь неизбежно связывается в кредальных формулах) как основополагающего таинства Церкви и относительно следствий этого для вопроса о границах Церкви. И в конце буду говорить о том, как Церковь как место, где человек переживает новое рождение через крещение, может рассматриваться также как мать, в которой каждый христианин облекается в личность Христа.

Народ Божий, тело Христово и храм Святого Духа

В самом своем корне слово «церковь», *ekklesia*, значит «призывание», избрание отдельного народа из мира Богом, Который формирует его как Свой народ, «род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» (1 Пет. 2:9). Для христиан это призвание является призыванием Евангелия Христова, силой Духа провозглашающего божественное дело, совершенное во Христе и Христом, уничтожающее смерть Его смертью и Его кровью разрушающее стену средостения, дабы те, кто «без Христа, отчужденные от общества Израильского», могли войти в завет, в единое тело Христово, имея доступ в

едином Духе к Отцу (Еф. 2:11–18). «Общество Израильское» определяется отношением к Христу. Хотя и особое, совершившееся «раз и навсегда», событие Страстей Иисуса Христа — Его смерть, воскресение и дарование Духа — как еще одно доказательство, вводящее нас в полноту истины Христовой¹⁰, как «по Писанию» проповедовали апостолы, имеет непреходящее значение и бесконечный масштаб. Именно это благовестие проповедовалось до Авраама, чтобы откликающиеся на слово Божие верой, как откликался Авраам, восприняли дарованные им блага (Гал. 3:3–14). Возвращаясь еще дальше, многие отцы Церкви утверждали, что сотворение Адама уже предвосхищает образ Божий — Иисуса Христа и лепится по образу Божию (и что сам мир пропитывается предвестием Его креста) и что полученное Адамом дыхание, превращающее его в «живое существо», является прообразом Духа, дарованного Христом и делающего христиан «духовными существами». Слово, которым Бог вызывает и образует народ для Себя, неизменно. Откровение этой сокрытой от вечности тайны дает нам возможность оглянуться назад на Писание и на само сотворение и увидеть там предвещающее свидетельство о Христе. Оно также вводит язычников в завет, ибо его основой теперь, как ясно видно, является Сам Христос, а не род или плотское обрезание: Церковь, новое творение, вызванное к жизни крестом Христа, есть Израиль Божий (Гал. 6:16).

Вызванная к жизни Богом через Его Слово — Иисуса Христа и силой Духа, Церковь есть тело Христово. Бог «все покорил под ноги Его (Христа), и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:22–23). Как «первенец из мертвых», в Котором «обитает всякая полнота Божества телесно», Христос есть «глава тела Церкви» (Кол. 1:18–19—19:2, 9). Крепко держась главы, «все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим» (Кол. 2:19). Идентичность полная; это не шаткая аналогия или метафора: «Вы — тело Христово, а порознь — члены», то есть все, кто «одним Духом крестились в одно тело» (1 Кор. 12:27, 13). Христиане призваны быть «одним телом», живя в подчи-

нении главе — Христу, давая Его миру владычествовать в своих сердцах (Кол. 3:15). Как члены Его тела они зависят в своей жизни и существовании от своего главы и друг от друга: «Мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12:5). Данная каждому благодать полезна единому телу, и все делается в любви ради созидания единого тела (1 Кор. 12–13).

Последующее размышление, посвященное идентичности единого тела, тела Христова, в которое облеклось Слово, ныне обитающее в тех, кто «облекся во Христа», имеет настолько широкий и глубокий характер, что разбирать его здесь невозможно. Но и обходить его молчанием нехорошо, поэтому обойдемся одним примером. Идентичность тела является ядром классического труда святителя Афанасия Великого «Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти», объединяющего тринитарное богословие, христологию, экклезиологию и сотериологию. Он пишет: «Ибо, будучи над всеми, Слово Божие, предложив Свой собственный храм и Свое телесное средство как замещение для всех, естественно исполнил требуемое Своей смертью; и, будучи единым со всеми по подобию [тела], бессмертный Сын Божий естественно облек всех нетлением в обетовании воскресения; и ныне сопутствующее смерти тление больше не действует против человека из-за Слова, обитающего в нем через единое тело» (Слово, 9). Слово облеклось в наше тело, чтобы победить смерть, предложив смерти Свое тело, и чтобы мы могли теперь облечься в Его нетление через отождествление с единым телом. Поразительно, что при рассмотрении воскресения Христа Афанасий ничего не говорит о явлениях Христа ученикам после Воскресения, как об этом говорится в Евангелиях: то, что Христос жив и Его собственное тело воскресло, он доказывает тем, что «облекшиеся крестной верой», как Он облекся в наше тело, «так презирают смерть, что готовы встретиться с ней и стать свидетелями совершившегося против нее воскресения Спасителя» (Слово, 27–28). Характерное для многих учебников представление христианского богословия как собрания отдельных областей — Троицы, Воплощения, Страстей, сотериологии и экклезиологии — только затуманивает это видение.

Как тело Церковь тоже имеет структуру — различные члены с различными дарами и служениями. С древних времен община собиралась вокруг епископа вместе с его пресвитерами и диаконами; они были настолько неотъемлемы от структуры тела, что св. Игнатий в своем послании к Траллийцам утверждает, что без этих трех степеней община не может называться «церковью» (Трал. 3.1). То, что есть только один Христос, означает, что может быть только одна Евхаристия, один алтарь и один епископ (Фил. 4). Но при всем значении, придаваемом духовенству, особенно епископу, их роль с исторической и географической точек зрения носит особый характер; как часто указывают, Церковь Божия — это всегда Церковь какого-то определенного места, собрание всех христиан (εϕπλ; το; αὐτόν; 1 Кор. 11:20). С другой стороны, значение апостолов, на проповеди которых основана Церковь, универсально и вечно, и поэтому в предлагаемой Игнатием типологии они всегда предстают на божественной стороне¹¹. Изменение понимания рукоположенного священства на протяжении истории не должно останавливать нас здесь, ибо для нашей цели важна та необходимая роль, которую они играют в устройстве Церкви. Эту роль, однако, не стоит преувеличивать, так как община делается церковью не в силу того, что собирается вокруг епископа, а в силу Самого Христа; как говорит Игнатий, слова которого часто цитируют неправильно: «Когда появляется епископ, да будет община, как где Христос, там соборная Церковь» (Послание Смирянам, 8). Именно Христос делает общину Своим телом — Церковью, и поэтому когда Игнатий пишет свои послания, он пишет всей общине, а не епископу, предостерегая ее, что «надо быть глухими ко всякому, кто говорит с вами, кроме Иисуса Христа» (Трал. 9).

И последнее. «Все мы одним Духом крестились в одно тело» (1 Кор. 12:13), и как «святой храм в Господе», мы устроены в «жилище Божие Духом» (Еф. 2:21–22). Те, в ком обитает Дух Божий, есть храм Божий (1 Кор. 3:16). Духом наделяются через Христа, так что мы получаем Дух Отца в виде Духа Христова (ср. Рим. 8:9–11). Но Дух же позволяет нам увидеть Христа, назвать его Госпо-

дом, то есть, Тем, о Ком говорится в Писании (1 Кор. 12:3), и соединяет нас со Христом, делая нас одним с Ним телом, как невесту со своим суженым (по образу в Еф. 5), так что «Дух и невеста говорят: прииди!» (Отк. 22:17). Именно в «общении Святого Духа» (2 Кор. 13:13) христиане едины как одно тело Христово; они должны «сохранять единство духа в союзе мира», и есть «одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Еф. 4:3–6).

Все эти образы описывают деятельность Троицы — Отца, Сына и Святого Духа — в божественном домостроительстве спасения. Однако это не просто «домостроительная» работа, отличная от «имманентных» отношений Отца, Сына и Святого Духа, «миссий» в отличие от «исхождений». По мере расширения дебатов о тринитарном богословии в IV веке и далее дискуссия неизбежно становилась все более абстрактной, но ее содержание оставалось неизменным. Как настойчиво подчеркивали каппадокийцы в IV веке, мы знаем Бога только по Его делам, когда Он являет Себя, и то, что Он являет о Себе, и есть Он. Распятый Иисус Христос, Который «открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых» (Рим. 1:4) и о Котором сказано: «Ты Сын Мой: Я ныне родил Тебя» (Деян. 13:33; Пс. 2:7) — это Тот, о Котором Отец говорит при нисхождении на Него Духа при крещении: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3:17, Мк. 1:11; в Лк. 3:22 древние списки говорят «родил Тебя», как в Пс. 2:7) и Который был зачат в утробе Девы Святым Духом, силой Всевышнего (Мф. 1:20, Лк. 1:35). Этот Тот, Кто извечно, или лучше сказать, предвечно рожден от Отца, а не рожден в виде отдельного события, как сказал бы Арий, в квази-времени прежде эонов, до которого Бог не был Отцом. Точно так же Святой Дух, от Отца исходящий, дарован христианам Христом как Дух Христов. И поэтому утверждается, что в то время как Сын рожден непосредственно от Отца, Дух происходит от Отца, «как происходящее прямо от первопричины, так что свойство единородства пребыва-

ет недвусмысленно в Сыне, хотя Дух несомненно исходит от Отца, и посредничество (*mesiteiva*) Сына сохраняет Его единородство и не отводит Духа от Его естественных отношений с Отцом»¹².

Позднее византийское богословие, особенно богословие святых Григория Кипрского и Григория Паламы в XIII и XIV веках, развивает эти точки зрения, проводя различие между «исхождением» Святого Духа от Отца, посредством которого Дух осуществляет Свое бытие, и «проявлением», или «воссиянием», Духа через Сына — отношение не только во времени, но и без времени¹³. Исходящий от Отца Дух покоится на Сыне; работа, описанная в ключевой момент изображения апостолами Христа, дает основу для нашего понимания извечных отношений между Отцом, Сыном и Святым Духом. Но Дух не просто покоится на Сыне как завершение дела, ибо, как мы увидели, Христос всегда показан Сыном Божиим через Духа: Духом Он рожден, воскрешен и явлен, и Духом христиане ведомы ко Христу — Духом, соединенным с Его телом и потому имеющим доступ к Отцу. Тринитарный порядок от Отца через Сына в Духе находит свое возвратное движение в Духе через Сына к Отцу. В одном поразительном отрывке святой Григорий Палама связывает эти два движения, говоря о Духе как о «неизреченной любви Родителя к неизреченно рожденному Слову», о любви, которая «есть и у Слова к Родителю», ибо Дух тоже принадлежит Сыну, Который «радуется вместе с Отцом, радуясь в Нем», и «предвечная радость Отца и Сына есть Святой Дух» общий у Них, но зависящий в своем существовании только от Отца, и исходит Он только от одного Отца¹⁴.

«Проявление» Духа через Сына не только во времени, но извечно, означает, что различие между «исхождением» и «проявлением» не соответствует часто проводимому различию между межтринитарными «исхождениями» и внутринитарными «миссиями». Одна часть аргумента, выдвинутого против термина *filioque* святым Фотием в IX веке, сводит исхождение Духа через Сына исключительно к временной сфере (где Сын как человек помазывается Духом, и поэтому можно говорить, что Дух — «Христов»),

тем самым вводя различие между «имманентной» и «домостроительной» Троицей¹⁵. Следствием этого является то, что межтринитарное общение становится отдельной сферой, и действие Духа становится почти независимым от действия Христа¹⁶. Вслед за византийскими отцами мы должны сказать, что отношение Христа к Святому Духу является не только основополагающим для Его бытия на «домостроительном» уровне (неразделимость «христологии» и «пневматологии», о которой говорит митрополит Иоанн), но и определяет то, как мы на более абстрактном уровне говорим об отношениях между Отцом, Сыном и Духом. Как понимали уже каппадокийцы, отношения между Отцом, Сыном и исходящим от Отца Святым Духом держатся на Сыне как узах возвращаемой Отцу любви. Именно в таком особом общении (а не в образе общения трех божественных Лиц) пребывает Церковь как тело Христово и храм Духа: «институциональное» измерение и «пневматическое» измерение неразделимы, но вместе образуют тело Христово, воздающее благодарение Богу в Духе. Церковь — это не просто общение лиц, состоящих в определенных отношениях, а тело Христово, воздающее благодарение Отцу в Духе.

Призвание Церкви и ее эсхатологическое совершенство

Это очень высокое богословие Церкви как тела Христова и храм Духа не должно делать нас слепыми к другому тринитарному аспекту Церкви — к тому, что она есть Церковь, призванная Богом. Как призванная, Церковь является ответом, динамическим ответом, возрастающим в полноте, к которой она призвана. Мы, которые были «без Христа, отчуждены от общества Израильского», приобщены к обетованному завету Христа (Еф. 2:12), но, тем не менее, «наше жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа (нашего) Иисуса Христа, Который униженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Фил. 3:20–21). Мы молимся о том, чтобы, когда Он придет, мы были подобны Ему (1 Ин. 3:2), но Он пока «Приходящий», которому «Дух

и невеста говорят: прииди!» (Отк. 22:17). Как таковая, Церковь, хотя разбросана по миру, находится не на земле, а в Духе: «Где Церковь, там Дух Божий, и где Дух Божий, там Церковь»¹⁷.

Именно в этой динамике мы можем наилучшим образом объяснить такие вопросы, как «зримость Церкви», следует ли «Церковь» полностью отождествлять с собранием крещеных вокруг таинства слова и Евхаристии, и все слишком зримые слабости как отдельных принадлежащих Церкви верующих, рукоположенных и мирян, так и отдельной церкви в любом данном месте. Мы призваны Богом быть Его святой Церковью и обращением и покаянием входим в эту реальность, становясь телом Христовым благодатью Духа; Церковь свята не добродетелью отдельных ее членов, а святыми таинствами в руках грешных верующих.

В отношении экуменического диалога через эту динамику мы, наверное, лучше поймем и утверждение Православной Церкви о том, что она истинная Церковь. Отец Георгий Флоровский заявлял это недвусмысленно, утверждая, что Православная Церковь убеждена, что она «*есть истинно Церковь*, т.е., *истинная Церковь* и *единственно истинная Церковь*»¹⁸. При таком убеждении, признает он, он «вынужден считать все другие христианские Церкви ущербными», и поэтому «воссоединение христиан означает просто обращение в православие». Но, продолжает он, это не высокомерное утверждение; это не триумфализм, ибо идет рука об руку с признанием того, что «это не означает, что все в прошлом или нынешнем состоянии Православной Церкви следует приравнять к истине Божией. Многое меняется; и многое нуждается в улучшении. *Истинная Церковь* — еще не *совершенная Церковь*». Или, говорит он в другом месте: «Православная Церковь утверждает, что она *истинная Церковь*. В этом утверждении нет гордыни и нет высокомерия. Ведь оно влечет за собой огромную ответственность. Не означает оно и “совершенства”. Церковь находится все еще в паломничестве, в мучениях, *in via*. У нее есть исторические падения и утраты, у нее есть незавершенные дела и проблемы»¹⁹. Подчеркивая направление к эсхатологичес-

кому совершенству, к которому призвана Церковь, Флоровский сам в своем «возвращении к отцам» искал христианское единство в прошлом — общее мышление, существовавшее в многообразии древнего христианства и сохраненное неповрежденным Православной Церковью: «Православная Церковь понимает и осознает свою вековую идентичность, несмотря на все превратности и перемены истории. Она сохранила в целостности и сохранности священное наследие Древней Церкви... Она осознает тождественность своего учения с апостольским посланием и преданием Древней Церкви, даже хотя время от времени ей не удастся передать это послание отдельным поколениям убедительно и в полноте его величия. В некотором смысле Православная Церковь является продолжением, «выживанием» древнего христианства»²⁰. Настояние Флоровского на том, что экуменический диалог должен быть не только «экуменизмом в пространстве, озабоченном согласованиями между существующими деноминациями в том виде, в котором они существуют в настоящем», но и «экуменизмом во времени»²¹, тем самым оказывается возвращением к прошлому: «Выход из сегодняшнего смятения в лучшее будущее проходит, как это не неожиданно, через прошлое. Разделения можно преодолеть только возвращением к общему разуму Древней Церкви. *Там не было единообразия, но был общий разум*»²².

В каком смысле в древнем христианстве был «общий разум» — исключительно трудный вопрос, особенно после опубликования работы Вальтера Бауэра «Православие и ересь в древнем христианстве» (или, по крайней мере, в его переводе на английский). Но то, что было признано нормативным христианством к концу II века, было основано (через взаимодействие «канона истины», общего свода Писания, апостольского предания и апостольской преемственности) не на чем ином, как на проповеди Евангелия «по Писанию» в том виде, в котором оно было передано апостолами (ср. 1 Кор. 15:3)²³. Именно единый Христос был тогда и всегда будет объединяющей силой для собравшихся вместе как Его тело в ожидании Его. Поэтому полная, совершенная идентичность Церкви — не что-то находящееся в церковных телах и

структурах прошлого и подлежащее открытию археологией, а, как намекает сам Флоровский, находящееся в будущем, в эсхатоне, где Христос будет всем во всем — ориентир, сохраняемый неизменной преемственностью с «верой, однажды преданной святым» (Иуд. 3) в отношении Христа, грядущего Господа. Последствия, которые это имеет для признания Православной Церковью церковной реальности за пределами ее границ, лучше всего явствуют из точки зрения о неизменном значении крещения как воцерковления и исторической практики Православной Церкви в отношении принятия обращенных.

Крещение, Евхаристия и границы Церкви

Вхождение в тело Христово происходит через крещение во имя Отца, Сына и Святого Духа. «Единокрещение во оставление грехов» повсеместно входит в кредальное исповедание наравне с «единой Церковью». Так как обсуждаемое здесь тело Христово является Его распятым и воскресшим телом, само крещение понимается как участие в Его смерти: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть [соединены] и [подобием] воскресения» (Рим. 6:3–5). Очень важно отметить времена, которые употребляет Павел: если мы *умерли* вместе с Христом в крещении, мы *воскреснем* с Ним. Хотя крещение представляет собой особое, сакраментальное событие, до нашей действительной смерти в свидетельстве о Христе мы должны сохранять наше состояние крещенности: «Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним... Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе» (Рим. 6:8, 11). Другими словами, «единокрещение во оставление грехов» — это не просто ворота, которые следует пройти при вступлении в «единую Церковь» и затем оставить позади. Пасхальный аспект крещения характеризует скорее тотальность христианской жизни,

формируя и наполняя все ее аспекты до нашего воскресения во Христе²⁴. Как говорит Айдан Каванаг, «Все домостроительство *становления* христианина от обращения и катехизиса до Евхаристии является, таким образом, основополагающей парадигмой *пребывания* христианином... Происходящее в крещении пасхальное таинство Иисуса Христа, умирающего и воскресающего на Пасху среди все еще верующих в Него, — вот, что придает Церкви ее коренное единство и миссию, ставя ее в центр сделавшегося новым мира»²⁵. «Единая истинная Церковь» должна сохранять свой крещальный характер до тех пор, пока в эсхатоне она не станет, как говорит Флоровский, «совершенной Церковью».

В Евхаристии, этой «трапезе царства», событии «общения» *par excellence*, христиане получают предвкушение Царства, призывая Духа «на ны и на подлежащия Дары сия», и молясь Богу о том, чтобы Он «нас же всех, от единого Хлеба и Чаши причащающихся, соедини друг ко другу во единого Духа Святого причастие» (Литургия святителя Василия Великого). Но мы не должны забывать, что это дается нам в ожидании, как предвкушение грядущего Царства, а не его окончательное наступление; ни одна эсхатология не может быть «реализованной»; христианская эсхатология подразумевает всегда уже, *но еще нет*. Церковь все еще *in via*, ищет и получает до времени в качестве дара еще не полностью проявленное совершенство.

Может ли таинство Царства, уже совершаемое Церковью в предвкушении и на пути к нему, использоваться для определения границ единой истинной Церкви — очень серьезный вопрос. Это, несомненно, вопрос о том, как смотрит на эту проблему «евхаристическое богословие», поддерживаемое многими православными богословами в наше время. Это, несомненно, способствует углублению церковного сознания, но это имеет и опасное последствие в двух отношениях. Во-первых, «евхаристическое обновление», которое сопровождает это богословие, подчеркивает участие в Евхаристии до такой степени, что часто заслоняет, если не затмевает, вечные крещальные аспекты христианской жизни; крещение считается необходимым

предварительным шагом во внутрь тела, совершающего Евхаристию²⁶. Доведенное до своей крайности, это выливается в общину, словами Джона Эриксона, «евхаристизированных язычников» — членов Церкви, участвующих в Евхаристии, но никак не осознающих жизнь в смерти, то есть, христианскую жизнь в этом мире²⁷. Во-вторых, это выливается в точку зрения, которая видит жизнь за пределами Православной Церкви, определяемую как сопротязженную с ее совершением Евхаристии, в неизменно негативных терминах: «Границы тела Христова зависят от евхаристической жизни. Вне этой жизни человечеством правят чуждые силы. Разделение и разрушение могут предотвратить только те, кто соединен со Христом и готовится к общему собранию Евхаристии»²⁸. С этой точки зрения православные не только по праву считают себя принадлежащими к «единой истинной Церкви», но и отказывают в наименовании «Церковью» любой другой группе, собирающейся вместе во имя Христово, ибо вне Православной церкви «человечеством правят чуждые силы».

Этот подход начался со святителя Киприана в III веке. Перед лицом различных расколов в результате различной реакции на преследования Киприан определял границы Церкви в терминах верности епископу, но епископу понимаемому не как носитель истинного учения, как у Игнатия и Ириней (ибо раскольнические группы, с которым имел дело Киприан, были абсолютно ортодоксальными в своих убеждениях), но епископу, понимаемому как носителю апостольской власти, особенно способности прощать грехи (что связано с единственным упоминанием слова «церковь» в Евангелиях; Мф. 16:18, 18:17) и, в конечном итоге, с самой Церковью. «Вы должны понять, что епископ — в Церкви, и Церковь — в епископе, и тот, кто не с епископом — не в Церкви». Все любимые Киприаном образы Церкви подчеркивают четкие границы Церкви и ее исключительность: «Вы не можете иметь Бога своим Отцом, если больше не имеете Церковь своей матерью. Если бы было спасение вне Ноева ковчега, было бы оно и вне Церкви»²⁹. И самое знаменитое — «Вне Церкви нет спасения». И наконец, когда Киприан столкнулся с проблемой принятия в общину крещенных рас-

кольническими группами, он настаивал на их крещении (т.е. «перекрещивании», хотя, естественно, это слово не употреблял). В силу связи между крещением и оставлением грехов не может быть крещения вне католической Церкви, определяемой как верность епископу, который один только владеет апостольским даром: так как крещение является воцерковлением, нельзя быть вне Церкви, но крещенным в нее.

Позиция Киприана относительно перекрещивания неоднократно подтверждалась на протяжении веков и, особенно со времени Никодима Агиорита (1748–1809), поддерживается многими в Православной Церкви сегодня³⁰. Но, как указывает Флоровский, хотя с богословской точки зрения Киприан был прав, безоговорочно утверждая, что таинство совершается только в Церкви, «он сделал это поспешно и слишком узко»³¹. Более того, как указывает опять же Флоровский, «*практические* заключения святого Киприана не были приняты и поддержаны церковным сознанием»³². Позиция Киприана была новшеством³³ и не поддерживается всеми в Церкви. На самом деле, есть несколько важных свидетельств против нее. Первый Вселенский собор в 325 году в Никее говорит о принятии «чистых», то есть, верующих из новацианского раскола, путем возложения рук (Правило 8). Обращаясь к той же проблеме несколько столетий спустя, святитель Василий Великий в одном из посланий (188), которое позднее было включено в свод правил Православной Церкви, провел различие между «еретиками» (отошедшими полностью и ставшими чуждыми по вере, о чем свидетельствует форма их «крещения», например, «во имя Отца и Сына и Монтана или Присцилла»), «расколами» (как следствиями «неких церковных причин и вопросов, допускающих взаимные исправления», в этом случае покаянием) и «получерковными собраниями» (собраниями, порожденными непокорными пресвитерами, или епископами, или невежественными мирянами). Василий говорит о практике Киприана, но встает на сторону «древних, которые решили принимать то крещение, которое никак не отклоняется от веры», и «полностью отвергнуть крещение еретиков, но принять крещение раскольников как сущее все же от

Церкви». Другими словами, крещенные в правильную веру, даже если вне евхаристического общения с основным телом Церкви, остаются принадлежащими Церкви. Это не уступка некой «теории ветвей» Церкви и не защита прямого евхаристического общения, по парадоксальному выражению, с «разделенными братьями». Но это постановка проблемы в терминах эсхатологической напряженности, в которой Церковь живет в мире. Но это не требует, особенно, наверное, от православных, пересматривать свой взгляд на тех, кто находится вне их евхаристической общины. Совершение Евхаристии есть таинство Царства, предвкушение того, что уже есть, но еще нет; представляется, что, как говорилось выше, нам не следует принимать, говоря словами опять же Флоровского, «совершенную Церковь» в качестве определения границ «одной истинной Церкви».

Как мы должны жить по крещению, «считая себя мертвыми для греха и живыми для Бога во Иисусе Христе», пока не умрем в вере и не воскреснем со Христом, так и Евхаристия, в которой мы уже участвуем, еще не наступила до нашей смерти и воскресения. Как говорит святитель Ириней: «Как дерево посаженной в землю виноградной лозы в свое время принесло плод, а упавшее на землю и сгнившее зерно пшеницы воскресло всеукрепляющим Духом Божиим, и затем по премудрости оба вошли в употребление человекам и, восприняв Слово Божие, стали Евхаристией, Телом и Кровью Христовыми, так наши тела, вскормленные ею, положенные в землю и разлагаясь в ней, воскреснут в свое время, когда Слово Божие дарует им воскресение в славе Бога Отца, Который дает бессмертие смертным и изобильно наделяет тленных нетлением («Против ересей», 5.2.3)

Получая Евхаристию, как пшеница и виноградная лоза получают изобилие Духа, мы готовимся, когда превращаем плоды в хлеб и вино, к воскресению, совершаемому Словом, и тогда, как хлеб и вино получают Слово и так становятся Телом и Кровью Христовыми — Евхаристией, так наши тела получают бессмертие и нетление от Отца. Пасхальное таинство, в которое крещением входит каждый крещаемый христианин, завершается его воскресением, совершаемым как Евхаристия Отца.

Церковь-мать и христианская идентичность

И последнее. Как Павел описывает себя «в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос» (Гал. 4:19), то есть в тех, кого Он (хотя на сей раз как отец) «родил благовествованием» (1 Кор. 4:15), так и до дня нашей смерти в свидетельстве (*martyria*) о добром исповедании Церковь есть наша мать, дающая в муках рождение сынам Божиим. Материнство является древней темой, уходящей корнями в проповеди пророка Исайи, который после пророчества о Страстях Христовых возглашает: «Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, немучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа, говорит Господь» (Ис. 54:1)³⁴. Из многообразия способов изучения этого образа самый плодотворный ставит его в прямую связь с Воплощением Слова. Согласно Ипполиту Римскому, «Слово Божие, будучи бесплотным, облеклось в святую плоть от святой девы, как жених в одеяние, соткав его для себя в страданиях на кресте, и, соединив наше смертное тело со своей силой и смешав тленное с нетленным и слабое с сильным, Он спасает погибающего человека»³⁵. Он продолжает, добавляя образ ткацкого станка, валок которого есть «страсти Господни на кресте», основа — сила Святого Духа, ткань — сотканная Духом святая плоть, стержни — Слово, а рабочие — патриархи и пророки, «ткущие прекрасную, длинную, совершенную робу для Христа»³⁶. Полученная от Девы и «сотканная в крестных страданиях» плоть Слова плетется патриархами и пророками, чьи действия и слова провозглашают то, как Слово явилось и стало быть. Именно в проповеди Иисуса Христа, в провозглашении Умершего на кресте, объясняемого и понимаемого в матке — чреве Писания, Слово получает плоть от девы. Дева в этом случае, как утверждает Ипполит, следуя Откровению, — это Церковь, которая никогда не перестает «рожать из своего сердца Слово, гонимое неверующими мира», а ребенок, которого она носит, — это Христос, Богочеловек, возвешенный пророками, «которых Церковь порождает непрестанно, уча все народы»³⁷.

В рассмотренных нами образах Церкви и посредством этих образов, в которых Церковь выступает как народ Божий, тело Христово и храм Святого Духа вместе со свидетельством о жизни Церкви, выражаемой в таинствах Крещения и Евхаристии, мы можем более полно осознать, что подразумевается под тринитарными аспектами Церкви и почему сама Церковь никогда не была прямым объектом богословского размышления в первые века. Церковь как тело Христово и храм Духа воплощает присутствие Бога в этом мире и делает это как мать крещеных, чтобы в муках до их смерти в исповедании Христа воскреснуть вместе с Ним во исполнение их крещения и совершения Евхаристии.

Примечания

¹ Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Церковь как общение. SVTO 38.1 (1994): 3–16. С. 8.

² Там же, 5.

³ Там же, 6.

⁴ Там же.

⁵ Ср.: Zizioulas J. Being as Communion. Crestwood, NY., 1985. С. 124–125.

⁶ Вопрос, уже отмеченный Лосским, который замечает, что «говоря о трех ипостасях, мы уже выдвигаем неуместную абстракцию» (По образу и подобию, с. 113); см. также Ayres L. On Not Three People: The Fundamental Themes of Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology as seen in To Ablabius: On Not Three Gods и Turcescu L. Person versus «Individual» and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa.

⁷ Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Церковь как общение... Курсив мой.

⁸ Ср.: там же, 15: «Крещение, Помазание или Конфирмация и остальная сакраментальная жизнь — все дано в свете Евхаристии. Общение в этих таинствах можно охарактеризовать как “частичное” или *предвкусительное* общение, требующее своего исполнения в Евхаристии».

⁹ Marshall Bruce D. The Holy Trinity and the Mystery of the Church: Towards a Lutheran/Orthodox Common Statement». Доклад, прочитанный на лютерано-православном диалоге в Северной Америке. Май, 2002.

¹⁰ Ср.: Ин. 14:25–26; 16:13–15. Дарование Духа на Пятидесятницу неразрывно связано со Страстями Христа, ибо именно в момент Его смерти, когда работа Бога «исполнена» и Христос упокаивается в субботу, Христос «испустил дух» или, более буквально, «предал (передал) Дух» (Ин. 19:30).

¹¹ Ср.: *Беер Д.* Путь в Никею, 82. Для Игнатия епископ, диакон и пресвитеры являются образами Отца, Христа и апостолов (Trall. 3.1; Magn. 6.1). Только у Киприана апостолы рассматриваются как первые епископы и епископы, в свою очередь, как преемники апостолов.

¹² *St Gregory of Nyssa.* To Ablabius. GNO 3.1. P. 56.

¹³ Ср.: *Staniloae.* Trinitarian Relations and the Life of the Church, chapter 1 in idem. In: *Theology and the Church.* Crestwood, NY., 1980. P. 11–44.

¹⁴ *Св. Григорий Палама.* Сто пятьдесят глав. Глава 36. Об этом аспекте в богословии Паламы и его связи с Августином см.: *Flogaus R.* Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Byzantium. SVTQ 42.1. 1998, 1–32.

¹⁵ *Св. Фотий.* О мистагии Святого Духа. Особенно 93. Ср.: *Орфанос М. А.* Исхождение Святого Духа согласно некоторым позднейшим греческим отцам Церкви. В: *Дух Божий, Дух Христов: Экуменическая дискуссия о полемике относительно филиокве.* Документы «Веры и устройства», № 10. Лондон; Женева, 1981; *Мейендорф И.* Византийское богословие: Исторические темы и доктринальные темы. NY.; Fodham, 1987, 60–61.

¹⁶ Ср. высказывание Лосского, который категорически утверждает: «Богословы всегда настаивали на коренном различии между вечным исхождением Лиц и временной миссией Сына и Святого Духа в мире», и затем на следующей странице продолжает: «Неразрывно связанные в своем общем деле на земле, Сын и Святой Дух, тем не менее, остаются в этом самом деле двумя Лицами, независимыми друг от друга в отношении своей ипостасной сущности. По этой причине личное пришествие Святого Духа не имеет характера подчиненной работы и является в некотором роде функциональным по отношению к работе Сына. Пятидесятница — это не “продолжение” Воплощения. Это его следствие, его результат». («Мистическое богословие», 158–159).

¹⁷ *Св. Иринеи Лионский.* Против ересей, 3.24.1.

¹⁸ *Флоровский Г.* Истинная Церковь. В: «Экуменизм I: Доктринальный подход», Сб. трудов Георгия Флоровского. Vaduz and Belmont MA, 1989, 134; этот текст является отрыв-

ком из «Конфессиональная верность в экуменическом движении», «Студенческий мир», 43, 1950, 57–70. Этот абзац вдохновлен неопубликованным трудом Джона Эриксона «Одна истинная Церковь: Размышления об экуменической головоломке» (август 2001).

¹⁹ Флоровский Г. Поиски христианского единства и Православная церковь. В: Экуменизм... Сб. трудов, 13, 139–140; статья, первоначально опубликованная в «Богословие и жизнь», 4, август, 1961, 197–208.

²⁰ Флоровский. Поиски..., 140.

²¹ Там же, 139.

²² Флоровский. Богословские несогласия между христианами. В: Экуменизм... Сб. трудов, 13, 1; первоначально опубликовано в «Christian Leader», 5, 1950.

²³ Ср.: Беер. Путь к Никее, 11–48.

²⁴ См. особенно: *Erickson J.* Baptism and the Church's Faith. In: Braaten C. E. and Jenson R. W., ред., *Marks of the Body of Christ* (Eerdmans, ...), 44–58, которому мы обязаны последующими абзацами.

²⁵ *Kavanagh A.* The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation. NY., 1978, 162–163.

²⁶ Вспомните упомянутые выше слова митрополита Иоанна, прим. 7.

²⁷ Как говорит Эриксон («Евхаристия», 57), «Мы забываем, что Евхаристия есть нечто иное, как предвкушение Царства, а не его реализация. И затем эта тенденция к реализованной эсхатологии начинает постепенно распространяться из Евхаристии на другие аспекты церковной жизни, и Церковь как Церковь начинает видеться как во всех отношениях совершенная. Ее зависимость от Христа и Он распятый забыты. Мы хотим славы и забываем о кресте».

²⁸ *Limouris G.* The Eucharist as the Sacrament of Sharing: An Orthodox Point of View. In: *Orthodox Visions of Ecumenism*, ed. G. Limouris. Geneva, 1994, 254.

²⁹ Киприан. О единстве Церкви, 6. Ср.: Эриксон. Крещение, 55–56, статичные, эксклюзивные образы Церкви у Киприана — по контрасту с многообразием образов в Писании и у отцов: храм, виноградная лоза, рай, тело, не только Ева и Мария, но и Тамара, Рахава, Мария Магдалина, хананеянка, Закхей — это «не просто образы достигнутого совершенства, которые могут склонить нас к триумфалистскому и эксклюзивному взгляду на Церковь, но и образы покаяния, обращения и стремления».

³⁰ Критический анализ вопроса см. *Erickson J.* The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary

Practice. SVTQ 41.1, 1997, 1–17); and idem, On the Cusp of Modernity: The Canonical Hermeneutic of St Nikodemus the Haghiarite (1748–1809). SVTQ 42.1, 1998, 45–66.

³¹ *Флоровский Г.* Границы Церкви. В: Сб. трудов, 13, 36–45; утверждается, что эта является «соединением русского оригинала и английского перевода, который был опубликован в Church Quarterly Review, 117 (October, 1933), 117–131.

³² Там же, 37.

³³ Стоить отметить, что Киприан не ставит под сомнение сделанное в Риме утверждение, что политика Папы Стефана согласуется с традиционной практикой его Церкви, и обращение Киприана к «традиции» не подкрепляет его аргумент: «нельзя предписывать обычаем, а следует преодолевать разумом» (71.3).

³⁴ См. мою статью «Virgin Mother — Virgin Church», выходящую в журнале *Sobornost*.

³⁵ «О Христе и антихристе», 4; см. также расширенную метафору в «Антихристе», 59.

³⁶ Использование образа тканья в приложении к Воплощению см. также: *Constas N. and Morgenstern M. W.* Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity, Homilies 1-5, Texts and Translations. Приложение к *Vigiliae Christianae*, 66, Leiden, 2003.

³⁷ «Антихрист», 61.

В. В. СОРОКИН

**К ВОПРОСУ О ВЗАИМОСВЯЗИ МЕЖДУ
СВЯЩЕННЫМ ИМЕНЕМ И ТЕОФАНИЕЙ
НА МАТЕРИАЛЕ НЕКОТОРЫХ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ТЕКСТОВ**

Вопрос о взаимосвязи между священным именем и теофанией имеет как религиозно-исторический, так и богословский аспект. С одной стороны, можно было бы вспомнить характерный для всего древнего Ближнего Востока обычай почитания священных имен, существовавший в языческом мире еще в добиблейский период¹, с другой, достаточно очевидной является связь между именем Божиим и теофанией в яхвистской литургической практике². При этом естественным образом встает вопрос: является ли данный факт лишь реликтом дояхвистского прошлого или он отражает собственно яхвистский духовный опыт, являясь, таким образом, частью яхвистской традиции? В поисках ответа на заданный вопрос важно, на наш взгляд, иметь в виду тот факт, что и для языческого мира связь между призыванием священных имен и теофанией была достаточно очевидной, являясь частью языческого религиозного опыта. Вообще говоря, языческий мир был полон теофаниями, хотя некоторые историки религии применительно к древнейшему периоду предпочитают говорить не о теофаниях, а о «кратофаниях»³, однако сути дела это не меняет — во всяком случае очевидно, что речь идет о некоторого рода манифестациях, которые для древних язычников были не чем иным, как знаком присутствия божества там, где такие манифестации имели место. Аналогичные представления были характерны в том числе и для семитского мира, внутри

которого рождается яхвизм⁴. При этом необходимо отметить, что связь между упомянутыми выше манифестациями и призыванием имен языческих богов отмечена как для древнего Египта⁵, так и для древней Месопотамии⁶. Если так, то, в известном смысле, аналогичные яхвистские представления можно было бы считать отражением религиозных взглядов, характерных для всего древнего Ближнего Востока. Но нас, разумеется, интересует в первую очередь специфика именно яхвистской традиции, которую мы и попытаемся проанализировать.

Священные имена и теофании в период Патриархов

Анализ проблемы взаимосвязи между священными именами и теофаниями в период Патриархов в первую очередь поднимает вопрос об употреблении в этот период священных имен. Прежде всего, обратимся к анализу группы имен с корнем אל ⁷. Всего в Ветхом Завете встречается четыре взаимосвязанных формы священных имен, восходящих к этому корню: אל , אלה , אלהים и אלהם . Нетрудно заметить, что alut и alhut представляют собой регулярную форму множественного числа для אל и אלה , соответственно. Между тем, не все исследователи согласны с такой схемой; некоторые считают אלה и אלהם всего лишь вариантами, предполагая, что им обоим в единственном числе соответствует אל , отрицая тем самым самостоятельное грамматическое значение формы אלה ⁸. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что все упомянутые выше формы находят в ветхозаветных текстах свои семантические ниши, конфигурация которых меняется с течением времени. Так, форма אל встречается в Ветхом Завете 170 раз, в то время, как соответствующая ей регулярная форма множественного числа — только 8 раз. При этом в Книге Бытия имя אל встречается лишь 4 раза (Быт. XVI, 13; XXI, 33; XXXIII, 20; XXXV, 7; словосочетание אל שׁוּב рассматривается нами как особое имя, о котором будет сказано отдельно), и все 4 раза речь идет о словосочетаниях, где оно употребляется в самом общем значении «бог, божество», при том, что далее обычно сле-

дует уточнение, касающееся тех или иных свойств этого божества или обстоятельств, связанных с соответствующей теофанией. По-видимому, в рассматриваемый период в среде протоеврейских племен словом **אל** могло обозначаться некое общее понятие, связанное с сакральным миром, миром богов, святилищ и теофаний. Надо заметить, что и в других ветхозаветных книгах это слово появляется обычно как элемент подобного же рода словосочетаний, определяя, таким образом, те или иные свойства Бога, чаще всего в Его отношении к человеку. Естественно, в поздних текстах речь всегда идет о Едином. Нам удалось найти лишь 7 стихов (5 в Книге Чисел, а также по одному в Книге Исхода и в Книге Второзакония), где слово **אל** не связано с определением каких-либо свойств Бога. Все они, за исключением Числ. XXIII, 8, без сомнения, относятся к Богу Израиля. По-видимому, такое словопотребление являлось вполне традиционным уже в период Патриархов, т.к. и в Книге Бытия словосочетания со словом **אל** обычно относятся к Богу Авраама, Исаака и Иакова, так или иначе Его характеризую; однако в указанный период, можно думать, речь нередко могла идти о конкретных теофаниях, с которыми связывалась память о Боге (как, напр., в Быт. XVI, 13; XXXV, 7, а также, возможно, в Быт. XXXIII, 20), в то время, как в более поздних текстах определения начинают связываться уже не столько с теофаниями и местами, где они произошли, сколько с более-менее абстрактными свойствами Бога. Что касается соответствующей формы множественного числа, то она встречается в Ветхом Завете всего 5 раз, всюду обозначая языческих богов или языческие святилища и культы, при этом в Книге Бытия она не встречается ни разу. Нельзя не отметить, что хронологически, по-видимому, появление упомянутой формы относится к периоду Исхода и Судей, судя по Исх. XV, 3 и Пс. XXIX, 1; вероятнее всего, верхней хронологической границей ее употребления следует считать время правления Давида (Пс. LXXXIX, 7⁹). По-видимому, появление ее у Второисаи (Ис. LVII, 5) и в Книге Даниила (Дан. XI, 36) надо считать намеренным авторским анахронизмом. В таком случае можно утверждать, что ее активное функционирование хронологически

частично совпадает с периодом, когда коррелирующая с ней грамматически форма אל использовалась в священных именах, этимологически связанных с обозначением конкретных теофаний. Нельзя не отметить, что с периодом активного употребления формы אלים частично совпадает и период некоторой неопределенности в употреблении форм אלה и אלהים . Надо заметить, что последняя обычно употребляется в значении *pluralis majestatis* для обозначения Бога Израиля, но можно привести, по крайней мере, два примера использования ее как обычной формы множественного числа, причем один из них относится к периоду Исхода (Исх. XX, 3), а второй — к периоду Судей (Исх. XXIII, 13). Что касается первой, то она появляется обычно *in statu constructi* как אלה , всегда обозначая при этом Бога Израиля, причем в Книге Бытия он называется «Богом неба и земли» (Быт. XXIV, 3, 7), а также «Богом Авраама» (Быт. XXIV, 12, 27, 42, 48; XXVI, 24) и «Богом Авраама и Богом Исаака» (Быт. XXVIII, 13; XXXII, 10¹⁰). Едва ли есть основания сомневаться, что перед нами вполне аутентичное словоупотребление времен Патриархов. В период Исхода его дополняет выражение «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова», а также «Бог отцов» (Исх. III, 6, 13, 15, 16, 18; IV, 5). Такое словоупотребление предполагает традицию, восходящую к периоду Патриархов и сохранявшуюся позднее, вплоть до Исхода. Что касается последующего словоупотребления, то рассматриваемая форма во время и особенно после Исхода начинает регулярно употребляться в сочетании с именем יהוה в притяжательной форме в разных лицах и числах, так, что само упомянутое словосочетание становится устойчивым. Несомненно, что изначальный смысловой акцент рассматриваемой формы был связан с указанием вначале на Бога Патриархов, а затем на Бога Моисея, притом, по-видимому, в связи с конкретными теофаниями и связанными с ними конкретными священными именами (во всяком случае, это можно утверждать с уверенностью применительно к послемоисеевой эпохе). Но нельзя игнорировать и тот факт, что в некоторых случаях форма אלה используется для обозначения множественного числа. В Ветхом Завете нам удалось обнаружить 27 примеров такого словоупот-

ребления, подавляющее большинство которых относится к периоду Исхода и Судей, два — к периоду Патриархов и еще три — к эпохе первых царей. Кроме того, обнаружено еще два примера подобного словоупотребления у Иеремии, но они, по-видимому, являются авторскими анахронизмами. Таким образом, нетрудно убедиться, что пик семантической неопределенности в словоупотреблении форм אל и אלהים хронологически совпадает, пересекаясь частично с периодом активного употребления формы אלה . В таком случае можно предположить, что связанные с указанными формами девиации словоупотребления, относящиеся к другим периодам, являются окказиональными (и в некоторых случаях, можно думать, обусловленными стилистическими предпочтениями автора). Единственное исключение составляет словосочетание אלהים ייחודי , регулярно употребляемое во все без исключения исторические периоды, начиная с Исхода. Важно, однако, отметить, что уже в период Судей оно становится, по существу, устойчивым выражением, и нельзя исключать, что к концу указанного периода оно начинает обозначать не столько конкретные языческие божества или культы, сколько язычество в целом как религиозную реальность, противостоящую яхвизму. Впрочем, этот вопрос требует дополнительного исследования, выходящего за рамки настоящей статьи. Учитывая все вышесказанное, можно с достаточной степенью уверенности реконструировать три этапа в семантическом развитии рассмотренных нами форм. Первый из них охватывает период Патриархов. В этот период словом אל обозначается, вероятнее всего, сама теофания или связанное с ней место, а для обозначения Бога, Который открывался Патриархам, по-видимому, употреблялось слово אלה . Очевидно, что оно является производным от אל , и, можно предположить, представляет собой результат слияния упомянутого корня с указательным суффиксом. Учитывая, что древние вообще, как правило, связывали божество с его святилищем и с его теофаниями¹¹, подобного рода словоупотребление представляется вполне закономерным. Учитывая к тому же, что корень אל изначально, возможно, был связан с представлениями о божественной (или сверхъестественной) силе, неудивительно, что в даль-

нейшем он начинает использоваться в словосочетаниях, определяющих свойства или качества Бога. Трудно сказать, употреблялась ли на данном этапе форма אל для обозначения языческих богов или святилищ, но в принципе исключить этого нельзя, хотя в дошедших до нас текстах такое словоупотребление и не отмечено. Что касается формы אלה , то она, можно думать, в указанный период не употреблялась. Второй этап в семантическом развитии рассматриваемой группы имен начинается, по-видимому, во время Исхода, когда быстрые изменения в религиозной жизни частично расшатывают устоявшуюся семантику. Возможно, это определяется прежде всего расширением семантического поля слова אל , которое теперь начинает обозначать божество как таковое, т.е. собственно сверхъестественное существо как источник силы и воли в противоположность святилищам и теофаниям, по-прежнему обозначаемым словом אל . В указанный период и наблюдается то вариативное словоупотребление рассматриваемых нами форм, с которым нам пришлось столкнуться в текстах периода Исхода и Судей. Но к концу его форма אל уже прочно закрепляется в яхвистском семантическом поле, а форма אל начинает обозначать свойства Бога, окончательно утратив все коннотации, связывающие ее с языческим миром. Что же касается формы אלה , то она продолжает оставаться с ним связанным, постепенно выходя из регулярного употребления. Не исключено, что на протяжении довольно короткого переходного периода ее место занимала форма אלהם . Однако на третьем этапе она прочно закрепляется в яхвистском семантическом поле как *pluralis majestatis* для обозначения Бога Израиля, причем одновременно с этим, по-видимому, выражение אלהם אלהים начинает обозначать язычество как обобщенную реальность, противопоставляемую яхвизму, что окончательно вытесняет на языковую периферию форму אלה . Как видно, у каждой из рассматриваемых нами форм наличествует собственная семантическая ниша, изменяющаяся с течением времени, и вариативность словоупотребления некоторых из них отнюдь не охватывает хронологически всего периода их языкового бытия. Что же касается периода Патриархов, то перед нами, с одной сто-

роны, общие для всей архаической древности представления о том, что всякое божество определяется прежде всего в связи со своим святилищем и своими теофаниями (такого рода представления никак нельзя считать собственно яхвистскими), с другой же — совершенно ясно выраженные формой אל и словосочетаниями, ею образуемыми, представления о некоем Боге, отличающемся от других, представления о Котором не вмещаются уже в традиционные рамки.

Помимо рассмотренных выше, в основном тексте Книги Бытия мы находим еще два имени, связанных с корнем אל — אל שׁוּב и אל שׁוּב . На первое из них Сам Бог указывает Моисею как на традиционное, говоря ему, что Он открывался Аврааму, Исааку и Иакову אל שׁוּב (Исх. VI, 3), что, очевидно, прямо связано с теофанией, описанной в гл. 17 Книги Бытия, где это имя упоминается в стихе 1. М. Сегал (M. H. Segal) считает, что оно употребляется обычно в контексте традиционных формул благословения¹², и он, очевидно, прав, во всяком случае, в том, что касается Книги Бытия, где имя אל שׁוּב встречается, помимо Быт. XVII, 1, еще 5 раз. В основном тексте книги оно действительно появляется один раз при благословении (Быт. XXVIII, 3) и еще однажды, во время теофании, упомянутой в связи с именем Иакова (Быт. XXXV, 11); таким образом, оказывается, что в период Патриархов это имя было связано или с теофаниями, или с благословениями. Еще одним тому подтверждением можно считать появление его в тексте благословения колен (Быт. XLIX, 25), которое и по форме, и по содержанию приходится считать текстом весьма архаичным, по-видимому, типичным для эпохи Патриархов, хотя он и помещен в контекст описания следующего, египетского, периода еврейской истории. Примечательно, что новелла об Иосифе, сохраняя языковой колорит эпохи, влагает это имя в уста Иакову (Быт. XLVIII, 3), хотя нельзя исключать и того, что раннее предание, на основе которого, можно думать, была создана новелла, сохранила здесь подлинные слова отца-основателя союза двенадцати колен. Интересно отметить, что помимо описанных нами примеров из Книги Бытия и приводимого выше упоминания в Книге Исхода, имя אל שׁוּב почти нигде

более в Ветхом Завете не встречается, за исключением Псалма 91¹³, где оно появляется в стихе 1 уже как эпитет Яхве, и у Иезекииля (Иезек. X, 5), где его употребление, скорее всего, объясняется стилистическими предпочтениями автора. Исключение составляет Книга Иова, где имя אל שׁת встречается 19 раз; однако нельзя не обратить внимания на перевод, предлагаемый в этом случае LXX. Вообще, евр. אל שׁת переводится обычно в Септуагинте греч. $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, однако с текстом Книги Иова дело обстоит иначе: здесь перевод варьируется, и для перевода собственно имени предлагается обычно $\pi\alpha\iota\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\rho$; в тех же случаях, когда речь идет о שׁת как об эпитете, употребляется греч. $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, последовательно используемое LXX для передачи евр. יהוה . По-видимому, речь в данном случае должна идти не о переводе собственно, а скорее об интерпретации текста, по крайней мере, в том его аспекте, который связан с употреблением священных имен. Учитывая, что Книга Иова является, по всем известным на сегодняшний день данным, достаточно поздним текстом, можно предполагать, что употребление весьма архаичной на момент ее написания формы является стилистическим решением автора, которое, однако, могло быть непонятным для читателей, не владеющих или плохо владеющих еврейским языком, которым интерпретация в данном случае была нужнее буквального перевода, что и было учтено LXX. Если так, то перед нами, очевидно, намеренная авторская архаизация текста, и употребление соответствующего священного имени в таком контексте приходится считать вторичным. В таком случае изначальной и аутентичной средой функционирования имени אל שׁת приходится считать сакральную сферу периода Патриархов. (Под сакральной сферой мы имеем в виду языковую пласт, связанный с контекстом описания теофаний и традиционными формулами благословения.) Важно при этом отметить, что функционирование его в этом качестве в иные периоды еврейской истории не отмечено, и в поздних текстах оно появляется исключительно как элемент намеренной архаизации. Сложнее обстоит дело с именем יהוה . М. Сегал отмечает его доеврейское происхождение¹⁴, и этот факт подтверждается тем, что в Книге Бытия данное

имя встречается всего 4 раза, причем исключительно в главе 14, т.е. перед нами случай очевидно локального словоупотребления, связанного с конкретным текстом, известном в библеистике как «Рассказ о войне царей». Впрочем, *יְיָ* как эпитет Яхве встречается один раз в Книге Чисел (Числ. XXIV, 16) и один раз в Книге Второзакония (Втор. XXXII, 8), а также — неоднократно — в Псалтири и дважды в Книге Плача Иеремии, но это именно эпитет, обозначающий одно из свойств Яхве. Исключения составляют лишь Пс. LXXVIII, 35, 56, а также Пс. LXXXII, 6, причем, если в первом случае контекст (связанный со странствием по пустыне) очевидно предполагает, что речь идет о Яхве, то во втором ситуация оказывается менее однозначной и, можно предположить, теснее связанной с рассказом о войне царей. Надо заметить, что традиционно наибольшее внимание библеистов в связи с этим рассказом привлекает проблема исторической идентификации упомянутых в нем правителей; для нас же наибольший интерес представляет вопрос об упоминаемом в нем божестве по имени *יְיָ* и о его слуге. Вообще, при анализе текста рассказа бросается в глаза его очевидно нееврейское происхождение. Здесь и акценты, расставленные автором, где на первый план выходит сам конфликт между местными правителями, и факт благословения Авраама неким слугою нигде более не упоминаемого местного божества, и определение Авраама как *יִרְבֵּעַ*, также нигде более в Ветхом Завете не встречающееся, что и не удивительно: ведь в библейском контексте этим словом называли обычно пришельца или иноплеменника, каковым Авраам со своими соплеменниками, несомненно, и был для местного доеврейского населения. Замечательно, кстати, что, слово *יִרְבֵּעַ* вообще встречается в Ветхом Завете всего 5 раз, а в Книге Бытия, помимо рассматриваемого нами примера, лишь однажды (Быт. XXXIX, 17), будучи вложено автором новеллы об Иосифе в уста египтянки, презрительно отзывающейся о домашнем рабе-семите. Что же касается других упоминаний, то таковые встречаются трижды, причем два из них (Иер. XXXIV, 9, 14) являются цитатой из Книги Второзакония (Втор. XV, 12), которую, собственно, и приходится

считать единственным случаем употребления понятия רַבֵּעַ в собственно еврейском контексте. Таким образом, можно достаточно уверенно говорить о нееврейском происхождении рассказа о войне царей. Но тогда тем более интересной становится фигура служителя упомянутого в рассказе бога и факт благословения им Авраама. Впрочем, то, что служитель местного божества благословляет победителя, само по себе не удивительно; удивительно то, что Авраам считает возможным такое благословение принять, отдавая себя тем самым под покровительство иного бога, не имеющего отношения к Богу Авраама. Возможно, разгадку в данном случае следует искать в том факте, что אֱלֹהֵי הָאָרֶץ называется в рассказе אֱלֹהֵי הָאָרֶץ, т.е. «владыка неба и земли», что, несомненно, было частью его сакральной титулатуры (ср. Быт. XIV, 19, где перед нами традиционная формула благословения, и Быт. XIV, 22, где мы видим не менее традиционную форму клятвы именем того же бога), а также в том, что человек, названный в рассказе אֱלֹהֵי הָאָרֶץ, описан в нем как אֱלֹהֵי הָאָרֶץ и אֱלֹהֵי הָאָרֶץ. Выше уже было показано, что, по крайней мере, в период Патриархов Бог Авраама никогда и нигде не называется именем אֱלֹהֵי הָאָרֶץ. Надо заметить, что и служителя этого бога едва ли следует в данном контексте считать священником или жрецом: ведь этимологически евр. אֱלֹהֵי связано скорее с понятием пророка или пророчествующего поэта, чем жреца или священника, и общесемитские (а не специфически еврейские, которые едва ли стоит искать в рассматриваемом нами тексте) коннотации этого корня семантически связывают его с кругом представлений, близких скорее профетизму, чем жречеству или священству¹⁵. Если учесть, что упоминаемый в тексте пророк назван к тому же правителем Шалема (евр. אֱלֹהֵי הָאָרֶץ) (а Шалем или, в Синодальной транслитерации, Салим является другим названием Иерусалима), то встает естественный вопрос о статусе упомянутого города. Вообще, в древности связь пророческих общин (как языческих, так и яхвистских) с тем или иным святилищем была нередким явлением¹⁶; однако статус Шалема в таком случае все равно оказывается не вполне ясным. Можно предположить, однако, что речь идет о городе-святилище, где

поклонялись божеству, как-то связанному с небом; возможно, этот бог был богом неба и богом-громовником, т.к. на древнем Ближнем Востоке повсеместно такого рода святилища были центрами профетизма¹⁷. Собственно, сама титулатура его наводит на мысль о соответствующих параллелях, и тогда титул «владыки неба и земли» перестает удивлять, т.к. боги неба и боги-громовники повсеместно, как правило, носят такую титулатуру. Надо заметить, что и выражение *יְרֵכָה* напоминает более титул, который вполне мог принадлежать главе пророческой общины, чем имя собственное, тем более, что этимологически оно вполне объяснимо в рамках древнееврейского языка, что едва ли было бы возможно, если бы речь шла об имени собственном нееврейского происхождения (титул, разумеется, не составляет труда перевести на любой язык). Возможно, что Шалемское святилище было почитаемо всеми окрестными семитскими племенами (по крайней мере, всеми племенами Самарии и Иудейского нагорья), но яхвистским в период Патриархов оно, очевидно, не было, и признание Авраамом бога Мельхиседека своим покровителем говорит, скорее всего, о том, что его представления о своем Боге в самый первый период пребывания в Палестине не выходили еще за рамки традиционных представлений о боге — покровителе племени. Конечно, Быт. XIV, 22 может навести на мысль о том, что Авраам смотрит на бога, от имени которого принимает благословение, как на Яхве, но это очевидный анахронизм, что подтверждается фактом отсутствия в Септуагинте в данном стихе слова *kúrios*, соответствующего обычно евр. *יהוה*; по-видимому, здесь мы имеем дело с одной из тех возможных интерполяций, которые будут рассмотрены ниже. Впрочем, такая ситуация, можно думать, сохранялась лишь до тех пор, пока Авраам не пережил теофаний, речь о которых впереди; свидетельством такой перемены служит тот факт, что впоследствии Бог Авраама именуется *אלהינו* *אלהינו* *אלהינו*, что весьма близко к титулатуре бога Шалемского святилища (Быт. XXIV, 3; имя *יהוה*, по-видимому, и в этом случае является интерполяцией). Во всяком случае, с уверенностью можно сказать лишь одно: ни *אלהינו*, ни его святилище, ни кто бы то ни было из его служителей не

имеют отношения к Богу Авраама. По-видимому, даже титул אלהים начинает применяться к Яхве сравнительно поздно, вероятнее всего, уже после завоевания Давидом Иерусалима, когда Иерусалимское святилище перестало быть языческим и стало яхвистским. Примечательно, что, например, в Пс. LXXXII, 6 языческие боги (а в данном контексте речь идет, очевидно, об אלהים как именно о форме множественного числа, в значении «боги») названы אלהים ; не исключено, что такая титулатура применялась по отношению к местным богам (баалам), и, в таком случае, можно предполагать, что в период Патриархов на бога Мельхиседека действительно смотрели как на энотеистического главу пантеона, который считался отцом других местных богов; смысл же псалма при такой интерпретации сводится к тому, что Яхве, занимая место прежнего хозяина, очищает Свой новый дом от прежних его жильцов, произнося над ними Свой вердикт. Судя по форме и содержанию, такой псалом вполне мог появиться во время правления Давида, когда в Иерусалимском святилище действительно «сменился хозяин», и оно стало яхвистским. С этого же времени титул אלהים начинает употребляться и как эпитет Яхве. В таком случае становится очевидным, что в период Патриархов для Бога Авраама существовало два имени: одно сакральное (אדני), употребляемое при благословениях и в рассказах о теофаниях, а второе обычное (אלהים), иногда, по-видимому, используемое в молитвах, но могущее быть употребленным также и в обыденной, повседневной речи.

В контексте всего сказанного выше встает закономерный вопрос о появляющихся в Книге Бытия упоминаниях еще одного священного имени — имени יהוה . Из откровения, полученного на Синае, следует вполне однозначный вывод, что оно не могло быть известно в период Патриархов, т.к. Сам Бог недвусмысленно говорит Моисею, что «отцам» Он с таким именем не открывался (Исх. VI, 3). Между тем, это имя встречается в Книге Бытия 68 раз (не считая упоминаний его в Прологе Книги Бытия, который композиционно является вполне самостоятельным и, скорее всего, весьма поздним текстом, и новеллы об Иосифе, также композиционно самостоятельной и окончательно

отредактированной, во всяком случае, уже в послемоисееву эпоху). Что же может означать его появление в текстах, описывающих период Патриархов? Для ответа на заданный вопрос необходимо прежде всего обратить внимание на структурную неоднородность текста основной части Книги Бытия, которая проявляется как на содержательном, так и на формальном уровне. В первую очередь, следует выделить рассказы о теофаниях. Это прежде всего такие отрывки, как Быт. XV, 1–21, XVII, 1–21, XXII, 1–14, XXVIII, 10–19, XXXII, 24–30. Их отличает достаточно подробный характер, уникальность содержания, а иногда и формы на том религиозно-историческом фоне, который характерен для периода Патриархов (подробнее этот вопрос будет рассмотрен ниже), а также тот факт, что они никак не могли бы появиться без прямого свидетельства тех, кто их пережил. Очевидно, в данном случае перед нами рассказы самих Патриархов, сохраненные традицией и впоследствии использованные автором Книги Бытия. При этом необходимо отметить, что упомянутые нами тексты несут на себе явные следы позднейшей редактур. К такой редактуре следует отнести, прежде всего, комментарии, обрамляющие обычно собственно древнее предание (Быт. XV, 1–8, 18–21, XVII, 1, 22 (причем речь в данном случае следует вести о первой половине стиха 1), XXII, 1, 15–19, XXVIII, 10–11, 20–22, XXXII, 31–32). Граница между основным текстом и комментарием во всех случаях легко определяется по сугубо формальному критерию. Так, в случае, когда рассказ о теофании облекается в форму топонимического предания или связывается с ним, как в случае рассказа о жертвоприношении Исаака, о видении Иакова или о борении Иакова, таким критерием для заключительного комментария является фраза рассказа, констатирующая факт перемены соответствующего географического названия (Быт. XXII, 14, XXVIII, 19, XXXII, 31). Что касается двух других рассказов, то здесь заключительный комментарий нетрудно отличить по самому характеру текста, который представляет собой фразу, завершающую рассказ и (в первом случае) объясняющую его смысл. Несколько сложнее обстоит дело с вводными комментариями. Формально естественнее всего было

бы считать началом основного текста первую фразу, связанную с описанием собственно теофании или сопутствующих ей обстоятельств; однако не всегда легко отличить по сугубо формальным критериям позднейшие ремарки от элементов рассказа, восходящего к изначальному преданию. В том случае, когда, как в Быт. XVII, 1, в одном и том же стихе появляется два священных имени, из которых одно прямо влагается автором рассказа в уста Божии, а второе применяется к Нему рассказчиком, нетрудно определить, которое из двух восходит к изначальному преданию (едва ли Авраам, рассказывая о явившемся ему Боге, стал бы приписывать Ему второе имя в прибавление к тому, которое услышал во время теофании). Также не составляет труда выделить вводный текст и в случае рассказа о заключении завета с Богом в главе 15 Книги Бытия, где собственно описанию встречи с Богом предшествует не комментарий даже, а небольшое предисловие, заслуживающее отдельного рассмотрения. Ситуация усложняется в тех случаях, когда вводная фраза является семантически нейтральной, или описывая место действия (как в случае видения Иакова), или просто констатируя самый факт события (как в случае жертвоприношения Исаака). Конечно, если речь не идет о событиях, в силу своего характера известных одному лишь рассказчику, всегда можно предположить позднюю редактуру, особенно, когда о герое рассказа говорится в третьем лице, а соответствующая фраза стоит в начале или в конце текста; однако такая редакция вполне могла восходить и к древнему устному преданию, т.к. устная эпическая традиция предполагала как устоявшиеся литературные и языковые формы, так и соответствующие редакторские приемы. Таким образом, нельзя исключать, что комментарии, подобные упомянутым выше, могли бы восходить как к позднейшим редакциям, так и непосредственно к периоду Патриархов. Что касается содержательного аспекта, то все упомянутые комментарии можно разделить на исторические и богословские. Типичным примером первого можно считать заключительный комментарий к рассказу о борении Иакова, носящий очевидно этиологический характер (надо кстати отметить, что обы-

чай, происхождение которого данный комментарий объясняет, является, по-видимому, весьма архаичным и впоследствии исчезает). Типичным же примером второго можно считать заключительный комментарий к рассказу о заключении завета с Авраамом, где описан смысл имевшего место события. Кроме того, можно говорить и об упомянутом выше типе содержательно нейтрального комментария, не несущего дополнительной смысловой нагрузки помимо той, которую он имеет как элемент общей структуры текста. Нетрудно предположить, что комментарии первого или третьего типа могли появиться достаточно рано, тем более, что этиологические предания встречаются в эпических циклах любого народа; что же касается комментариев второго типа, то их, очевидно, нужно считать достаточно поздними, т.к. они едва ли могли появиться ранее того периода, когда стало уже возможным богословское или историософское осмысление минувших событий. Надо отметить, что собственно богословские комментарии к рассказам о теофаниях все без исключения связаны с темой Завета (Быт. XV, 18–21, XVII, 1 XXII, 15–19). Неудивительно, что имя יְהוָה употребляется в них регулярно: эти комментарии едва ли можно отнести к домоисеевой эпохе, а целью их автора, можно предполагать, была как раз именно демонстрация единства яхвистской традиции, восходящей к Патриархам. В таком контексте даже включение упомянутого имени в рассказ, где Сам Бог, очевидно, называет Себя иным именем (Быт. XVII, 1), обретает свой смысл и становится вполне понятным. Что же касается других комментариев, то их датировка представляет собой более сложную задачу. Относительно тех случаев, когда в тексте комментария появляется форма אֱלֹהֵינוּ в значении *pluralis majestatis* (Быт. XVII, 22, XXII, 1, XXVIII, 20–22), можно, учитывая все сказанное выше об употреблении этой формы, с известной уверенностью датировать их сравнительно поздним (не ранее периода Судей) временем. Что касается заключительного комментария к рассказу о борении Иакова, то его датировка затруднительна, хотя упоминаемый в нем обычай и представляется весьма архаичным, т.к. время исчезновения его точно не установлено. Вместе с тем, нельзя не

отметить также достаточно явных следов редактуры не только изначальных рассказов о теофаниях, но и самих комментариев. Следы такой редактуры можно обнаружить, в частности, в Быт. XXVIII, 20–22, где выражение **וְהָיָה לִי הוֹדֵי ה' בְּהָלַל לִי הוֹדֵי ה'** представляется нам позднейшей вставкой. В самом деле, нетрудно заметить, что в изначальном своем виде (т.е. без указанной вставки) данный текст представляет собой вполне традиционную для семитской поэтики пятичленную структуру, построенную по не менее традиционной схеме «3+2» (три условия: «если будет Бог со мной и сохранит меня в пути, по которому мне идти», «если даст мне хлеб, чтобы есть и одежду, чтобы одеться» и «если в мире вернусь я в дом отца моего» предполагают исполнение двух обязательств: «этот камень будет домом Божиим» и десятину). Дополнительное условие, приведенное выше, очевидно, разрушает рассмотренную структуру, привнося в первую ее часть дополнительный элемент. Указанная вставка разрушает цельность основного текста также и в том отношении, что привносит в него еще одно священное имя в дополнение к основному, что, вообще говоря, не характерно для обетных формул. Конечно, и форму **בְּהָלַל לִי**, появляющуюся в рассматриваемом тексте, также едва ли можно считать аутентичной, но, во всяком случае, перед нами, надо думать, последовательная редактура какого-то древнего текста, возможно, реального обета, принесенного Иаковом; рассмотренная же нами вставка нарушает эту последовательность, выдавая тем самым свое позднее происхождение. Не исключено, что она принадлежит тому же автору или группе авторов, который создал серию рассмотренных нами выше комментариев богословского характера к древним рассказам о теофаниях. Надо заметить, что аналогичная редактура заметна и в основном тексте рассказа. В частности, в нем дважды встречается имя **ה'** (в стихах 13 и 16). Впрочем, в рассматриваемом тексте есть еще один анахронизм: в стихе 12 мы находим явно позднюю форму **בְּהָלַל לִי**. В том, что перед нами действительно не аутентичное словоупотребление, нетрудно убедиться, обратившись к описанию теофании в Быт. XXXV, 9–13, где явившийся Иакову Бог называет Себя вполне традиционным

именем יְהוָה לֹא (Быт. XXXV, 11), при том, что в описательных стихах Он последовательно называется מִיְהוָה (стихи 10, 11, 13; интересно, что стих 11 напоминает Быт. XVII, 1 в том отношении, что и там, и здесь в одном стихе появляются два рядом стоящих священных имени, из которых одно очевидно позднее и привнесено позднейшим редактором, а второе — аутентичное и принадлежит, вероятнее всего, первоначальному преданию; не исключено, что в данном случае мы имеем дело с традиционным редакторским приемом, характерным для известной эпохи или известной традиции, но рассмотрение этого вопроса выходит за рамки настоящей статьи). В таком случае не исключено, что основной текст рассказа о видении Иакова подвергся двойной редактуре: первым ее редактором был, возможно, автор раннего комментария, который и заменил в тексте изначально присутствовавшие в нем священные имена на מִיְהוָה; вторым же редактором был автор комментария богословского, более позднего, заменивший в одном случае (стих 16) מִיְהוָה на הוָה и, возможно, вставивший это имя также в стих 13, добавив его к традиционному קָהָצִי הָלֹא הָרֶבֶב הָלֹא. Надо, впрочем, заметить, что такого рода вставки могут быть и позднейшими интерполяциями, о которых пойдет речь ниже. Остается неясным, почему автор богословского комментария не произвел аналогичной замены в стихе 12. Возможно, данный факт был связан с тем, что выражение הוָה הָלֹא было устойчивым и, как таковое, не допускало редактуры составляющих его элементов, однако с точностью этого утверждать нельзя. Можно лишь констатировать устойчивый характер выражения הוָה הָלֹא, связанного, как будет показано ниже, с раннепророческой традицией; однако происхождение и культурно-религиозные коннотации аналогичного ему выражения מִיְהוָה הָלֹא точно не установлены. Во всяком случае, исключать такое объяснение нельзя. Отдельного рассмотрения заслуживает также вводный комментарий Быт. XV, 1–8. В масоретской редакции имя הוָה встречается в указанном тексте 6 раз (стихи 1, 2, 4, 6, 7, 8). Между тем, по данным Септуагинты, оно присутствует лишь в стихах 1, 4 и 8. В стихе 2 оно, скорее всего, является интерполяцией, а в стихах 6 и 7 в Септуагинте

присутствует θεός, которое может соответствовать какому-либо из священных имен, восходящих к корню אֵל, но, во всяком случае, не יהוה. При этом не исключено, что в ранней редакции стиха 7 на месте позднейшего יהוה вполне могло быть אֵל, в полном соответствии с вышеописанными словообразовательными моделями, характерными для периода Патриархов. Примечательно, что в стихе 8 Авраам обращается к своему Богу, называя Его אֱלֹהֵי יְדִי, что представляется явно избыточным, т.к. собственно אֱלֹהֵי является выражением, вполне достаточным с точки зрения яхвистского сакрального этикета при обращении к Богу. Надо, впрочем, отметить, что оно особенно активно употребляется не в период Патриархов, а позднее, и особенно в период Исхода, притом именно при обращении к Яхве; так, в текстах Книги Исхода и Книги Чисел, восходящих к этому периоду, оно употребляется 6 раз, а в текстах более поздних, относящихся к периоду Иисуса Навина и Судей, лишь дважды (по одному разу в Книге Иисуса Навина и в Книге Судей). Примечательно, что уже в эпоху Иисуса Навина оно начинает использоваться как эпитет Яхве, а в последующие периоды выражение אֱלֹהֵי יְדִי появляется все чаще, постепенно становясь устойчивым. Так, если в Книге Иисуса Навина оно встречается лишь однажды, то в Книге Судей — уже два раза, а в Книгах Царей — 8 раз. Интересно отметить, что и אֱלֹהֵי как эпитет Яхве отнюдь не выходит из употребления, сохраняясь преимущественно в сфере поэтической, в то время, как словосочетание אֱלֹהֵי יְדִי оказывается связанным со сферой пророческой. Так, в Псалтири слово אֱלֹהֵי встречается 46 раз, в то время, как словосочетание אֱלֹהֵי יְדִי — всего лишь 4 раза. В пророческих же книгах ситуация противоположная: словосочетание אֱלֹהֵי יְדִי встречается там 268 раз, в то время, как слово אֱלֹהֵי — всего 31 раз. Очевидно, упомянутое словосочетание оказалось прочно связано с пророческой традицией, притом достаточно рано. Что касается периода Патриархов, то в этот период выражение אֱלֹהֵי יְדִי не встречается (что естественно), а слово אֱלֹהֵי само по себе используется при обращении к Богу (Быт. XVIII, 3, 27, 31; XX, 4). Замечательно, что в последнем случае речь идет о язычнике, обращающемся к не-

ведомому Богу, явившемуся ему в сновидении, что заставляет думать о более универсальном характере рассматриваемого обращения, которое, вполне вероятно, было в ходу также и у соседних народов по отношению к своим богам-покровителям (или по отношению к любому боже-ству вообще, особенно в том случае, если имя его точно не известно). Вероятнее всего, и Авраам, обращаясь к своему Богу, вполне мог ограничиваться именно таким обращением. Если так, то можно предполагать, что в стихе 8 имя יהוה появляется вторично и связано с редактурой, сделанной в пророческих кругах. Нельзя не отметить еще одного присутствующего здесь анахронизма, а именно — упоминания в стихе 7 «Ура халдейского», которое никак не могло появиться ранее конца VIII века до Р.Х., когда было основано Второе вавилонское царство. Важно при этом иметь в виду, что вся рассмотренная нами выше редактура, судя по согласному свидетельству как масоретского текста, так и LXX, должна была иметь место достаточно рано, еще в допленный период, до появления тех разночтений, которые привели к вариативности позднейших редакций. Таким образом, наиболее вероятным предположением оказывается связь указанной редактуры с кругами, близкими к движению классических пророков допленного периода. Что касается стихов 1–6, то здесь, если следовать редакции LXX, имя יהוה встречается всего лишь дважды (в 1 и 4), притом оба раза в таком специфически пророческом выражении, как יהוה רבך¹⁸. Это дает основания предположить, что рассматриваемый отрывок также связан с пророческими кругами, где указанное выражение было широко распространено. Представляется вероятным, что стихи 1–6 являются текстом, независимым от стихов 7–8. Возможно, что именно последние два стиха и были в древности, т.е. еще прежде всякой редактуры, началом рассказа о теофании, восходящего к самому Аврааму и сохраняемого в ранний период в устной передаче. Впоследствии, в период классических пророков, в пророческих кругах была произведена редактура вводных (стихи 7–8) стихов древнего текста (возможно, зафиксированного письменно в изначальном своем виде еще раньше, например, во время правления Соломона), и тогда

же (или позднее) был написан небольшой (стихи 1–6) вводный рассказ, также несущий на себе явные черты пророческой традиции. Судя по тому, что рассказ этот несколько напоминает по стилю позднейшие исторические мидраши, можно предполагать, что он появился накануне плена, когда, возможно, жанр мидраша уже начинал формироваться, но Торы как единого текста еще не существовало. Учитывая все изложенное, можно с известной уверенностью утверждать, что в рассказах о теофаниях имя ^{יְהוָה} встречается лишь в позднейших комментариях, но не в основном тексте, восходящем к периоду Патриархов. Исключение составляет лишь рассказ о сновидении Иакова, однако и в этом случае перед нами следы позднейшей редакции. Исключение составляет лишь Быт. XXII, 11, 14, но следует учитывать, что появляющееся в стихе 11 выражение ^{אֱלֹהֵי אֲבֹתַי} является устойчивым и тесно связано с раннепророческой традицией (этот вопрос будет подробно рассмотрен ниже). По-видимому, здесь перед нами следы раннепророческой редакции, которая могла иметь место достаточно рано (когда еще была возможна модификация топонимического предания, в форму которого облечен рассказ, т.е., вероятнее всего, еще в дописьменный период, или, по крайней мере, прежде письменной фиксации данного текста). Что касается других текстов, составляющих Книгу Бытия, то они не несут на себе следов многократной редакции. Если не рассматривать Пролог и Новеллу об Иосифе, то имя ^{יְהוָה} встречается в тексте Книги Бытия 65 раз (не считая случаев, связанных с рассказами о теофаниях и рассмотренных нами выше). При этом в 9 случаях ^{יְהוָה} масоретского текста соответствует ^{θεός} Септуагинты, что свидетельствует о разночтениях в ранних редакциях. Не исключено, что редакции, последовательно заменяющие именем ^{יְהוָה} другие священные имена, либо являются сравнительно поздними, либо подверглись правке со стороны представителей каких-либо раввинистических школ. Нельзя не принять во внимание также и тот факт, что в ряде случаев (как, например, в рассказе об Агари в пустыне в главе 16, основанном, вероятно, на древнем предании из не сохранившегося эпического цикла) речь идет об устойчивых выражениях (подобных уже

упоминаемому выражению **יהוה יראלם**, принадлежащему раннепророческой традиции и встречающемуся в главе 16 — 4 раза). Такие выражения, разумеется, не отражают словоупотребления периода Патриархов. Кроме того, обращают на себя внимание случаи явно вторичного и избыточного употребления имени **יהוה**. Наиболее очевидными нужно считать случаи наподобие уже упоминавшегося Быт. XVII, 1, когда в одном стихе (или в одном тексте) появляется два священных имени, из которых одно является аутентичным, а второе — нет (Быт. XVI, 13, XXVI, 24, XXXV, 11). В таких случаях речь должна, по-видимому, идти о редактуре, аналогичной той, что была произведена в случае Быт. XVII, 1, и относящейся, возможно, к тому же периоду. Однако кроме них есть еще случаи появления в некоторых стихах имени **יהוה** как второго рядом с первым, несомненно восходящем к периоду Патриархов. Так, в рассказе о сватовстве Исаака (глава 24) оно регулярно появляется рядом с несомненно архаичным выражением **הָרַבָּא יְרָא יְהוָה** (стихи 12, 27, 42, 48) и с не менее архаичным **בְּיָמֵי יְהוָה** (стих 7) (об именах такого типа у нас уже шла речь выше). В Быт. XXI, 33 оно соседствует с подобного же рода именем **יְהוָה יִבְרָא הָרַבָּא יְבָא יְהוָה**, а в Быт. XXXII, 10 — с именем **לֹא לֹא**, также весьма архаичным. Не исключено, что в рассмотренных случаях речь может идти о глоссах, сделанных позднейшими комментаторами, целью которых было объяснить читателям, уже, возможно, не очень хорошо знакомым с древним словоупотреблением, что речь во всех упомянутых случаях идет именно о Яхве. Возможно, с течением времени эти глоссы были внесены в окончательный текст Торы в качестве интерполяций (если так, то, по-видимому, правка должна была быть очень ранней, т.к. разночтений между редакциями относительно рассмотренных нами текстов в данном отношении не наблюдается). Но, во всяком случае, у нас нет никаких оснований рассматривать какие бы то ни было тексты Книги Бытия, за исключением рассказов о теофаниях, как непосредственно восходящие к периоду Патриархов. Содержание их вполне могло быть сохранено изначально в виде обычного эпического предания, а структура не отражает следов многократной редактуры. Иног-

да в них встречаются формы и сюжеты, несомненно выказывающие древнее происхождение, но ничто не могло бы помешать позднейшим авторам включить эти элементы в свои тексты непосредственно из первоисточника, т.е. из древних эпических поэм, которые вполне могли быть записаны еще в допленный период и оказаться, таким образом, в их распоряжении. Учитывая все изложенное выше, мы можем с достаточно высокой степенью уверенности утверждать, что имя יְהוָה в период Патриархов не употреблялось и было им неизвестно, а все упоминания его в Книге Бытия либо являются следствием позднейшей редакции, либо указывают на позднее происхождение соответствующих текстов.

Рассмотрев вопрос об употреблении в период Патриархов различных священных имен, обратимся теперь к анализу рассказов о теофаниях, прежде всего, таким, как Быт. XV, 7–17, XVII, 1–22, XXVIII, 10–19, XXXII, 25–31. Рассказ о жертвоприношении Исаака заслуживает отдельного анализа и стоит несколько особняком, т.к. теофания не является его главной темой, в связи с чем мы и не рассматриваем его здесь подробно. Прежде всего, необходимо отметить, что сам факт появления серии рассказов о теофаниях является, с точки зрения исторической, феноменом не вполне обычным. Едва ли сегодня есть основания сомневаться, что период Патриархов принадлежит к дописьменной эпохе, и естественно было бы предположить, что эта серия изначально должна была быть не чем иным, как эпическим циклом соответствующего содержания. Однако перед нами, похоже, эпический цикл лишь по форме, но никак не по содержанию. В самом деле, всякий эпос в основе своей есть отражение коллективной памяти создавшего его этноса, и в эпосе обычно находит отражение лишь то, что может стать достоянием именно памяти коллективной, т.е. всеобщее, типичное, нечто такое, что происходит или может произойти с каждым. Между тем, в рассматриваемых нами текстах отражен именно индивидуальный, глубоко личностный и уникальный опыт отдельных людей, обычно не находящий отражения в эпосе. Уже один этот факт заставляет предположить, что перед нами не эпос собственно, а явление иного порядка, связан-

ное с формированием традиции, выходящей уже за рамки обычного эпоса, хотя внешне и сохраняющей эпическую форму. Впрочем, в факте сохранения формы нет ничего неожиданного: ведь такая форма в период Патриархов была единственно возможной не только для передачи, но и для осмысления любой традиции, т.к. никаких других форм в рассматриваемую эпоху еще не существовало. При этом важно иметь в виду, что эпические формы в большинстве своем являются вполне традиционными, образуя известного рода образно-символический язык, на основе которого и создаются эпические тексты. Очевидно, то новое содержание, которое появляется в рассказах о теофаниях, могло быть сохранено и осмыслено, лишь будучи изложено таким традиционным языком; однако также очевидно и то, что в язык этот должны были привноситься новые элементы и формы для передачи и осмысления того нового содержания, ради которого и создавались рассказы. Естественно поэтому было бы начать смысловой анализ рассказов о теофаниях с рассмотрения встречающихся в них традиционных эпических форм и их семантики. Одной из таких форм является обещание, данное Богом человеку; здесь перед нами наиболее часто встречающийся элемент, он присутствует в трех из четырех рассматриваемых рассказов (Быт. XV, 13–16, XVII, 1–8, 16–21, XXVIII, 13–15). Это и неудивительно, если вспомнить, что еще в дояхвистский период отношения между богами и людьми мыслились или в соответствии с моделью большого патриархального рода (по принципу «отец — дети»), или в соответствии с государственной моделью (по принципу «правитель — подданные»)¹⁹. Такого рода отношения во всяком случае предполагают торжественные обещания, будь то обещания отца, данные детям, или обещания правителя, данные подданным, причем во втором случае они нередко были связаны с интронизацией правителя, сопровождавшейся обычно торжественным приветствием, обращенным к собравшимся подданным. Если во время такого торжественного приветствия никаких обещаний не давалось (или давались не те обещания, которых ждали собравшиеся), это вполне могло стать причиной кризиса в отношениях сторон. Данная тради-

ция, между прочим, получила отражение также и в Ветхом Завете (см. 3 Цар. XII, 1–19). С другой стороны, согласие с данным правителем во время интронизации обещанием было обязывающим для подданных и предполагало в последующем отношения союза, что и отражено в Быт. XVII, 19, где Бог, давая Аврааму некоторое обещание, в Свою очередь, требует от него самого и от его потомков верности заключаемому союзу. С рассмотренной нами выше формой была тесно связана и другая — откровение священного имени, обычно сопровождавшее теофанию (Быт. XVII, 1). Выше мы уже упоминали о том, что в языческом мире связь между теофанией и священным именем была реальностью вполне очевидной, что и вызывало почтительное отношение к самим священным именам, настолько, что обычным явлением были даже дни, специально посвященные их почитанию. Собственно, весьма часто упоминаемый в ветхозаветных текстах «день Яхве» в этом смысле является праздником вполне традиционным, хотя, по-видимому, достаточно поздним²⁰. Важно, однако, иметь в виду, что теофания в древности была обычно связана не просто с внутренними переживаниями человека, участвующего в ритуале, но, прежде всего, с известного рода манифестациями, воспринимавшимися как проявление божественной силы²¹. Надо заметить, что такие проявления могли быть связаны не только со сверхъестественными, но также и с вполне естественными явлениями, если они воспринимались поклоняющимся как проявления сверхъестественного²². Очевидно, что, такое, например, событие, как удар молнии, вполне могло быть воспринято Авраамом как знак присутствия Божия (Быт. XV, 17; вряд ли есть основания сомневаться, что упомянутый здесь «огненный язык» был чем-то иным). Но даже для древнего язычника важна была не манифестация силы сама по себе, будь то сила естественная или сверхъестественная. Важно было отношение источника этой силы к человеку. Собственно, древние, по-видимому, и выделяли богов из необозримого океана теофаний (или «кратофаний») в зависимости от отношения их к человеку²³. Вероятно, именно поэтому и придавалось такое значение священным именам: ведь обращение по имени предпола-

гает индивидуальный и личностный характер устанавливаемого при таком обращении отношения, а само по себе знание имени предполагает проникновение в сущность того, кто его носит²⁴. В таком случае можно думать, что теофания, во время которой Бог открывал свое имя, рассматривалась не просто как манифестация его силы, но, прежде всего, как акт благоволения с его стороны и как желание установить соответствующие отношения с человеком. Таким образом, откровение священного имени нужно считать важнейшей частью эпической традиции, а описание его — важнейшей эпической формой. Другая форма, по смыслу с ней связанная, описывает перемену имени человеком, получившим откровение (Быт. XVII, 5, 15, XXXII, 29). Для понимания смысла такой перемены важно помнить, что все, сказанное выше в связи с личностным измерением имени, относится не только к богам, но и к людям. В таком случае становится очевидно, что перемена имени обозначает изменение качества или состояния человека, социального или религиозного. Примером первого можно считать широко распространенный среди первобытных племен и хорошо известный обычай смены имени в процессе прохождения возрастных инициаций (так, имя взрослого мужчины всегда отличается от его детского имени). В определенных случаях в первобытных социумах имя меняется также при присоединении человека к тому или иному тайному обществу или союзу, и здесь, как правило, присутствует уже религиозная составляющая, т.к. присоединяющийся проходит обычно ритуал посвящения тем или иным богам или духам. Этот обычай сохраняется и в позднейшее время, между прочим, как известно, и в практике некоторых христианских церквей, где принято давать принимающим крещение новое, христианское имя. Во всех рассмотренных случаях предполагается, что человек, устанавливающий новые отношения с Богом (или богами), меняется сам, обретая новое качество. Не случайно поэтому теофания сопровождается сменой имени того, к кому Бог обращается и с кем Он устанавливает особые отношения, как это описано в главе 17 Книги Бытия. Не случайно и Иаков спрашивает благословляющего его Бога об имени (Быт. XXXII, 30): ведь новая теофания и благо-

словение вполне могли быть связаны и с откровением благословляемому нового имени. Наконец, нельзя не обратить внимания на два традиционных эпических сюжета, связанных с Иаковом: посланное Богом сновидение и борьбу за благословение. Что касается первого, то здесь перед нами сюжет, традиционный для всего семитского (и, вероятно, не только семитского) мира, где на сновидение вообще смотрели как на средство богообщения²⁵. При этом предполагалось, что Бог может открыть свою волю в сновидении, если желающий узнать ее проведет ночь в святилище того божества, от которого он хочет получить ответ. Не исключено, что Иаков остановился на ночь в древнем святилище, даже не подозревая об этом, но Бог Иакова специально привел его на место, где могла состояться встреча²⁶. Как бы то ни было, видение Иакова, с одной стороны, едва ли должно было казаться чем-то необычным человеку его эпохи, с другой же — именно поэтому такой сюжет рано становится традиционным для эпоса любого ближневосточного народа. Что касается борения Иакова, то и здесь перед нами, можно думать, вполне аутентичное описание некой теофании, которое вполне могло бы быть отнесено к периоду Патриархов. Борьба за благословение с богом или духом, который должен его дать, является, в сущности, вполне традиционной для архаической древности мифологемой, описанной историками религии уже достаточно давно²⁷. Учитывая, что акт благословения предполагал в данном случае передачу человеку той сверхъестественной силы, которая прежде принадлежала богу или духу, нет ничего удивительного в том, что такое благословение можно было отнять: принадлежащая ранее одному владельцу, сила просто переходила к другому, подобно захваченной в бою добыче. Объективно в случае такой борьбы речь, очевидно, должна была идти о бурном экстазе, вполне возможно, сопровождавшемся конвульсиями или каталептическими состояниями, которые были столь характерны не только для периода Патриархов, но и для последующего раннепророческого периода²⁸. Подобного рода конвульсии вполне могли привести, между прочим, и к вывиху бедра (Быт. XXXII, 26). И наконец, нельзя не обратить внимания на тот

факт, что оба рассказа, связанные с именем Иакова, по форме представляют собой не что иное, как топонимические предания (так же, как и рассказ о жертвоприношении Исаака). Таковы основные эпические формы, использованные в рассматриваемых нами рассказах о теофаниях, и их дояхвистская семантика. Остается проанализировать, как они используются в рассказах. Рассмотрим вначале рассказ об откровении Аврааму священного имени (глава 17 Книги Бытия), т.к. откровение имени само по себе является важнейшим событием в религиозной жизни как самого Авраама, так и его соплеменников. Прежде всего, необходимо выделить древнейшее ядро рассказа. Легко заметить, что композиционно текст Быт. XVII, 1–22 распадается на пять отрывков, стихи: 1–2; 3–8; 9–14; 15–16 и 17–21. Формальной границей между отрывками в двух случаях из четырех служит фраза *וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים* (стихи 9 и 15). Что касается выделения второго и пятого отрывка, то их отделяет от предыдущего текста повествовательный элемент (стихи 3 и 17, соответственно). При этом содержательно третий эпизод, связанный с заповедью обрезания, очевидно, отличается от четырех других, связанных с идеей завета и с данными Богом обещаниями, зато он, несомненно, коррелируется с последующим текстом Быт. XVII, 23–27. Появление упомянутого выше вставного эпизода, равно как и анахроничной в данном контексте формы *וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים* в связках, заставляет думать о поздней редакции, которой подвергся изначальный рассказ. Имея в виду, что тема обрезания является одной из наиболее частых тем священнических текстов, можно предположить, что и вся произведенная редакция принадлежит автору, связанному со священническими кругами, тем более, если принять весьма распространенное среди библеистов мнение о связи формы *וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים* со священнической традицией²⁹. Не исключено, что целью автора было связать обряд обрезания с первым откровением Аврааму священного имени и возвести тем самым данный обычай к периоду Патриархов. Надо заметить, что обрезание является весьма древним, еще дояхвистским, и несомненно инициатическим обрядом; вопрос лишь в том, когда он был переосмыслен и стал восприниматься как знак при-

надлежности к яхвистской общине. В принципе нельзя исключать, что это действительно произошло уже в период Патриархов. Можно предположить, что вставными являются также и отрывки, начинающиеся с повествовательного элемента, т.е. отрывки второй и пятый; в таком случае придется признать, что изначальное ядро рассказа, восходящего к Аврааму, включает в себя стихи 1–2 и 15–16, а также, возможно, стихи 5–6. В пользу такого предположения свидетельствует прежде всего сама восстановленная нами структура, состоящая из трех частей: откровения священного имени и заключения союза (стихи 1–2), благословения Авраама (5–6) и благословения Сары (15–16), причем оба благословения предполагают перемену имени и данное Богом обещание, изначально, очевидно, только одно. Надо отметить, что такая структура является традиционной для древних оракулов, и нет ничего неожиданного в том, что яхвистское откровение облачается здесь в традиционную форму³⁰. По-видимому, стихи 3–4 и 7–8 были изначально своего рода комментарием к словам древнего пророчества. Во всяком случае, очевидно, что в них раскрывается и уточняется смысл данных Богом Аврааму обещаний, прежде всего в связи с будущим его потомков (стихи 7–8). Надо заметить, что древним была известна традиция комментирования оракулов, и занимались этим в основном жрецы, что, возможно, является еще одним, дополнительным свидетельством в пользу священнического происхождения упомянутого комментария³¹. В изначальном же своем виде рассматриваемый нами отрывок является описанием теофании, облеченной в традиционную для периода Патриархов форму оракула. Главный смысл его, очевидно, связан с открытым Богом именем, а также с фактом заключения союза с Авраамом и его родом. Что касается судьбы потомков Авраама и обещания наследника (Быт. XVII, 5–6, 16), то они, очевидно, перекликаются с другими обещаниями, данными Аврааму во время теофании, бывшей ранее и описанной в Быт. XV, 7–17. Основной текст этого рассказа состоит из двух частей: описания приготовления к жертвоприношению и места теофании (стихи 9–11) и описания собственно теофании, во время которой и прозвучали вышеупомянутые

обещания (стихи 12–17). Что касается первой части, то здесь нет ничего необычного, т.к. описываемая в ней форма заключения союза является вполне аутентичной и, как таковая, она должна была быть хорошо известна современникам Авраама и могла легко стать частью эпического предания. Сложнее обстоит дело с самой теофанией: она, наряду с изложением данных Богом Аврааму обещаний (стихи 13–16) и упоминанием традиционно связываемого древними с теофанией удара молнии (стих 17), включает еще и описание переживаемого Авраамом присутствия Божия как «великой тьмы» (стих 12). Надо заметить, что смысл фразы неоднозначен, т.к. слово *חֹשֶׁךְ* может быть рассмотрено или как существительное (в таком случае оно должно относиться к предшествующему *אֵלֹהִים*, являясь сказуемым в первой части сложноподчиненного предложения), или как прилагательное (в таком случае оно окажется определением для *אֵלֹהִים* наряду с *אֵלֹהִים*, а предложение окажется не сложным, а простым). Однако в любом случае очевидно, что на Авраама опускается то, для чего он сам, по-видимому, не нашел иного названия, кроме «великой тьмы», и что в ее присутствии он испытывает чувство мистического ужаса. По-видимому, такое переживание во время теофании было достаточно необычным, что и заставило структурно привязать стих с его упоминанием к традиционному описанию теофании (удар молнии) образом солнечного захода (который упоминается как в 12, так и в 17 стихах). Благодаря такого рода параллелизму и тому факту, что упомянутые стихи обрамляют собственно оракул (т.е. слова, сказанные Аврааму Богом), вся структура становится композиционно и семантически весьма устойчивой, позволяя закрепить внутри традиционной эпической формы новый, нетрадиционный элемент. Несомненно, что две рассмотренные нами теофании должны были уже в период Патриархов рассматриваться как тесно между собою связанные: ведь речь в них идет, в сущности, об одном и том же союзе, и если теофания, описанная в главе 15, была, так сказать, предварительным «оформлением» договора (описанная здесь форма жертвоприношения как раз и использовалась в период Патриархов для торжественного освящения заключаемых со-

юзов), то описанное в главе 17 откровение имени было его завершением, доведением прежде оформленного союза до той полноты, которая делала возможным уже призывание Бога, так сказать, формальным образом, по имени, так, как и было положено с точки зрения религиозных представлений рассматриваемой эпохи. По-видимому, уже к концу жизни Авраама эти два рассказа могли сложиться в особый цикл, причем главное место в нем должно было, скорее всего, принадлежать второму из них, повествующему об откровении имени, в то время, как первый, возможно, играл роль своего рода введения ко второму, главному, где нетрадиционных элементов, как мы уже видели, не было вовсе, и новый смысл легко укладывался в традиционную форму. Зато первый из двух рассказов, оказавшись на семантической периферии цикла, посредством особых формальных приемов включил в себя новые, нетрадиционные элементы, вошедшие, таким образом, в традицию. По-видимому, за упоминаемым нами выше именем **ה'הו'ה** стоял первоначально именно этот цикл, и не исключено, что он был вполне устоявшимся преданием уже во времена Иакова. Трудно сказать, когда в него был включен рассказ о жертвоприношении Исаака. С одной стороны, выражение **ה'הו'ה** должно было существовать и регулярно употребляться во времена Иакова (Быт. XXVIII, 13, XXXII, 10), но, с другой стороны, выражение **ה'הו'ה** (Быт. XXXI, 42) заставляет предположить, что традиция, связанная с Исааком, воспринималась в этот период как нечто особенное, и едва ли есть основания сомневаться, что данный факт был связан с необычностью того, что описано в рассказе о жертвоприношении Исаака. Возможно, что упомянутый рассказ и был основным, если не единственным, элементом этой традиции. Что касается рассказов, связанных с именем Иакова, то здесь прежде всего следует обратить внимание на рассказ о борении Иакова (Быт. XXXII, 25–31). Смысловая связь его с теофанией, описанной в главе 17, очевидна: перед нами также оракул (стих 29), который, следуя логике рассказа Авраамова цикла, должен был бы сопровождаться откровением имени, о котором Иаков и спрашивает явившегося ему Бога, не получая, однако, от-

вета (стих 30). Надо заметить, что и здесь мы видим следы редактуры, проявляющейся в форме לָלַח , которая в данном контексте выглядит анахронизмом, равно, впрочем, как и в стихе 31, завершающем рассказ. Не исключено, что редактура эта принадлежит тому же автору, который внес рассмотренную нами выше правку в комментарий к рассказу о видении Иакова. Здесь, однако, появляется еще один, дополнительный, элемент, описывающий собственно борьбу Иакова с Богом за благословение (стихи 25–27), а само благословение связывается лишь с переименованием имени (28–30). Такое смещение акцентов, возможно, связано со смыслом рассказа о видении Иакова (Быт. XXVIII, 11–19). В рассказе о видении Иакова перед нами также оракул, но, очевидно, в форме сновидения, и данные Богом обещания (стихи 13–15) весьма напоминают те, что были даны Аврааму. Что касается лестницы (стих 12), то Иаков, вероятнее всего, видит в сновидении один из тех алтарей пирамидальной формы, каких было немало в городах Северной Палестины, но которых не строили ни Авраам, ни его соплеменники. Возможно, видение алтаря должно было подсказать Иакову, что он находится не на обычном месте, а в святилище. По-видимому, этот рассказ оказался рано связан с рассказом о борении Иакова, т.к. получение благословения должно было, естественно, рассматриваться как исполнение данных Богом обещаний. Таким образом, можно предполагать, что еще при жизни Иакова (но, разумеется, уже после возвращения его из Харрана) мог сложиться цикл преданий об Иакове, состоявший, как и изначальный цикл преданий об Аврааме, из двух рассказов, и созданный по образцу последнего, так, что из двух рассказов один был вводным, в то время, как второй — главным. Однако тот факт, что поздний цикл создан по образцу раннего, отнюдь не делает его содержательно менее значимым (об этом у нас еще пойдет речь ниже). Подводя итоги нашего рассмотрения циклов рассказов о теофаниях, можно сказать, что их формирование, по-видимому, включало в себя три этапа. На первом этапе (вероятно, к концу жизни Авраама) сложился уже цикл преданий о Боге Авраама, к которому, возможно, тяготел рассказ о жертвоприношении Исаака. На втором

этапе (возможно, еще до переселения Иакова в Египет, но, несомненно, после его возвращения из Харрана) складывается еще один цикл преданий, связанный с именем Иакова, причем структурно он оказывается подобен циклу преданий о Боге Авраама. Учитывая, что первый по форме очевидно тяготеет к топонимическим преданиям, а последний — к этиологическим, можно предположить, что окончательное закрепление цикла, связанного с именем Иакова, происходит в среде мигрантов, лишь сравнительно недавно освоивших территорию своего позднейшего обитания (что вполне соответствует данным, отраженным в Книге Бытия). На третьем же этапе, т.е. уже в египетский период, происходит окончательное формирование цикла преданий о Боге отцов, причем центром этого нового цикла, состоящего из пяти рассказов, становится предание о жертвоприношении Исаака, а предания, связанные с именем Авраама и предания, связанные с именем Иакова, оказываются двумя его симметрично расположенными частями.

Итак, все, сказанное нами выше, позволяет утверждать, что священным именем, использовавшимся в период Патриархов во время богослужения, было имя אֱלֹהֵי יִצְחָק . Более того, было бы справедливо утверждать, что это имя было единственным уникальным именем, связанным в рассматриваемую эпоху с Богом отцов. Действительно, если вспомнить, что, как уже было сказано выше, имена אֱלֹהֵי и אֱלֹהִים не были уникальными и, в известном смысле, должны быть рассматриваемы как имена нарицательные, то אֱלֹהֵי יִצְחָק остается единственным именем собственным для обозначения Бога Патриархов. Встает естественный вопрос о том, что же было связано у самого Авраама, а также у его соплеменников и у его потомков с этим именем. Прежде всего, обращает на себя внимание то, как меняются у Авраама представления о своем Боге во время его пребывания в Палестине. Выше мы уже упоминали факт принятия Авраамом благословения от служителя бога, который не имел отношения к Богу Авраама, но который, по видимому, почитался всеми семитскими племенами как Иудей, так и Самарииты. Такое, очевидно, было бы возможно лишь в том случае, если бы Авраам не считал, что, при-

нимая благословение от этого божества, он изменяет своему Богу. Но тогда можно думать, что в первый период своего пребывания в Палестине Авраам смотрит на своего Бога лишь как на одного из богов — покровителей племени, подобных тем, какие были и у других племен. Возможно, Авраам считал его одним из местных баалов, по какой-то причине благоволящим ему самому и его племени. Если так, то, конечно, не было ничего неблагочестивого в том, чтобы почитать бога, который в данной местности, по-видимому, почитался главой этих местных баалов. Но уже к концу жизни Авраама отношение не только самого Авраама, но и его соплеменников к своему Богу меняется. Это видно прежде всего по той титулатуре (в частности, **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ**, см. Быт. XXIV, 7), которая начинает применяться к Нему в указанный период. Очевидно, подобного рода титулатура едва ли могла быть связана с богом — покровителем той или иной территории, какими и были, по-видимому, все баалы Иудеи и Самарии. В таком случае приходится признать, что Бог Авраама становится теперь для него самого и для его соплеменников, по меньшей мере, Владыкой неба и земли, подобным богу Мельхиседека. Не исключено, кстати, что, помимо прочего, конфликт Исаака с племенами, жившими в Самарии (Быт. XXVI, 12–23), имел также и религиозное измерение, т.к. очевидно, что поклоняться одновременно своему Богу и богу Мельхиседека ни Авраам, ни Исаак, ни кто бы то ни было из их соплеменников теперь уже не мог. На Вирсавию же, вероятнее всего, власть бога Мельхиседека не распространялась, и конфликт был, таким образом, исчерпан. Однако представление о Боге Авраама как о Владыке неба и земли само по себе еще не выходит за традиционные языческие рамки. Действительно новым было бы представление о Нем не просто как о Владыке, но как о Творце неба и земли. В титулатуре Бога Авраама ничего подобного обнаружить невозможно; однако помимо титулатуры о Нем свидетельствует также и Его имя. Нетрудно заметить, что имя **אֱלֹהֵינוּ** образовано в полном соответствии с той парадигмой образования священных имен, восходящих к корню **אל**, которая была рассмотрена нами выше. Очевидно, как и в других аналогичных слу-

чаях, речь должна идти либо о том или ином свойстве Бога, либо о месте или характерных особенностях теофании, с Ним связанных. И здесь обнаруживается первая особенность рассматриваемого нами имени. Выше нам уже приходилось упоминать, что для периода Патриархов имена подобного типа указывают обычно не на свойства Бога, а на особенности той или иной из Его теофаний (причем можно предполагать, что эта их черта не является собственно яхвистской). Однако в данном случае перед нами, очевидно, указание не на место или характерную форму теофании, а именно на некое свойство Бога, что для рассматриваемого периода не типично. Между прочим, такое имя было важно еще и с точки зрения своего универсализма, т.к. для традиционных языческих представлений очень важен был факт связи того или иного божества с местом своей теофании и с ее формой; в известном смысле можно было бы сказать, что изначальные представления семитов о своих богах ассоциировались не столько собственно с богами, сколько со святилищами и обрядами, в них происходившими, а также с теми языческими теофаниями, которые традиционно с этими святилищами и обрядами связывались³². В случае же Бога Авраама перед нами имя, никак не связанное ни с конкретным местом, ни с конкретной теофанией, что само по себе уже является чем-то новым и заставляет всякого, услышавшего такое имя, думать о Боге, его носящем, как о Боге совершенно необычном. Однако помимо универсализма есть в имени אֱלֹהֵי שֵׁט также и новое сущностное содержание, и связано оно прежде всего с самим определением שֵׁט, его характеризующим. Очевидно, что корень שֵׁט действительно связан с понятием силы, но также очевидно и то, что речь должна идти в данном случае не только и не столько о физической, природной силе, сколько о силе сверхъестественной. Во всяком случае, при анализе рассказов о теофаниях нельзя не обратить внимания на тот факт, что естественные проявления силы, обычно приписываемой языческим богам и выражающейся, как правило, в естественных же феноменах, здесь явно отходят на второй план (единственное упоминание связано с рассматриваемым нами выше случаем удара молнии во вре-

мя заключения Богом союза с Авраамом в главе 15 Книги Бытия). На первый же план выходят, напротив, аспекты, связанные с воздействием этой силы на внутреннее состояние человека (как в случае перемены имени) или со сверхъестественными ее проявлениями (как в случае борения Иакова). Конечно, в самом факте наличия такой силы, равно как и в факте ее естественных или сверхъестественных проявлений, нет ничего специфически яхвистского. Выше нам уже приходилось упоминать, что представления об этой силе были в древности общераспространенными. Однако традиционные языческие представления о ней предполагают ее изначально безличный характер³³. К тому же, никто из языческих богов никогда не претендовал на то, чтобы быть ее исключительным носителем или, тем более, ее источником. Тот факт, что Бог Авраама самым Своим именем оказывается с ней связан совершенно особым образом, также является необычным. Конечно, и языческие божества в семитском мире были с ней связаны³⁴, но не исключительным образом, не так, чтобы эта связь стала бы их единственной характеристикой и отличительной чертой. Между тем, имя Бога Авраама, кажется, как раз и предполагает такую исключительность; можно думать, что Бог, носящий подобное имя, должен был бы рассматриваться как источник и носитель упомянутой нами силы, лежащей в основе мироздания. Очевидно, что в случае, если бы такой источник и носитель оказался к тому же единственным и универсальным, то на него можно было бы смотреть уже не просто как на Владыку неба и земли, но и как на их Творца. Выше мы рассматривали имя אֱלֹהֵי יְהוָה как такое, которое уже в силу своей семантики ассоциируется с известным универсализмом. Отметим также и тот факт, что титул אֱלֹהֵי יְהוָה предполагает связь Бога Авраама с небом, а такая связь традиционно в древности ассоциировалась с Единым — Творцом неба и земли³⁵. Но в исторически обозримый период времени связь Единого с рассматриваемой нами силой была уже утрачена. По-видимому, титулатура Бога Авраама и смысл Его имени восстанавливают ее, возвращая Единому роль, которую Он, возможно, играл в древнейший период — роль Источника

силы, лежащей в основе мироздания. В таком случае можно думать, что и Авраам, и его соплеменники могли видеть в своем Боге не только Владыку, но и Творца неба и земли. Остается выяснить, что же означали описанные в рассмотренном нами выше цикле преданий о Боге Патриархов теофании. Вообще говоря, для яхвистской традиции характерно соединение в момент теофании таких составляющих, как оракул и видение³⁶. Среди подобного рода мистических восприятий можно было бы выделить три основных типа: восприятие сугубо интеллектуальное, при котором речь не идет ни о ясно слышимых словах, ни о ясно различимых образах, так, что мистик воспринимает скорее смысл, чем форму, в которую он облекается; восприятие внутреннее, при котором слова и образы являются вполне различимыми, но не воспринимаются как нечто внешнее по отношению к тому, кто их воспринимает; восприятие внешнее, при котором и слова, и образы воспринимаются как нечто находящееся вне того, кто их видит и слышит³⁷. Очевидно, что во всех случаях, кроме рассказа о видении Иакова, восприятие оказывается внешним. Что касается оракулов и видений, то во всех четырех рассказах присутствуют оба компонента, причем характерно, что оракулы во всех случаях являются вполне традиционными по форме, и главное в них относится не к форме, а к содержанию. Нетрудно заметить, что все оракулы, описанные в рассказах, являются не чем иным, как данными Патриархам обещаниями, при этом оракул, данный Иакову в видении (Быт. XXVIII, 13–15), напоминает тот, что был дан Аврааму при откровении ему священного имени (Быт. XVII, 1–2, 15–16). Различие заключается лишь в том, что обещания, данные Иакову, отличаются большим универсализмом, т.к. в данном случае упоминается благословение не только самих потомков Иакова, но и других народов (Быт. XXVIII, 14). Что касается обещаний, данных Аврааму во время заключения союза, то они, очевидно, касаются прежде всего самого еврейского народа и его будущего (Быт. XV, 13–16). Нетрудно заметить, что во время первой теофании Бог, заключая союз с Авраамом, говорит ему лишь о весьма отдаленном будущем, причем не называя Себя по имени; во время второй теофании Он,

открывая Аврааму Свое имя, обещает ему скорое рождение наследника. По-видимому, вторая встреча оказывается в данном случае более значимой, т.к., помимо откровения имени, Бог также сообщает Аврааму, что Он начинает осуществлять Свой план и что самому Аврааму очень скоро предстоит увидеть это собственными глазами, когда у него родится сын, в рождение которого Авраам уже не верил. Можно думать, что момент откровения имени здесь оказывается связан с началом активного действия, вмешательства Божия в происходящие события, и что само имя, вероятно, начинает ассоциироваться с таким вмешательством. По-видимому, и Иаков, обращаясь к Богу Авраама и Богу Исаака, также ожидает от Него активного действия, вмешательства в ситуацию (Быт. XXXII, 10–13). В таком контексте обещания, данные Иакову в видении, напоминают скорее обновление и подтверждение уже существующего союза с Авраамом, чем заключение нового союза с самим Иаковом. Именно поэтому Бог, открывшийся Иакову в видении, не только напоминает ему, что Он Бог его отцов, но и подтверждает все данные прежде обещания. Но, как и в случае первой встречи с Авраамом, первая встреча с Иаковом оказывается предварительной; как тогда Бог лишь заключает союз с Авраамом, а действовать начинает позже, уже открыв Свое имя, так и теперь Бог лишь подтверждает Иакову действительность союза, заключенного ранее с его дедом, действовать же Он снова начинает позже, уже во время Своей второй встречи с Иаковом. И здесь, таким образом, вторая встреча оказывается главной. Но если в случае с Авраамом во время второй встречи Бог открывает Свое имя, то в случае с Иаковом Он отказывается сделать это (Быт. XXXII, 30). Ситуация становится еще запутаннее, если вспомнить, что имя אֱלֹהֵי, которое Бог открыл Аврааму, Иакову также было известно (Быт. XXXV, 11). Заметим попутно, что текст Быт. XXXV, 9–15, являясь, скорее всего, достаточно поздним, все же, очевидно, отражает некую весьма раннюю традицию, судя по тому, что Бог, явившийся Иакову во время видения в Вефиле, назван здесь таким именем; и хотя в этом кратком отрывке упоминаются две различные теофании, подробнее описанные в рассматриваемых

нами рассказах, можно предположить, что в основе его лежит предание периода Патриархов. Прояснить ситуацию может помочь анализ связанных с теофаниями видений. Прежде всего, разумеется, привлекает внимание факт перемены имени, о котором нам уже приходилось говорить. Важно иметь в виду, что он ассоциировался в древности с глубокими внутренними переживаниями, действительно менявшими человека; вне зависимости от того, какими причинами такие переживания были вызваны, можно сказать с уверенностью, что перемена имени не была простой обрядовой формальностью. С этой точки зрения замечателен уже сам факт связи такой перемены с откровением священного имени. Можно думать, что, помимо активного вмешательства в происходящие события, с именем Божиим связывалось еще и некоторое внутреннее переживание, которое, не будучи подробно описано, все же заставляет думать о себе как о переживании действительно глубоком, вызывающем у испытавшего его ощущение произошедшей с ним коренной перемены. Собственно, от Бога силы, лежащей в основе мироздания, как раз именно и можно было бы ожидать чего-то подобного, ведь эта сила, по представлениям древних, всегда оставалась невидимой, скрываясь за самыми разными своими проявлениями, как естественными, так и сверхъестественными. Неудивительно, что Бог, являющийся ее источником, тоже остается невидимым и узнается лишь по Своему воздействию на внутренний мир человека и на ситуацию, в которой человек оказывается (интересно отметить, что проявления Его в природных феноменах уже в период Патриархов отходят на второй план; на первое место очевидно выходит именно внутренний мир человека и история, которые и в дальнейшем останутся главной ареной, на которой действует Бог Израиля). Конечно, при более внимательном рассмотрении может показаться, что некоторые видения, связанные с теофаниями, в период Патриархов все же имели место. Так, Быт. XVII, 22 очевидно предполагает некий визуальный образ, так же, как и Быт. XXXV, 13. Даже если считать эти упоминания комментариями, изначально не входившими в рассказ, вряд ли можно сомневаться в том, что они отражают достаточ-

но раннюю традицию, т.к. они коррелируют с упоминанием «человека», с которым боролся Иаков (Быт. XXXII, 25), а также, по-видимому, с упоминанием Бога, стоящего на верхней площадке лестницы в видении Иакова (Быт. XXVIII, 13). Вероятнее всего, во всех перечисленных случаях речь идет об одном и том же видении, в котором Бог предстает Аврааму и Иакову в образе человека. Важно отметить, что такая форма, по-видимому, несколько не смущает самих визионеров и не воспринимается ими как нечто необычное. Возможно, данный факт связан с тем, что она действительно не была чем-то новым и уникально яхвистским. Надо заметить, что, напр., греческая и римская литература полна упоминаний о явлениях людям богов в человеческом облике, и начинается эта традиция уже во времена Гомера. В семитском мире, возможно, такого рода явления были более редкими, однако ничего уникального в них, очевидно, не было. По-настоящему уникальным было видение, которое имел Авраам во время заключения союза с Богом. Состояние, в котором пребывал в это время Авраам, описано словом *חֲלֹמֶת* (Быт. XV, 12). По-видимому, речь должна идти не о «крепком сне», как интерпретирует его Синодальный перевод, а скорее о тяжелой дреме или полудреме, т.е. о пограничном состоянии, когда возможны были мистические видения (интересно отметить, что LXX в данном случае предлагает перевод *ἑκστασις*). Нельзя сказать, что испытываемый Авраамом мистический ужас представляет собой нечто специфически яхвистское, но Бог, представший перед ним как «великая тьма» — видение действительно в своем роде уникальное. Впрочем, если учесть, что речь идет о Боге силы, Творце и Владыке мироздания, то смысл его станет яснее: ведь вся яхвистская традиция основана на представлении о трансцендентности Яхве, Который может стать воспринимаемым для человека лишь в Своих теофаниях. В данном же случае, очевидно, нельзя говорить о теофании в строгом смысле слова, во всяком случае, в визионерском аспекте. Данное утверждение может показаться странным, т.к. речь все же идет о видении; но в том-то и дело, что видения, собственно, здесь нет: Авраам именно не видит Бога, явившегося ему; он слышит Его голос и

испытывает мистический трепет в Его присутствии, но увидеть не может ничего, т.к. присутствие полностью трансцендентной реальности для человека остается невоспринимаемым. По-видимому, эта невозможность увидеть что-либо и переживается Авраамом как «великая тьма». На таком фоне была важна даже вполне традиционная антропоморфная теофания, не выходящая за традиционные языческие рамки, т.к. она, по крайней мере, напоминала о присутствии невидимого Бога. А то, что она сопровождалась откровением имени, должно было в сознании Авраама и его соплеменников связать воедино открытое Богом имя и человекоподобный образ. Все сказанное, однако, не отрицает того факта, что теофанией, специфичной именно для Бога Авраама, считалось все же то действие, внутреннее и внешнее, о котором мы упоминали выше: ведь описанные нами здесь видения, как уже говорилось, едва ли можно считать уникально яхвистскими. Подобно удару молнии для Авраама, антропоморфные образы последующих теофаний для него самого и для его потомков был лишь знаком того, что Бог рядом. В случае же с Иаковом ситуация оказалась более сложной. С одной стороны, Бог зовет его за Собой, открывшись в видении с тем же традиционным именем, с которым Он открывался уже Аврааму. С другой стороны, обновленный союз и заново полученное благословение естественно предполагало также и новое имя, возможно, дополняющее прежнее, которое, как и в случае с Авраамом, должно было обозначить новый этап в отношениях между Богом и Его народом (пока еще в лице одного лишь вождя). Это было тем более естественно, что, в отличие от Авраама, Иаков сам призвал Бога, попросив Его вмешаться в ситуацию, а затем вступил в борьбу за благословение, поступив так, как только и мог бы поступить человек его эпохи в аналогичной ситуации. По-видимому, спрашивая Бога своих отцов об имени, Иаков имел в виду новое имя, которое должно было, как он думал, соответствовать тем новым отношениям, которые установились у него с Богом после полученного благословения. Но Бог не открывает Иакову никакого нового имени, как бы откладывая ответ на заданный Иаковом вопрос на неопределенное время.

Между тем, такой отложенный ответ становился для самого Иакова и для его соплеменников своего рода залогом будущих откровений и обещанием, которое когда-нибудь исполнится. Возможно, именно ожидание новых откровений и заставило живших в Египте потомков Иакова столь бережно хранить предания о Боге отцов, а память о данном Иакову обещании впоследствии сделало возможным миссию Моисея, вернувшегося в Египет из пустыни, чтобы сообщить, что Бог отцов, так долго молчавший, заговорил снова и вспомнил о Своих детях.

Синайская теофания

В контексте преданий об Исходе, отраженных в Книге Исхода, описанию Синайской теофании уделяется совершенно особое внимание, что и неудивительно: ведь именно она сделала возможным сам Исход. С одной стороны, встреча Моисея с Богом отцов на Синае предшествовала Исходу, с другой же — теофаниями сопровождалось само заключение Завета с потомками Иакова, того Завета, который и сделал их народом Божиим. Что касается первой встречи, то она отражена в таких текстах, как Исх. III, 1–IV, 17 и Исх. VI, 2–8; теофании же, имевшие место во время заключения Завета, описаны в Книге Завета (Исх. XXIV, 9–11, 15–18). С определением формальных границ рассматриваемых отрывков никаких проблем не возникает, т.к. они во всех случаях легко определяются на содержательном уровне (смена тематики обозначает границу отрывка). Можно лишь заметить относительно Исх. VI, 2–8, что этот текст помещен в нарративный контекст, по-видимому, более позднего происхождения, который, впрочем, основан, скорее всего, на преданиях, восходящих к периоду Исхода. Можно предполагать, что Исх. III, 1 и Исх. VI, 2 представляют собой вводные комментарии, о чем свидетельствует появляющаяся в них относительно поздняя форма **אֱלֹהִים**. Если верно упомянутое нами выше мнение о связи ее со священнической традицией, то можно предположить, что перед нами следы священнической редакции преданий, изначально к священнической традиции не принадлежавших. Это верно, прежде всего, в от-

ношении отрывка Исх. VI, 2–8, который можно было бы отнести к жанру, условно называемому нами жанром «раннепророческой биографии». Оговоримся сразу: название жанра действительно условное, т.к. речь, разумеется, не идет о связном жизнеописании кого-либо из пророков. В данном случае можно говорить лишь об отдельных рассказах, которые предание связывает с именем того или иного пророка, причем, когда дело касается ранних пророков, такие рассказы содержат, как правило, описание теофаний, свидетелями которых эти пророки были, или чудес, ими совершенных. Подобного рода рассказы во множестве встречаются в Исторических книгах Ветхого Завета, и не исключено, что довольно рано (может быть уже в период Судей) из них стали формироваться циклы, связанные с теми или иными пророками или общинами. Возможно, что именно этот жанр был прообразом позднейшего жанра исторического мидраша, однако данный вопрос нуждается в особом рассмотрении, выходящем за рамки настоящей статьи. По-видимому, такого же рода рассказы лежат и в основе описания Синайской теофании в Исх. III, 1–IV, 17. Здесь перед нами, с одной стороны, описание теофании (Исх. III, 2–10, 16–22), с другой же — рассказ о чудесах (Исх. IV, 1–9). Выше мы уже упоминали, что именно такие рассказы и составляют так называемые «раннепророческие биографии». Однако в рассматриваемом тексте есть также две вставки: Исх. III, 11–15 и Исх. IV, 10–17. О вставном характере первого из этих двух отрывков свидетельствует регулярно появляющаяся в нем форма וַיִּקְרָא . Возможно, внимание священнического редактора привлекла необычная форма священного имени, упомянутая в стихе 14, — форма יְהוָה или יְהוָה אֱלֹהֵינוּ , нигде более не встречающаяся. По-видимому, необычный ее характер заставил комментатора внести в текст стиха 15, где упоминается более традиционное имя יְהוָה , с тем, чтобы отождествить два упомянутых имени. Это было тем более важно, что, как будет показано ниже, имя יְהוָה с течением времени начинает играть совершенно особую роль в литургии, и, с точки зрения священнической традиции, важно было подчеркнуть его уникальность, дав понять, что оно было единственным именем, открытым Богом Моисею на

Синае во время теофании. Поставив рядом два имени, комментатор, очевидно, желал подчеркнуть их смысловую тождественность. Также важно было, с точки зрения литургической традиции, указать на связь описанной здесь теофании с теофанией Книги Завета, с которой, собственно, и начинается история яхвистской литургии, и потому комментатор обращает особое внимание на упоминание о возвращении к месту первой теофании как о доказательстве ее истинности (Исх. III, 11–12). По-видимому, священнической вставкой является и рассказ о том, как Моисей снимает обувь и закрывает лицо, чтобы не видеть места присутствия Божия (Исх. III, 5–6). Такие обычаи были характерными формами позднего яхвистского благочестия, и комментатору было важно возвести их к Моисею; можно думать, что, таким образом, здесь мы имеем дело с этиологическим преданием священнического происхождения, хотя сами упомянутые обычаи являются весьма древними и на Ближнем Востоке общераспространенными. Относительно второго эпизода можно предполагать, что он, по-видимому, должен был связать священническую традицию с пророческой, восходящей к Моисею. Упоминание о том, что Моисей как бы заменяет Аарону Бога (стих 16), с одной стороны, санкционирует от имени Моисея всю последующую священническую традицию, к Аарону возводимую, с другой же — подчеркивает, что без поддержки Аарона Моисей не смог бы совершить того служения, на которое его призывает Бог (стихи 10, 13). О священническом происхождении предания и здесь свидетельствует появляющееся в стихе 16 форма **בְּיָהוָה**. Что касается Книги Завета, то она посвящена, прежде всего, теме Завета, а не теме теофании. Не желая здесь вдаваться в подробности ее структуры, заметим все же, что она включает в себя описание теофании в форме вулканического извержения, которое, по-видимому, и было ядром древнейшего предания, в контекст которого был включен Декалог (главы 19–20 Книги Исхода). Относительно же главы 24 можно сказать, что здесь перед нами, по-видимому, типично священнический отрывок (подробнее о нем у нас еще будет сказано ниже). Несомненно, что в основе его лежит предание, восходящее к Моисею и его общине,

но описание теофании в Исх. XXIV, 15–18 имеет ярко выраженные священнические черты. Сложнее с отрывком Исх. XXIV, 9–11, который, с одной стороны, напоминает описания позднейших теофаний, с другой же — не несет на себе никаких формальных признаков поздней эпохи. Здесь перед нами, очевидно, описание того типа видения, которое в раввинистической традиции периода Второго Храма получило название «видения Престола Славы» или просто «Престола Славы». Впрочем, такие видения были хорошо известны не только в период Второго Храма, но и ранее; во всяком случае, в период Первого Храма мы уже находим об этом совершенно ясные и однозначные свидетельства, и прежде всего свидетельства, сохраненные пророческой традицией (см., например, Ис. VI, 1–4 как одно из самых ярких свидетельств подобного рода). Характерно, что почти всегда они оказываются так или иначе связаны с Храмом. На эту связь указывает также и отраженная в Ветхом Завете гимнография. Речь идет прежде всего о гимнографическом каноне, представленном такими образцами, как псалмы 93, 96, 97, 99. Судя по молитвенному возгласу יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, с которого начинаются упомянутые гимны, за исключением псалма 96, можно предположить, что речь идет о гимнах, посвященных празднику, носившему название «дня Яхве» (в Синодальном переводе он обычно называется «день Господень»). Учитывая, что это был прежде всего день интронизации Яхве и Его торжества³⁸, такое начало праздничного гимна вполне естественно. Что касается псалма 96, то он, скорее всего, состоит из двух частей, причем первая, более ранняя (Пс. XCVI, 10–13), по-видимому, является гимном, посвященным дню Яхве, аналогичным трем другим из числа упомянутых выше, а вторая (Пс. XCVI, 1–9) представляет собой другой гимнографический тип, тип так называемой «новой песни», написанной, вероятно, позже, причем позднейший автор, можно думать, взял за основу уже существующий гимн. Скорее всего, наиболее ранний вариант канона представлен именно второй частью псалма 96, а также псалмом 93. Эти краткие гимны упоминают воцарение Яхве и Его престол, видя в нем основу мироздания (Пс. XCIII, 1, XCVI, 10),

описывая затем ликующий от радости мир, ликование которого напоминает радость волнующейся народной толпы, встречающей только что взошедшего на престол правителя (Пс. ХСIII, 3–4, ХСVI, 11–12). Завершаются гимны утверждением праведности Яхве и Его судов (Пс. ХСIII, 5, ХСVI, 13). Что касается двух других псалмов, то здесь, можно думать, налицо развитие канона, предполагающее привнесение в традиционный гимнографический тип новых элементов. Особенно интересен в этом отношении псалом 99, где богоявление дня Яхве связывается в том числе и с временами Моисея, причем упоминается традиционная для моисеевой эпохи теофания под традиционным же названием *שמעו* (Пс. ХСIX, 6–8). Все сказанное позволяет утверждать, что в период Первого Храма видения Престола Славы были уже частью яхвистской литургической традиции, т.к. очевидно, что картины престола и восседающего на нем Яхве были не просто литературными образами, но ассоциировались с визионерским опытом и с теофаниями, причем и то, и другое самими носителями традиции возводилось к Моисею и к событиям, описанным в Книге Завета. В таком случае едва ли можно быть уверенным, что описание теофании в Исх. XXIV, 9–11 является поздней вставкой. Напротив, краткий и сдержанный его характер, равно как и очевидное отсутствие следов какого бы то ни было канона, свидетельствуют скорее об аутентичности данного отрывка, чем о его позднейшем происхождении. Тот факт, что первый подобный опыт от его раскрытия в литургической традиции отделяет как минимум несколько столетий, вполне объясняется необходимостью его усвоения общиной, на что могло потребоваться весьма длительное время. К этим отрывкам нам еще придется вернуться позже, когда речь у нас пойдет об анализе форм теофании, упоминаемых в рассматриваемых нами текстах.

Прежде всего необходимо обратить внимание на теофанию, описанную в главе 3 Книги Исхода. Моисей воспринимает ее как нечто, напоминающее огонь; однако, при ближайшем рассмотрении он понимает, что перед ним, во всяком случае, не физический огонь, который, без сомнения, уничтожил бы горящий куст в одно мгновение, а что-

то другое (Исх. III, 2–3). Когда же Моисей приближается к горящему кусту, он слышит доносящийся, очевидно, из необжигающего пламени голос Божий и понимает, что перед ним теофания (Исх. III, 4). Интересно отметить, что в рассказе эта теофания называется **מַלְאָךְ** (Исх. III, 2). Вообще говоря, упомянутое выражение действительно имеет отношение к миру пророчества, притом, очевидно, не только яхвистского, но описываемая им теофания связана со специфическим визионерским опытом — с видением всадника на белом коне, являющегося пророку, чтобы возвестить ему волю высших сил. Изначально, возможно, речь должна была идти именно о высших силах, может быть, о божестве, напоминающем бога Мельхиседека, т.к. подобного рода визионерский опыт отмечен в семитском мире повсеместно³⁹. Вполне вероятно, что в данном случае перед нами визионерская символика, восходящая к дояхвистским временам. В раннем яхвистском пророчестве она также присутствует, но ничего специфически яхвистского в ней нет. Разумеется, в некоторых случаях словом **מַלְאָךְ** могло называться и явление ангела как тварного духа, но, судя по древнейшим коннотациям, такое словоупотребление приходится считать вторичным и, скорее всего, сугубо яхвистским. По-видимому, в рассказе о Синайской теофании оно употреблено в изначальном своем значении, в смысле богоявления, а не явления ангела; однако и при такой интерпретации становится очевидно, что речь идет не о той теофании, которая традиционно обозначается этим словом. Впрочем, при ближайшем рассмотрении нетрудно увидеть, что она нигде более в Библии так и не называется, хотя упоминается неоднократно. В некоторых случаях она вообще не имеет специального названия, которое заменяется описанием. Так, упоминаемые в главах, посвященных истории Исхода, **דָּבָר** и **שֵׁן דָּבָר** (Исх. XIII, 21–22; XIV, 19–20), очевидно, обозначают тот же самый феномен. Скорее всего, речь в рассматриваемом отрывке идет о видении, напоминающем колонну, от которой ночью исходит сияние, и которая днем воспринимается, как полупрозрачная туманность, похожая на облако. Впоследствии это видение наблюдалось уже в связи со Скинией, и здесь оно также напоминало днем

туманное облако, а ночью — нечто сияющее, похожее на огонь (Числ. IX, 15–23). С течением времени оно получает специальное название — *הוֹרֵי דֹבֹב*, причем, судя по специфике отрывков, в которых встречается данное выражение, приходится предполагать, что происхождение его связано со священнической традицией. В ранних священнических текстах, таких, как описание Скинии во второй части Книги Исхода (Исх. XL, 34–35), рассказ о манне в пустыне (Исх. XVI, 1–30) или уже упоминавшееся описание теофании в Книге Завета (Исх. XXIV, 15–18), оно еще дополняется описанием феномена, что может свидетельствовать о не вполне устоявшемся словоупотреблении (во всех трех отрывках приведенное выше название соседствует с упоминанием «облака» или «огня»). Иное дело — Книга Чисел, где «облако» упоминается лишь в одном случае из пяти (Числ. XVII, 7), причем из этих пяти упоминаний два связаны с рассказом об отказе евреев идти в землю отцов из страха войны (Числ. XIV, 1–25), два — с рассказом о притязаниях сыновей Корея на право священнослужения (Числ. XVI, 1–XVII, 15) и одно — с рассказом о чудесном изведении воды из скалы (Числ. XX, 1–13). Такое словоупотребление предполагает, очевидно, уже более устоявшуюся традицию, так же, как и словоупотребление Книги Левита, где рассматриваемая теофания упоминается дважды, причем никаких ее описаний мы здесь также не найдем (Лев. IX, 6, 23). Вряд ли есть основания сомневаться, что как вторая часть Книги Исхода, так и Книга Левита носят очевидно священнический характер; но то же самое можно было бы сказать и о Книге Завета, и о таких отрывках, как описание бунта сыновей Корея или рассказ о манне в пустыне, т.к. главной темой первого из них является вопрос об исключительном праве потомков Аарона на священнослужение, а главной темой второго — вопрос о соблюдении субботы. Помимо упомянутых случаев, выражение *דֹבֹב* как обозначение рассматриваемой теофании встречается в Ветхом Завете еще 39 раз. При этом дважды оно появляется в контексте упоминаний о Скинии (1 Цар. 4, 21–22), 5 раз — в рассказах об освящении Храма (3 Цар. VIII, 11, 2 Пар. V, 14, VII, 1–3) и 14 раз — в описаниях храмовых виде-

ний Иезекииля. Таким образом, становится очевидно, что употребление слова **כבוד** для обозначения рассматриваемой нами теофании связано преимущественно со священнической традицией. Впрочем, в период классических пророков оно иногда появляется в мессианских пророчествах для обозначения особой меры присутствия Божия в мессианскую эпоху (так, в Книге Исаяи оно встречается в таком контексте 7 раз, и еще по одному разу — в Книге Иеремии, Аввакума и Аггея), но такое словоупотребление приходится считать вторичным, т.к. тексты, представленные в пророческих книгах, принадлежат к более поздней эпохе. Таким образом, перед нами теофания, сопровождающая народ Божий на всем протяжении его последующей истории, теофания, внешне остающаяся неизменной и, несомненно, достаточно рано связываемая в сознании верующих яхвистов со святилищем (прежде всего, со Скинией, а впоследствии — с Иерусалимским Храмом) и с литургией. Форма ее делает возможным назвать ее «теофанией света», т.к. после анализа всего, что связано в ветхозаветных текстах с ее описаниями, можно уже сказать с уверенностью, что речь идет не о физическом огне и вообще не о каком бы то ни было физическом феномене, а именно о сияющей теофании, о свете, которым Бог обозначает место и самый факт Своего присутствия в том или ином месте. На фоне такой теофании особый интерес представляет открытое Моисею на Синае священное имя. Выше мы уже отмечали, что с Синайской теофанией традиция связывает два священных имени, но в литургической практике, очевидно, закрепилось лишь одно из них. Замечательно, что в рассказе о богоявлении, имевшем место в Египте, упоминается только имя **יהוה**, которое приходит на смену прежнему **אל שם** (Исх. VI, 3). Что касается описания собственно Синайской теофании, то здесь перед нами, вероятнее всего, ранний текст, подвергшийся, как уже упоминалось выше, поздней, по-видимому, священнической редакции. Разумеется, такая редакция могла быть только вторичной, связанной с эпохой, когда имя **יהוה** закрепляется уже как единственное литургическое имя. Можно думать, что имя **אל שם** никогда, даже в позднейшей период, не использовалось в таком

качестве; об этом свидетельствует и отсутствие упоминаний о нем в еврейском тексте Ветхого Завета, и тот факт, что в Септуагинте оно переведено (ему соответствует греч. *κύριος*), в то время, как имени *יהוה* сопоставлено обычное в таких случаях *kýrios*. Если верно наше предположение об отрывке Исх. III, 11–15 как о поздней священнической вставке, то становится очевидным, что смысл ее должен был быть связан прежде всего с желанием ввести в контекст раннего рассказа упоминание о традиционном имени, которое, несомненно, было открыто Моисею, но которое, возможно, не упоминалось в рассматриваемом нами тексте. Однако едва ли можно предположить, что при первой встрече с Моисеем Бог не открыл ему никакого имени (выше мы уже упоминали о том, что новая теофания в древности практически всегда предполагала и новое имя). В таком случае можно допустить наличие в рассматриваемой нами вставке ранней основы, впоследствии модифицированной. Прежде всего следует выделить в позднем тексте стихи 11–12 как элемент, принесенный редактором с целью, как уже было сказано выше, связать рассказ о Синайской теофании с Книгой Завета. Возможно, при составлении Книги Завета ее редактор рассматривал рассказ о Синайской теофании как своего рода пролог к упомянутой Книге, что и заставило его модифицировать соответствующим образом древнее предание. Что касается стихов 13–15, то здесь дважды (в 14 и 15) встречается выражение *הַשֵּׁם לֹא יִהְיֶה (דוֹעַ) רַמְזִי*, по форме очень напоминающее связку или вводный элемент, встречающийся в подобного рода композициях (ср. Исх. VI, 2). Надо заметить, что такие связки характерны, по-видимому, для более поздней эпохи, в то время, как в раннепророческих биографиях в описаниях теофаний чаще встречается краткое *הוֹדִי רַמְזִי* (см., например, стих 7) или просто краткое *רַמְזִי* (как в стихе 17 рассматриваемой главы). В таком случае можно предположить, что и в стихе 14 изначально было лишь такое же краткое *רַמְזִי*, а рассказ о Синайской теофании включал изначально упоминание о теофании (стихи 2–4), к которому впоследствии было добавлено введение, описывающее место события (стих 1), и уже рассмотренная нами выше этиологическая вставка

священнического происхождения (5–6), и описание связанного с этой теофанией оракула, образующего основной текст рассказа, состоящий из трех частей, причем каждая часть отделяется от предыдущей вводной фразой (первая часть: стихи 7–10, вторая: 13–14, 16, третья: 17–22). Первая и третья части рассказа выделяются, соответственно, вводным элементом **וַיֹּאמֶר יְהוָה** и **וַיֹּאמֶר**, и обе они содержат собственно оракул, т.е. откровение и поручение, данное Моисею, а вторая часть, являясь композиционно центральной, изначально, по-видимому, должна была содержать вводный элемент **וַיֹּאמֶר יְהוָה**, структурно аналогичный двум другим, и позже, в процессе рассмотренной выше редакции превратившийся в **וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא** по аналогии с упомянутыми поздними связками. Если так, то центром всей композиции приходится считать вопрос Моисея об имени и ответ Божий, в том виде, как он отражен в стихе 14. Что же касается имени **יְהוָה**, которое появляется в стихе 16, то его появление в данном контексте напоминает позднюю интерполяцию, наподобие тех, о которых у нас уже шла речь при анализе текста Книги Бытия. В пользу такого предположения свидетельствует как форма самого выражения, очевидно вторичная, напоминающая уже рассмотренные нами выше формы, восходящие к периоду Патриархов, так и общая композиция рассказа, очевидно привязывающая открытое Моисею имя к вопросу, заданному им Богу. Если верна реконструированная нами начальная структура отрывка, то несомненным композиционным центром второй его части оказывается именно стих 14, но никак не стих 16, и едва ли можно предположить, что упоминание о втором имени, открытом Богом Моисею во время Синайской теофании, оказалось бы оттеснено на периферию центральной части рассказа. В таком случае приходится сделать вывод, что единственным именем, открытым Моисею во время Синайской теофании, было имя **יְהוָה**, которое, по-видимому, могло также принимать форму **יְהוָה רַשָׁא**. Рассмотренная нами композиция и образует, очевидно, первую часть изначального предания — рассказ о теофании. Второй его частью был, вероятно, рассказ о чудесах (Исх. IV, 1–9), рассмотрение которого выходит за рамки настоящей статьи. В таком

случае можно предполагать, что во время первой теофании Моисею открылось имя אֱלֹהִים , которое, по-видимому, могло звучать также и как $\text{אֱלֹהִים רַבּ שֵׁשׁ הָיָה}$, а ставшее впоследствии традиционно литургическим имя יְהוָה открылось ему позже, во время второй теофании, имевшей место, возможно, уже в Египте (во всяком случае, предание, отраженное в Книге Исхода, связывает его с Египтом) и описанной в Исх. VI, 2–8. Нельзя не отметить, что по содержанию оракул, имевший место во время этой второй теофании (стихи 5–8), почти идентичен тому, который имел место во время теофании на Синае (Исх. III, 7–10, 17–22), если не считать некоторых подробностей, связанных с процессом самого Исхода (в частности, с сопротивлением фараона). Различие состоит лишь в том, что имя, открытое во время второй теофании, как бы приходит на смену прежнему, открытому еще во времена Патриархов, которым это новое имя было неизвестно. Такое противопоставление, очевидно, отсутствует в случае Синайской теофании, и имя, открытое на Синае, оказывается, таким образом, в известном смысле лишь предварением второго откровения. Интересно отметить, что собственно о форме второй теофании ничего не сказано; по-видимому, данный факт связан с тем, что открытое имя оказывается существенно важнее формы. Единственное, что бросается в глаза при сопоставлении рассказа о Синайской теофании (равно, впрочем, как и второго рассмотренного нами рассказа) с рассказами о теофаниях периода Патриархов — это отсутствие каких бы то ни было упоминаний о перемене имени: во всех преданиях, связанных с Исходом, Моисей остается Моисеем, и никаких упоминаний ни о каком его ином, сакральном имени в Пятикнижии мы не найдем.

Рассматривая Синайскую теофанию и другие теофании, с ней связанные, следует прежде всего обратить внимание на священные имена, открытые Моисею Богом как собственно на Синае, так и позже, после его возвращения в Египет. Первым, как было показано выше, ему было открыто имя אֱלֹהִים или $\text{אֱלֹהִים רַבּ שֵׁשׁ הָיָה}$, вторым же — имя יְהוָה . Тот факт, что второе имя закрепилось впоследствии в литургической практике, очевидно, говорит о его особой

значимости. Впрочем, при ближайшем рассмотрении не трудно заметить тесную смысловую связь между двумя упомянутыми именами. Прежде всего, несомненным является тот факт, что перед нами, в сущности, две формы, восходящие к одному и тому же корню הוה , связанному в древнееврейском языке с понятием бытия или существования. Судя по встречающейся в теофорных именах сокращенной его форме ה , можно предположить, что он восходит к геминированной форме $*\text{הה}$, которая может обозначать, как и все геминированные корни, либо интенсивность воздействия, либо глубину состояния. Очевидно, идея бытия или существования должна была выражаться таким корнем особенно отчетливо. Что касается собственно формы הוה , то она прежде всего подчеркивает неизменность и продолжительность описываемого соответствующим корнем состояния, выражая, таким образом, идею вечного, всегда тождественного себе существования. При этом, однако, важно помнить, что речь идет о существовании активном, т.е. не просто о «бытии» как об атрибуте некоторого объекта, но, так сказать, о «бытии» как активно действующем субъекте. Различие между Богом, называющим Себя именем הוה и обычным бытием приблизительно такое же, как между сверхъестественной силой и Богом, называющим Себя именем אֱלֹהִים : как во втором случае Бог лишь проявляет Себя в действии сверхъестественной силы, так и в первом случае Он лишь проявляет Себя через бытие, оказываясь в обоих случаях чем-то высшим и большим как бытия, так и силы. Здесь, впрочем, нет ничего удивительного: ведь и сверхъестественная сила, и само бытие — всего лишь безличные объекты, через которые Личность Бога, конечно, может проявиться, обозначив Свое присутствие так, чтобы оно стало доступным человеку, но в которые Она не может вместить Себя полностью. В данном случае важнее всего оказывается та динамика, которая проявляется в этих объектах, т.к. она связана с непосредственным воздействием на них Божественной воли. Отвечая Моисею на вопрос об имени, Бог, собственно, и дает ему понять, что у Него не может быть священного имени в том обычном, языческом смысле, в котором это понятие существовало, например, в Египте в

то время, когда там учился Моисей. Для египетской религии традиционным было представление о связи имени бога, его формы и его сущности, причем форма мыслилась как нечто определенное, неизменное и с сущностью тесно связанное. Соответственно, знание имени делало возможным не просто призывание божества, но и непосредственное воздействие на его сущность⁴⁰. Бог же, открывая Моисею имя אֶלֹהִים , тем самым дает ему понять, что у Него нет никакой особенной формы, с которой Он был бы связан исключительно или хотя бы по преимуществу. В сущности, это имя представляет собой не что иное, как регулярную форму будущего времени глагола הָיָה ; таким образом, на вопрос об имени Бог просто отвечает Моисею, что Он «будет», или, имея в виду вариант $\text{כֵּן הָיָה וְכֵן יִהְיֶה}$, «будет таким, каким будет». Такое имя, разумеется, существенно углубляет смысл второй заповеди Декалога, но не менее важно и то, что оно заставляет пересмотреть традиционные представления о природе божественного. Представления Моисея о Боге, носящем такое имя, никак не связанном ни с какими формами и земными именами, о Боге, сущность Которого остается невыразимой по определению, должны были быть уже очень близки (если не тождественны) представлениям о Нем классических пророков, для которых трансцендентность Бога (определяемая ими обычно словом רִשְׁוֹן) была само собой разумеющимся фактом. Второе имя, открытое Богом Моисею после возвращения в Египет, не заменяет, а лишь дополняет первое, открытое на Синае. Для понимания его смысла важно иметь в виду уже упоминавшиеся нами традиционные семитские представления о связи всякого языческого божества со своим святилищем, которое мыслилось как место его обитания. Собственно, знание священного имени и физическая доступность святилища были двумя главными условиями богообщения в языческом мире. Имя אֶלֹהִים переворачивает эти традиционные понятия, заставляя Моисея, а затем и его соплеменников изменить свои представления о богообщении. Прежде всего замечательно, что перед нами совершенно новый не только для яхвистского, но и для всего семитского мира тип имени. Выше мы уже говорили об этимологии традиционных

семитских священных имен и о логике тех словообразовательных моделей, которые лежат в их основе. Между прочим, речь у нас шла также и о том, что яхвистские священные имена в период Патриархов отличаются от языческих лишь содержательно, но не формально. Здесь же перед нами, очевидно, уже и формальное отличие: ни одно из двух соотносимых с Синайской теофанией имен не связано с корнем אֵל и не построено в соответствии с традиционными словообразовательными парадигмами. Если вспомнить сказанное нами выше о том, что и сам корень אֵל , и образованные от него имена (включая אֱלֹהִים) этимологически связаны с понятием сверхъестественной силы, то такое сугубо формальное отличие получает вполне определенное смысловое наполнение: новое имя, которому сопутствует и новая теофания, уже не ассоциирует Бога с традиционными представлениями о богоявлениях как о манифестациях упомянутой силы. Тем самым, в сущности, обозначается разрыв с традиционной языческой теологией, которая до некоторой степени определяла еще представления Патриархов о своем Боге. Собственно, упомянутый разрыв обозначился уже в момент откровения имени אֲנִי־אֵלֹהִים : ведь и оно никак не связано с традиционными языческими представлениями о теофании, в рамки которых не укладывалось представление о божестве, не имеющем ни имени, ни определенной формы, ни собственного святилища. Однако важно иметь в виду, что древний мир имел собственную монотеистическую традицию, включавшую представления о Едином — творце неба и земли, и Египет в этом отношении отнюдь не был исключением. Но у Единого в Египте не было ни святилищ, ни алтарей; Он не имел ни имени, ни формы⁴¹. Возможно, в данном случае речь может идти об угасающей местной традиции древнейшего монотеизма, характерной особенностью которой было отсутствие в поздний период культа Единого⁴². Как бы то ни было, Бог, не имеющий ни формы, ни имени, ни святилища, должен был быть весьма похож на Единого древних египтян. Впрочем, одно принципиально важное отличие Бога Моисея от Единого древних монотеистов выяснилось уже на Синае, и отличием этим был факт теофании, о которой подробнее будет

сказано ниже. Что же касается священных имен, то имя יְהוָה восполняет апофатику, отраженную именем אֱלֹהִים , известного рода катафатикой, связанной прежде всего с указанием на смысл Синайской теофании. В данном отношении имя יְהוָה напоминает имя אֱלֹהֵינוּ , и не случайно, как уже было сказано, оно предлагается Богом в качестве замены этого последнего. Однако если прежнее имя указывает на сверхъестественную силу как на основную форму теофании, через которую Бог проявляет Себя, то теперь такой теофанией становится собственное бытие Божие; в известном смысле можно было бы сказать, что Сам Бог, в проявлениях Своего собственного бытия, и становится теофанией. Конечно, модальные проявления бытия Божия не тождественны Его сущностной полноте, но они все же адекватнее отражают ее, нежели сверхъестественная сила, которая также, конечно, является творением Божиим, но, быть может, не предназначенным изначально для подобного рода отражений. Собственно, и сама теофания света свидетельствует об изменении качества отношений между Богом и человеком. Несомненно, что такая теофания современниками Моисея неизбежно должна была соотноситься и сопоставляться с теофанией «великой тьмы», пережитой Авраамом. Конечно, сущность Бога никак невозможно соотнести ни со светом, ни с тьмой. Речь идет лишь о том, что невидимое прежде присутствие теперь становится видимым. Разумеется, Божественная сущность, трансцендентная по определению, никак не могла бы стать ни видимой, ни как бы то ни было иначе доступной для восприятия. Речь, скорее, можно было бы вести в данном случае о вышеупомянутых модальных проявлениях бытия Божия, которые Бог открывает человеку, делая их доступными для восприятия. Впрочем, можно думать, что теофания света сама по себе есть скорее условие богообщения, чем его конкретная форма. В сущности, можно было бы сказать, что сияющим облаком Бог лишь обозначает место Своего присутствия, напоминая одновременно, что дверь для общения с Ним открыта. Собственно, даже в рассказе о Синайской теофании, как мы видели, главное место уделяется оракулу, включающему также и откровение имени, а не описанию теофании света, которая лишь кратко

упоминается в самом начале рассказа. Иное дело — Книга Завета, где такое описание занимает достаточно важное место, будучи связано с актом освящения заключаемого Завета и с жертвоприношением. Интересно отметить, что в данном отрывке, имеющем, как мы видели, типично священнические черты, кроме собственно теофании света, названной, в полном соответствии со священнической традицией, именем **דְּבָרָא**, присутствует также упоминание видения Престола Славы. Выше нам уже приходилось говорить об этом видении как об элементе яхвистской литургической традиции; появление же рассказа о нем в контексте заключения Завета тем более интересно, что речь идет, в сущности, о литургическом акте: ведь заключение Завета само по себе, включая такие элементы священнодействия, как жертвоприношение, и будучи теперь делом всего народа Божия, а не одних вождей, как то имело место в период Патриархов, несомненно, было актом именно литургическим. Возможно, что видения Престола Славы, как всякий визионерский опыт, как раз и свидетельствовали о непосредственном богообщении; теофания света была своего рода дверью, обозначающей вход в то сакральное пространство, где такое богообщение могло состояться, а видение Престола Славы и было моментом его начала. Интересно отметить, что уже в описаниях Книги Исхода теофания света оказывается своего рода завесой, отделяющей Бога от мира, и Моисею, так же, как и старейшинам, приходится подняться на гору, за завесу, чтобы встретиться с Богом лицом к лицу (Исх. XXIV, 9–11, 15–18). То же самое происходит и при освящении Храма при Соломоне: когда Бог входит в Свой дом, теофания света, как завесой, отделяет Святое святых от остальной части Храма, как бы отделяя Престол Славы от мира (3 Цар. VIII, 10–11). Очевидно, Синайская теофания с самого начала предполагала именно союз Бога со всем народом, а не только с вождями, и, следовательно, с самого начала же должна была включать в себя литургическое измерение. Возможно, именно с этим обстоятельством и связан тот факт, что, в отличие от Патриархов, Моисей после встречи с Богом не получает нового имени: ведь то откровение, которое ему дает-

ся, касается не только и не столько его лично, как то имело место в период Патриархов, сколько всего народа Божия как религиозной общины, для которой оно и было предназначено с самого начала. С другой стороны, если вспомнить, что откровение, бывшее Иакову, оказалось, так сказать, не окончательным, предполагавшим некий залог и обещание новых откровений в будущем, становится понятно, что откровение, данное Моисею, должно было быть до некоторой степени чем-то давно ожидаемым, своего рода продолжением и завершением откровения, полученного Иаковом, а вместе с тем и исполнением древнего (для современников Моисея) пророчества, сохраненного циклом преданий о Боге отцов. Интересно отметить, что сама композиция моисеева цикла предполагает два уровня осмысления отраженных в нем событий. Один из них связан с ранним, пророческим, преданием, где на первый план выходит личность Моисея. Предложенная нами выше реконструкция раннего рассказа о Синайской теофании, созданного изначально в жанре раннепророческой биографии, как раз и отражает этот первый уровень осмысления полученного Моисеем откровения. Изначально с Синайской теофанией было, по-видимому, связано два рассказа, героем которых и был Моисей, причем первый из них описывал теофанию света и оракул, включающий поручение Моисею, который должен был вывести свой народ из Египта, а второй — откровение имени, полученное уже после возвращения в Египет, в самом начале Исхода, когда Бог Моисея собирался начать действовать перед лицом египетских властей, не желавших отпустить народ Божий из страны. Нетрудно заметить, что такая парадигма очень напоминает ту, что лежит в основе цикла преданий о Боге Авраама: и тут, и там перед нами два взаимосвязанных рассказа о теофаниях, из которых одну можно было бы определить как предварительную, когда Бог лишь обещает (как в случае с Авраамом) или обещает и дает поручение (как в случае с Моисеем), а вторую — как главную, когда Бог начинает действовать, активно вмешиваясь в события (в случае с Авраамом речь идет о рождении сына, в случае с Моисеем — о казнях египетских). При этом первая теофания Авраама

(теофания «великой тьмы») соотносится с первой теофанией Моисея (теофанией света), а открытое Богом Аврааму во время второй теофании имя אֱלֹהֵי — с открытым Моисею во время второй теофании именем יְהוָה . В таком случае, можно думать, имя אֱלֹהֵי , открытое Моисею во время первой теофании, должно было восприниматься лишь как предварительное, как обещание откровения нового имени, которое и станет главным. Все это дает основания думать, что община, лидером которой был Моисей, воспринимала его как нового Авраама, и такое восприятие было унаследовано затем раннепророческой традицией. Но кроме рассмотренного нами раннепророческого осмысления моисеевой традиции есть еще одно, отраженное в той позднейшей редакции, которой подверглось изначальное предание. Для понимания ее смысла важно помнить, что комментарии, составляющие редактуру раннепророческой биографии Моисея, аналогичны той ранней редакции, следы которой несут на себе рассказы о теофаниях периода Патриархов. В данном случае особенно важно отметить тот факт, что особо тщательной обработке, как уже упоминалось, подвергся рассказ об откровении Аврааму имени אֱלֹהֵי , который был подробно откомментирован автором, принадлежавшим, несомненно, к священнической традиции. Не менее тщательной редакции подвергся и рассказ о видении Иакова, а в рассказе о борении Иакова следы правки заметны в формуле благословения Иакова. Между тем, рассказ о первой теофании, связанной с именем Авраама, вообще не несет на себе следов ранней редакции. По-видимому, священнического редактора интересовали прежде всего предания, связанные с откровением того или иного священного имени, а также цикл преданий об Иакове. Что касается последнего, то такого рода интерес мог быть обусловлен теми ожиданиями нового откровения, о которых у нас уже шла речь выше; интерес же к истории откровения священного имени, по-видимому, объясняется именно осмыслением той литургической составляющей Синайской теофании, которая, вероятно, впервые открылась народу Божию на Синае. Скорее всего, автором священнического комментария к рассказу о Синайской теофании, равно как и аналогичных (ранних)

комментариев к рассказам о Боге отцов, был тот же автор (или группа авторов), перу которого принадлежит Книга Завета. Можно думать, что все откомментированные этим автором (или авторами) тексты могли восприниматься им (ими) как своего рода пролог Книги Завета, представляющий собой нечто в роде священной истории, долженствующей объяснить происхождение самой книги и предисторию Завета, в ней описанного. Очевидно, что такого рода священная история не могла бы возникнуть без осмысления всех возможных аспектов Синайской теофании, включая литургический, которому автор (или авторы), принадлежащий к священнической традиции, конечно же, должен был уделить особое внимание, что он и делает, выделяя особо, кроме собственно Завета, динамику изменения отношений между Богом и народом Божиим. Динамику эту можно определить, с одной стороны, как процесс вовлечения народа в отношения с Богом (от союза с одним лишь вождем во времена Авраама — к союзу со всем народом во времена Моисея), с другой же — как процесс приближения Бога к Своему народу (от теофании «великой тьмы» — к теофании света, от прежнего имени, выражающему, в основном, силу Божию — к новому имени, выражающему, прежде всего, Его близость к человеку). И здесь, в процессе изложения священной истории, выявляется еще один, чрезвычайно важный аспект, с ней связанный, — аспект кенотический. В сущности, эпоху Патриархов можно было бы в известном смысле считать эпохой докенотической, временем, когда Бог еще не начинал собственно Своего движения навстречу человеку, лишь предваряя это движение, между тем как Синайскую теофанию можно уже рассматривать как первый шаг Богу навстречу человеку, по крайней мере, в рамках яхвистской общины и в контексте яхвистской традиции. Неудивительно, что такой шаг немедленно получает и свое литургическое измерение; однако литургический аспект проблемы выходит за рамки нашей статьи.

Примечания

¹ *Tournay R.* Seeing and Hearing God with the Psalms. Sheffield, 1991. P. 100.

² *Ibid.* P. 99.

³ *Eliade M.* Patterns in Comparative Religion. London; NY., 1958. P. 15.

⁴ *Smith W. R.* The Religion of the Semites. NY., 1956. P. 151.

⁵ *Shafer B. E.* Religion in Ancient Egypt. London, 1991. P. 28.

⁶ *Contenau G.* La divination chès les assyriens et les babyloniens. Paris, 1940. P. 129–130.

⁷ Учитывая позднее появление в масоретском тексте огласовок, нам представляется более корректным с исторической точки зрения опускать их при цитировании.

⁸ *Segal M. H.* The Pentateuch, it's Composition and it's Authorship. Jerusalem, 1967. P. 104.

⁹ О различных вариантах датировки указанных псалмов см.: *Tournay R.* Seeing and Hearing God with the Psalms. Sheffield, 1991. P. 18–19.

¹⁰ Нумерация стихов в статье соответствует масоретской традиции.

¹¹ *Smith W. R.* The Religion of the Semites. NY., 1956. P. 114–115.

¹² *Segal M. H.* The Pentateuch, it's Composition and it's Authorship. Jerusalem, 1967. P. 6–7.

¹³ Нумерация псалмов в статье соответствует масоретской традиции.

¹⁴ *Ibid.* P. 105.

¹⁵ *Lindblom J.* Prophecy in Ancient Israel. Oxford, 1963. P. 8.

¹⁶ *Ibid.* P. 27–28.

¹⁷ *Contenau G.* La divination chès les assyriens et les babyloniens Paris, 1940. P. 28–29.

¹⁸ *Lindblom J.* Prophecy in Ancient Israel. Oxford, 1963. P. 55.

¹⁹ *Smith W. R.* The Religion of the Semites. NY., 1956. P. 40.

²⁰ *Tournay R.* Seeing and Hearing God with the Psalms. Sheffield, 1991. P. 100.

²¹ *Eliade M.* Patterns in Comparative Religion. London; NY., 1958. P. 15.

²² *Smith W. R.* The Religion of the Semites. NY., 1956. P. 119.

- ²³ Ibid. P. 121.
- ²⁴ *Tournay R.* Seeing and Hearing God with the Psalms. Sheffield, 1991. P. 100.
- ²⁵ Ibid. P. 73.
- ²⁶ *Smith W. R.* The Religion of the Semites. NY., 1956. P. 117.
- ²⁷ См., напр.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.
- ²⁸ *Lindblom J.* Prophecy in Ancient Israel. Oxford, 1963. P. 5.
- ²⁹ *Fohrer J.* Introduction to the Old Testament. London, 1986. P. 156–157.
- ³⁰ *Contenau G.* La divination chès les assyriens et les babyloniens. Paris, 1940. P. 129 ff.
- ³¹ *Lindblom J.* Prophecy in Ancient Israel. Oxford, 1963. P. 27–28.
- ³² *Smith W. R.* The Religion of the Semites. NY., 1956. P. 115–116.
- ³³ *Eliade M.* Patterns in Comparative Religion. London; NY., 1958. P. 20–21.
- ³⁴ *Smith W. R.* The Religion of the Semites. NY., 1956. P. 150–152.
- ³⁵ *Eliade M.* Patterns in Comparative Religion. London; NY., 1958. P. 24–25.
- ³⁶ *Tournay R.* Seeing and Hearing God with the Psalms. Sheffield, 1991. P. 71.
- ³⁷ Underhill E. Mysticism. London, 1952. P. 273–274.
- ³⁸ *Lindblom J.* Prophecy in Ancient Israel. Oxford, 1963. P. 318–319.
- ³⁹ Ibid. P. 11.
- ⁴⁰ *Shafer B. E.* Religion in Ancient Egypt. Ithaca; London, 1991. P. 28–29.
- ⁴¹ *Budge E. A. W.* The Gods of the Egyptians. Vol. 1. NY., 1969. P. 4.
- ⁴² *Eliade M.* Patterns in Comparative Religion. London; NY., 1958. P. 24–25.

В. В. БУРЕГА

ПИСЬМО «НЕИЗВЕСТНОГО ЛИЦА» ИЗ ПРАГИ МИТРОПОЛИТУ ЕВЛОГИЮ

В Русском заграничном историческом архиве (РЗИА), большая часть которого в 1946 году была перемещена из Праги в Москву¹, сохранился личный фонд митрополита Евлогия, содержащий 157 единиц хранения². Это в основном письма разных лиц к митрополиту, написанные в период с 1918 по 1933 год. Среди них есть и несколько писем, полученных из Чехословакии. Судя по описи фонда, в нем сохранилось 8 писем, присланных из Праги, Братиславы и Закарпатья. Среди этих восьми документов один обозначен в описи как «письмо неизвестного лица из Праги»³ и датирован 19 (6) августа 1923 года.

Письмо это представляет собой два листа, исписанных мелким почерком с обеих сторон. Несколько завершающих строк послания не уместились на последней странице, и потому автор приписал их сбоку (на полях). Здесь же он поставил и свою подпись. В результате горизонтальные и вертикальные строки отчасти наложились друг на друга и подпись стала трудноразличимой. Видимо, по этой причине сотрудники Центрального государственного архива Октябрьской революции СССР, составлявшие опись фонда после его перемещения в Москву, обозначили документ как письмо «неизвестного лица».

Тем не менее, подпись, оставленная автором, вполне может быть прочитана. При внимательном рассмотрении документа становится очевидным, что последнее предло-

жение письма читается так: «С глубоким уважением сердечно преданный П. Новгородцев».

Таким образом, автором письма является известный русский юрист профессор Павел Иванович Новгородцев (1866–1924). Верность такого заключения станет еще более очевидной в результате сравнения описываемого документа с другими письмами Павла Ивановича к владыке Евлогию, сохранившимися в Архиве Епархиального управления православных русских церквей в Западной Европе (Париж)⁴. Все письма написаны на бумаге сходного формата, в начале всех писем указан один и тот же пражский адрес (Praha — Dejvice, č. 420), совершенно идентично обращение к митрополиту: «Ваше Высокопреосвященство, Всемилостивый архипастырь». Не вызывает сомнения и единство почерка. Вполне очевидно, что подписи, поставленные в конце всех писем, принадлежат одному и тому же человеку. Причем, если в письме, сохранившемся в ГАРФ, подпись видна плохо, то в письмах, хранящихся ныне в Париже, она может быть прочитана без труда. Все это позволяет нам с полной уверенностью говорить о том, что «неизвестным лицом» был именно П. И. Новгородцев.

Письмо, как сказано, датировано 19 (6) августа 1923 года. При этом из текста видно, что завершено и отправлено оно было на следующий день — 20 августа.

Мы хотим предложить вниманию читателя этот довольно интересный документ. Однако верное понимание и оценка его содержания возможны лишь при учете исторического контекста. Поэтому представляется уместным сказать несколько слов о положении русской эмиграции в Чехословакии в первой половине 1920-х годов, а также о ситуации, сложившейся как в русском православном приходе в Праге, так и в чешском православии к моменту отправки письма.

«Русский Оксфорд»

Профессор Новгородцев находился в эмиграции с 1920 года. В 1922 году он приехал в Прагу, где в то время полным ходом шла «русская акция» чехословацко-

го правительства, направленная на поддержку российских граждан, оказавшихся за пределами своего Отечества.

Специальное решение о проведении «русской акции» было принято Президиумом Совета Министров Чехословакии 28 июля 1921 года (№ 23912/21). В соответствии с ним организация помощи русским беженцам была возложена на Министерство иностранных дел⁵. Одной из главных целей «русской акции» было стремление дать возможность русским студентам, оказавшимся в рядах добровольческой армии, закончить свое образование. Кроме того, акция распространялась и на беженцев, трудившихся ранее в качестве «научных работников, писателей, журналистов, деятелей искусства и т.п., которым должна была быть оказана постоянная поддержка, дающая возможность продолжить свою деятельность»⁶. Эта изначальная направленность «русской акции» в значительной степени предопределила облик русской эмиграции в Чехословакии. Прага в первой половине 1920-х годов стала академическим центром Зарубежной России и вполне заслужено снискала славу «русского Оксфорда»⁷. Здесь действовали многочисленные русские, украинские и белорусские учебные заведения, культурные и общественные организации, профессиональные союзы, издательства, научные учреждения и общества⁸. Русские профессора, приезжавшие в Прагу, получали стипендии, жилье, возможность заниматься педагогической и научной деятельностью.

Уже в сентябре 1921 года в чехословацкие средние и высшие учебные заведения было принято 1000 русских учащихся⁹. После этого численность русских эмигрантов постоянно возрастала вплоть до середины 1920-х годов.

Профессор Новгородцев, прибыв в чехословацкую столицу, занялся созданием здесь русского учебного заведения, которое бы давало высшее юридическое образование. По его инициативе 18 мая 1922 года в Праге был открыт Русский юридический факультет, деканом которого стал сам Павел Иванович. Он постарался пригласить в Прагу для работы на факультете лучших русских профессоров, оказавшихся в эмиграции. В результате в Чехословакию перебрались протоиерей С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, П. Б. Струве, Г. В. Флоровский, Г. В. Вер-

надский, А. А. Кизеветтер, В. В. Зеньковский и многие другие известные ученые.

Кроме того, П. И. Новгородцев был одним из активных деятелей русского православного прихода в Праге, о котором следует сказать отдельно.

Церковная жизнь в Праге в 1921–1923 годах

Русские эмигранты стали активно прибывать в Чехословакию после краха белого движения и эвакуации армии Врангеля из Крыма. К этому времени относятся и первые попытки организации церковной жизни русских беженцев в Праге. По инициативе В. Т. Рафальского, находившегося в Чехословакии еще с июля 1919 года в качестве официального представителя правительства Колчака, для русских эмигрантов время от времени организовывались богослужения, для совершения которых с осени 1920 года приглашался священник Алексей Ванек — чех, проживавший до 1920 года на Волыни.

Указом от 11 июня 1921 года (№ 44) архиепископ Евлогий (Георгиевский) поручил отцу Алексию Ванеку временное исполнение пастырских обязанностей для русских беженцев в Праге¹⁰. Настоятелем же русских храмов на чешских курортах (в Карловых Варах, Марианских Лазнях и Франтишковых Лазнях) еще 19 мая 1921 года был назначен протоиерей Михаил Стельмашенко¹¹.

Отец Михаил прибыл в Чехословакию 25 июля 1921 года. Вскоре стало вполне очевидным, что русские курортные храмы в Чехии не могут существовать как самостоятельные приходы, поскольку здесь нет постоянной паствы. Русские приезжали сюда на отдых лишь в туристический сезон. К тому же революционные и военные потрясения привели к существенному снижению здесь числа русских курортников. К концу лета 1921 года выяснилось, что после разъезда отдыхающих во Франтишковых Лазнях останется лишь двое русских, в Марианских Лазнях также постоянно проживали лишь две русские старушки. В Карловых Варах с середины сентября русских не будет вовсе¹². Все это побудило отца Михаила

просить архиепископа Евлогия назначить его настоятелем в Прагу. Эта просьба была исполнена 15 августа 1921 года¹³.

Протоиерей М. Стельмашенко исполнял настоятельские обязанности в Праге до февраля 1922 года. За это время им был создан Приходской совет, который в своей деятельности руководствовался Приходским уставом, принятым на Поместном Соборе в Москве в 1918 году. Отец Михаил также начал переговоры с правительственными учреждениями ЧСР о возврате русского церковного имущества, конфискованного в годы первой мировой войны. Однако у русского настоятеля сложились довольно натянутые отношения с Чехословацкой православной общиной, созданной в Праге в том же 1921 году. Председателем общины был доктор права Милош Червинка, а духовным руководителем — отец Алексей Ванек. С самого начала своего существования эта община считала, что все эмигранты православного исповедания, оказавшиеся на территории Чехословацкой республики, должны войти в ее состав. Однако русские беженцы стремились создать свою отдельную приходскую организацию в каноническом подчинении Московскому Патриархату, что стало зародышем будущего конфликта между двумя общинами, который тянулся несколько лет.

Еще в августе 1921 года отец Михаил Стельмашенко встретился в Праге с отцом Алексием Ванеком. В результате этой беседы выяснилось принципиальное несовпадение их взглядов на будущее православия в Чехословакии. Отец Алексей отстаивал идею вхождения всех диаспор в состав единой местной церковной структуры, в то время как отец Михаил защищал право русского прихода на независимое существование¹⁴. Эти разногласия породили как ухудшение личных отношений двух названных священнослужителей¹⁵, так и определенный антагонизм между двумя общинами.

К тому же некоторые действия протоиерея Михаила вызвали недовольство и в среде русских прихожан. В этой ситуации митрополит¹⁶ Евлогий принял решение о переводе отца Михаила во Флоренцию, а в Прагу был назначен протоиерей Григорий Ломако¹⁷. Позже владыка

Евлогий вспоминал об отце Михаиле как о человеке «крутого нрава»¹⁸. И, к слову, у протоиерея М. Стельмашенко позже сложилась конфликтная ситуация и с русскими прихожанами во Флоренции, где он служил после отъезда из Праги¹⁹.

К моменту своего назначения в Прагу протоиерей Григорий Ломако находился в Константинополе. Процесс оформления визы и переезд в Чехословакию растянулся на несколько месяцев. Отец Григорий прибыл в Прагу лишь 2 июня 1922 года. Но, ознакомившись с состоянием церковных дел, уже 9 июня он направил рапорт митрополиту Евлогию, в котором признавал себя не в состоянии исполнять обязанности настоятеля и просил освободить его от этой должности²⁰.

Протоиерей Г. Ломако пробыл в Праге, видимо, не многим более месяца и уже в июле покинул Чехословакию. Настоятельское место вновь осталось вакантным.

Новое назначение последовало 4 августа 1922 года. В этот день митрополит Евлогий направил указ протоиерею Георгию Спасскому, помощнику Управляющего русским военным и морским духовенством, о его переводе в Прагу²¹.

Отец Георгий в то время находился вместе с эвакуированным русским флотом в Бизерте (Тунис). Процесс переговоров с чехословацкими правительственными органами о его переезде в Прагу также растянулся на несколько месяцев. Несмотря на то, что разрешение на его въезд в Чехословакию было получено, протоиерей Георгий не смог прибыть в Прагу по состоянию здоровья. Тем не менее, он официально числился настоятелем Пражского прихода до 30 августа 1923 года.

Таким образом, пражский приход фактически оставался без настоятеля с марта 1922 (с момента отъезда из Чехословакии отца М. Стельмашенко) до августа 1923 года. При этом еще в апреле 1922 года в Прагу прибыл высланный из Польши епископ Бельский Сергей (Королев), викарий Холмской епархии. Фактически именно он осуществлял руководство приходской жизнью в чехословацкой столице во время отсутствия здесь настоятеля. И неудивительно, что указом митрополита Евлогия от 30

августа 1923 года (№ 940) владыка Сергей был утвержден в должности настоятеля русского прихода в Праге²².

В мае 1923 года в Прагу также прибыл протоиерей Сергей Булгаков. Он стал профессором Русского юридического факультета и, кроме того, помощником епископа Сергия в его пастырской деятельности. Отец Сергей занимался главным образом религиозно-нравственным воспитанием русского студенчества.

Так что, несмотря на отсутствие настоятеля, церковная жизнь в Праге не замирала. И утверждение в должности владыки Сергия лишь окончательно завершило процесс формирования русского эмигрантского прихода.

Письмо П. И. Новгородцева как исторический источник

Из всего сказанного видно, что письмо П. И. Новгородцева, сохранившееся в ГАРФ, было написано в тот момент, когда как в Париже, так и в Праге активно обсуждался вопрос о назначении в Чехословакию нового русского настоятеля. Содержащиеся в нем сведения помогают более рельефно представить себе ситуацию, сложившуюся в Праге к концу лета 1923 года. Однако письмо содержит не только сведения о формировании русского прихода. Здесь затронуты и другие темы.

Значительная часть письма (около четверти) посвящена епископу Вениамину (Федченкову), приезд которого в Прагу ожидался в самое ближайшее время. Сведения, сообщенные П. И. Новгородцевым, имеют первостепенное значение для выяснения причин переезда епископа Вениамина в Чехословакию.

В нашей статье, посвященной деятельности епископа Вениамина в Закарпатье, мы вынуждены были констатировать следующее: «Известные нам документы не позволяют дать однозначный ответ на вопрос, когда и как архиепископ Савватий пригласил епископа Вениамина в Чехословакию»²³. Далее были предложены некоторые гипотетические суждения по этому вопросу. Выявленное уже после публикации указанной статьи письмо профессора Новгородцева позволяет несколько

скорректировать представленную нами ранее схему событий.

П. И. Новгородцев пишет, что главным мотивом, побудившим владыку Вениамина покинуть Сербию и перебраться в Закарпатье, был его конфликт с митрополитом Антонием (Храповицким): «Что касается приезда сюда еп<ископа> Вениамина, то обстоятельства этого приезда таковы. Именно из Карловцев и, прежде всего, со стороны митроп<олита> Антония на еп<ископа> Вениамина было воздвигнуто гонение; жить ему в Сербии стало невозможно, так как нападки и гонения не оставляли его и в стенах монастыря. Тогда у него явилась мысль о Карпатороссии»²⁴.

Это сообщение профессора Новгородцева следует признать вполне достоверным. Сам владыка Вениамин вспоминал, что его конфликт с митрополитом Антонием наметился еще в Константинополе в конце 1920 года, где было создано Высшее Русское Церковное Управление за границей (ВРЦУ). После переезда ВРЦУ в Сремски Карловцы епископ Вениамин неоднократно выступал против избранного митрополитом Антонием курса. Владыка Вениамин считал действия сторонников митрополита неканоничными: «Эти архиереи — в сущности революционеры, только справа... Не каноны, а своя воля правила ими. И от этого, как учит история, происходили все ереси и расколы»²⁵. По причине несогласия с действиями ВРЦУ епископ Вениамин отказался от активного участия в делах церковного управления и удалился в монастырь Петковича близ города Шабац (Сербия).

Епископ Вениамин был знаком с архиепископом Савватием (Врабцедем) еще до эмиграции²⁶. П. И. Новгородцев сообщает, что владыка Вениамин состоял с архиепископом Савватием в постоянной переписке²⁷. Поэтому неудивительно, что у епископа Вениамина появилась мысль о переезде в Подкарпатскую Русь. Он хотел перебраться в Закарпатье и открыть здесь монастырь. «О большем сначала он и не думал», — пишет профессор Новгородцев. Интересно и указание Павла Ивановича на источник этих сведений: «Я знаю это по его (епископа Вениамина. — В. В.) письму к проф. Зеньковскому»²⁸.

Обращение владыки Вениамина к Пражскому архиепископу оказалось как нельзя кстати. Именно в это время владыка Савватий искал активные поиски русского епископа для назначения его в Закарпатье. Он сразу же предложил Карпаторусскую кафедру епископу Вениамину, на что тот «с радостью согласился. Для этого он сюда и едет», — пишет далее Павел Иванович²⁹.

Мы уже отмечали, что сам епископ Вениамин указывал, что одной из причин его переезда в Чехословакию было «частное предложение стать во главе богословско-учебного дела» в Праге, сделанное ему русскими профессорами³⁰. П. И. Новгородцев возглавлял наиболее крупное и престижное русское учебное заведение в Чехословакии и потому был прекрасно осведомлен о всех образовательных проектах в среде русской эмиграции. Он подтверждает, что в 1922 году выдвигалось предложение создать в Праге «на англиканские средства... высшую богословскую школу, к чему и думали привлечь еп. Вениамина». Этот план не был реализован, после чего предпринималась попытка «сделать то же на чешские средства», но и она осталась безрезультатной³¹. Таким образом, 19 августа 1923 года, когда епископ Вениамин получил разрешение на въезд в Чехословакию, профессор Новгородцев имел полное право сказать, что «ни о каких богословских чтениях для русских студентов нет сейчас и речи»³². Стало быть, владыка Вениамин ехал исключительно для епископского служения в Закарпатье.

В письме профессора Новгородцева также содержатся интересные сведения о связях русского зарубежья с Московской Патриархией. Из текста документа видно, что Павел Иванович вместе с письмом отправил в Париж копию Послания Патриарха Тихона от 15 июля 1923 года.

Как известно, святитель Тихон с 9 мая 1922 года находился под домашним арестом. 16 июня 1923 года он подал в Верховный Суд РСФСР заявление с отречением от прежних своих антибольшевистских воззваний и 25 июня был освобожден из-под ареста. После этого Патриарх издал несколько обращений к пастве (от 28.06, 1.07 и 15.07.1923)³³.

Профессор Новгородцев сообщает митрополиту Евлогию, что «эти документы чрезвычайно быстро распространяются по Европе, благодаря приезду разных лиц, интересующихся церковными делами»³⁴. Павел Иванович полагал, что эти воззвания достигли уже и Парижа, однако на всякий случай решил выслать митрополиту копию Патриаршего послания от 15 июля.

Сколь быстро распространялись за рубежом документы, изданные Высшей Церковной властью в Москве, можно видеть и из того факта, что профессору Новгородцеву 19 августа уже было известно Воззвание Патриарха Тихона и группы иерархов, подписанное 3 августа.

После ознакомления с письмом П. И. Новгородцева становится вполне очевидным, что в то время, когда в Сремских Карловцах все с большей решительностью выказывалось стремление не только разорвать связь с Московским Патриархом, но и заменить собой высшую власть в Русской Церкви, в среде русской эмиграции в Праге необходимость сохранения связи с церковным руководством в Москве не подвергалась сомнению.

Ниже мы предлагаем вниманию читателей четыре письма профессора П. И. Новгородцева митрополиту Евлогию. Кроме обнаруженного в ГАРФ письма от 19 августа 1923 года мы решили опубликовать и хранящиеся ныне в архиве Епархиального управления православными русскими церквами в Западной Европе (Париж) три письма, отправленные Павлом Ивановичем митрополиту в период с начала марта до конца мая 1923 года. В этих письмах речь идет, главным образом, о приглашении в Прагу для преподавательской и пастырской деятельности протоиерея Сергия Булгакова, а также об организации религиозно-просветительской работы в среде русского студенчества в Чехословакии. Эти три письма тематически непосредственно примыкают к письму от 19 августа и позволяют более адекватно представить картину приходской жизни в Праге в 1923 году. Письма публикуются в хронологическом порядке.

В заключении считаем своим долгом выразить искреннюю признательность ныне покойному архиепископу Ев-

карпийскому Сергию (Коновалову; †2003), по благословению которого нам была предоставлена возможность ознакомиться с рядом документов Епархиального архива в Париже, касающихся церковной жизни русской эмиграции в Чехословакии в 1918–1938 годах. Среди этих документов были и публикуемые ниже три письма профессора П. И. Новгородцева митрополиту Евлогию.

Примечания

¹ Об истории РЗИА см.: Фонды Русского Заграничного исторического архива в Праге: Межархивный путеводитель. Сост. О. Н. Копылова и др. Ред. Т. Ф. Павлова и др. М., 1999.

² Государственный архив Российской Федерации (далее — ГАРФ), ф. 5919, оп. 1, дд. 1–157.

³ ГАРФ, ф. 5919, оп. 1, д. 122, лл. 1–2.

⁴ Письма П. И. Новгородцева митрополиту Евлогию от 6.03.1923, 5.05.1923, 28.05.1923. Архив Епархиального управления православных русских церквей в Западной Европе (далее — АЕУП). Папка «Прага 1921–1924».

⁵ *Kopřivová Anastasie. Střediska ruského emigrantského života v Praze (1921–1952).* Praha, 2001. S. 8.

⁶ *Kopřivová A.* Op. cit. S. 8.

⁷ *Савицкий И. П.* Прага и зарубежная Россия (Очерки по истории русской эмиграции 1918–1938 гг). Прага, 2002. С. 138.

⁸ Перечень русских, украинских и белорусских эмигрантских организаций, действовавших в Праге, с их официальными адресами см. в: *Kopřivová A.* Ruská, ukrajinská a běloruská emigrace v Praze. Adresář. Praha, 1999.

⁹ *Kopřivová Anastasie. Střediska ruského emigrantského života v Praze (1921–1952).* S. 8.

¹⁰ Копию указа см. в: АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

¹¹ Резолюция архиеп. Евлогия от 19(6).05.1921 на прошении прот. М. Стельмашенко от 16(3).03.1921. АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

¹² Письмо прот. М. Стельмашенко архиеп. Евлогию от 1.09.1921. АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

¹³ Указ из Епархиального управления прот. М. Стельмашенко от 15.08.1921 (Исх. № 224). Копия. АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

¹⁴ Письмо прот. М. Стельмашенко архиеп. Евлогию от 1.09.1921. АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

¹⁵ См. письмо о. Алексия Ванека митр. Антонию (Храповицкому) (?) от 14 (1).10.1921. ГАРФ, ф. 5919, оп. 1, д. 19, лл. 1–8. В

самом письме адресат не указан. Однако, исходя из того, что в начале помещено обращение «Ваше Высокопреосвященство», а также из того, что об архиепископе Евлогие здесь речь идет только в третьем лице и к тому же в весьма нелестном ключе, мы делаем предположение, что письмо было адресовано митрополиту Антонию. В пользу такого предположения говорит и тот факт, что автор письма пытается добиться у адресата воздействия на владыку Евлогия. Из текста также видно, что адресат проживает в Сербии.

¹⁶ Сана митрополита удостоен указом Святейшего Патриарха Тихона от 30.01.1922. См.: *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994. С. 367–368.

¹⁷ Указ митр. Евлогия от 28(15).02.1922. АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

¹⁸ *Евлогий (Георгиевский), митр.* Указ. соч. С. 396.

¹⁹ Там же. С. 396.

²⁰ Рапорт прот. Г. Ломако митр. Евлогию от 9.06.1922. АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

²¹ Указ из Епархиального управления русскими православными заграничными церквами в Западной Европе прот. Георгию Спасскому от 4.08.1922 (Исх. № 364). Копия. АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

²² Указ из Епархиального управления православными русскими церквами в Западной Европе еп. Сергию от 30 (17).08.1923 (№ 940). Копия. АЕУП. Папка «Прага 1921–1924».

²³ *Бурега В.* Епископ Вениамин (Федченков) и православное движение в Закарпатье первой половины 1920-х годов. В: *Церковь и время*, № 1, 2004. С. 214–271.

²⁴ ГАРФ, ф. 5919, оп. 1, д. 122, л. 1 об.

²⁵ *Вениамин (Федченков), митрополит.* На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 345–346.

²⁶ *Вениамин (Федченков), митр.* Указ. соч. С. 352.

²⁷ ГАРФ, ф. 5919, оп. 1, д. 122, л. 1 об.

²⁸ ГАРФ, ф. 5919, оп. 1, д. 122, л. 2.

²⁹ ГАРФ, ф. 5919, оп. 1, д. 122, л. 2.

³⁰ См.: *Бурега В.* Указ. соч. С. 230.

³¹ ГАРФ, ф. 5919, оп. 1, д. 122, л. 2.

³² ГАРФ, ф. 5919, оп. 1, д. 122, л. 2.

³³ Текст Посланий см. в: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве Высшей Церковной власти. 1917–1943 гг. Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 283–292.

³⁴ ГАРФ, ф. 5919, оп. 1, д. 122, л. 2 об.

ПИСЬМА ПРОФЕССОРА П. И. НОВГОРОДЦЕВА МИТРОПОЛИТУ ЕВЛОГИЮ

№ 1

Praha — Dejvice, č. 420¹.
6.III.23.

Ваше Высокопреосвященство,
Всемилоостивый Архипастыр!

Я получил письма Ваши, пересланные мне с оказией, и пользуюсь отъездом в Париж А. М. Мирковича², чтобы передать через него и это письмо, и дополнительные устные разъяснения.

Русский юридический факультет³ испрашивает вашего благословения на поручение преподавать Богословие о. протоиерею С. Н. Булгакову, который уже получил визу в Прагу и профессорскую стипендию, так что и материально будет здесь вполне обеспечен.

Что касается протоиерея И. Н. Ктитарева⁴, то хотя ранее я имел с ним переговоры о преподавании им Богословия, но в последнее время приглашение его в Прагу я связывал с другим намерением, — а именно я имел в виду, чтобы он вел религиозно-нравственные и религиозно-философские беседы и совершал Богослужения в Праге, Брно и Пшибраме⁵ для русских студентов. Только ведение бесед этого рода могло бы дать повод к оплате труда прот. И. Н. Ктитарева, так как преподавание на юридическом факультете не оплачивается. К сожалению должен сказать, что и наше ходатайство о приглашении его для указанных бесед пока успехом не увенчалось. Это не значит, что мы не достигнем цели, это значит только, что мы должны усилить наши хлопоты по этому делу.

Церковный Совет⁶ наш решительно и единодушно стоит за кандидатуру о. Спасского⁷, и мы продолжаем хлопоты

о визе для него. Ваше желание, чтобы он был здесь, горячо нами разделяется и поддерживается. А. М. Миркович разъяснит вам, однако, все наши затруднения.

С чувством величайшего облегчения узнали мы, что предположенного ранее Церковного Собора с участием мирян не будет. Что касается совещания епископов, оно, конечно, необходимо⁸. В связи с тем, что Вы становитесь во главе всего заграничного правления церквами русскими⁹, испытываем величайшее утешение: слава Богу, хоть в нашей зарубежной русской среде не будет разъединения и распри в церковных делах.

Доставлен ли Вам наш церковный сборник: «Православие и культура»¹⁰, и как Вы его находите?

Прошу молитв Ваших для себя и своего семейства и остаюсь искренне любящий и уважающий Вас

Вашего Высокопреосвященства
покорный слуга
П. Новгородцев.

АЕУП. Папка «Прага 1921–1924». Подлинник.

Сверху на письме стоит штамп архива Епархиального управления: «Вх. № 216. 12 марта 1923 г.» Ниже резолюция митрополита Евлогия: «25 ф[евраля] / 10 мар[та] 1923. Бог благословит прот. С. Н. Булгакову преподавать богословие на юридическом русском факультете Пражского университета. М. Евлогий».

№ 2

Praha — Dejvice, č. 420.
5.V.23.

Ваше Высокопреосвященство,
Всемиловитый Архипастырь!

Я получил своевременно письма Ваши, привезенные из Парижа А. М. Мирковичем. Приношу Вам за них почтительную и сердечную мою признательность.

Ныне с благословения и согласия владыки Сергия¹¹, который и сам имел в виду написать Вам об этом по поручению нашего Церковного Совета, обращаюсь к Вам с покорнейшей просьбой о дальнейшем устройении наших церковных дел.

Мы хотели бы устроить служение прот. С. Н. Булгакова, а также и его проповеди и церковные поучения для студентов в Праге и Пшибраме (в двух часах от Праги). Предполагается, что всенощная будет общая, а поздние литургии в особом помещении будет служить о. прот. Булгаков, имея в виду, главным образом, студентов. Приход и касса церковная остаются едиными, особых ассигнований на новые службы не предвидится. На этот порядок, который уже обсужден вполне нашим Церковным Советом под председательством преосвященного Сергия, мы и испрашиваем Вашего Архипастырского благословения. Прот. С. Н. Булгаков приезжает около 8 мая, так что если последует согласие Вашего Высокопреосвященства, вскоре можно будет и организовать это благое дело. Ранние литургии по условиям места у нас служит всегда преосвященный Сергий в 7.30 утра, порядка этого изменить невозможно, но студенты вследствие этого по дальности расстояния эти именно службы лишены возможности посещать¹².

Одновременно с сим представляется возможность устроить здесь и прот. Ктитарева. Ему приходится покинуть свой пост в Тшебовской гимназии¹³, но в Чехословацкой республике ему не только не возбраняют остаться, но и готовы далее его поддерживать. Я предложил ему по соглашению с нашим Церковным советом и преосвященным Сергием, не захочет ли он принять назначение в Брно — состоять там при русской профессорской коллегии для религиозно-нравственных бесед со студентами и для служб. Пока еще согласия его не имею, и потому не могу обратиться и к Вашему Высокопреосвященству за соответствующим благословением Вашим. Но сообщаю об этом предварительно, чтобы Вам были известны все наши предположения. Как только о. Ктитарев согласится (он пока не хотел, ожидая, что ему можно будет устроиться в Праге, но это неосуществимо), тогда о. Георгию Спасскому виза будет послана по телеграфу. Я вчера написал о. Ктитареву и жду на днях его окончательного ответа.

Церковные дела наши пока в прежнем порядке, никаких наступательных действий нет, горизонты пока

не омрачаются. Мы твердо держимся за Ваши предужа-
зания.

Испрашивая молитв Ваших и Вашего благословения,

имею честь быть
Вашего Высокопреосвященства
покорнейшим слугою.
Сердечно преданный и искренне уважающий
П. Новгородцев.

P.S. Сейчас г-жа [слово неразборчиво] мне сообщила, что она уже хлопочет о визе Спасскому — это вопрос немногих дней. Очень боюсь я по всем сведениям Собора епископов в Сербии — нездоровая там почва, чисто политическая, а не церковная.

АЕУП. Папка «Прага 1921–1924». Подлинник.

Сверху на письме стоит штамп архива Епархиального управления: «Вх. № 492. 14 мая 1923 г.» Ниже резолюция митрополита Евлогия: «26 апр[еля] / 9 мая 1923. Прот. Сергей Булгаков приписывается к Пражской церкви с поручением ему совершать богослужение и вести дело религиозного руководства студентов в Праге и Пшибраме. М. Евлогий».

№ 3

Praha — Dejvice, щ. 420.
15/28.V.23.

Ваше Высокопреосвященство,
Всемиловитый Архипастыр!

Приношу Вам от имени профессорской нашей коллегии признательность за утверждение у нас профессором Богословия и священником для студентов о. прот. С. Н. Булгакова. Он уже начал свое служение и действует на молодежь, увлекающая ее необыкновенно к общей молитве. Отцу Георгию Спасскому виза должна была быть послана еще неделю назад, утверждение о. Ктитарева в Брно мы ожидаем в скором времени. Таким образом, слава Богу, дела наши церковные устраиваются. Прага становится очень значительным центром православной церковной жизни. С архиепископом Савватием¹⁴ у нас отношения мирные; пока никаких осложнений нет.

Но в это-то время, когда у нас дело церковное налаживается, до нас снова доходят тревожные слухи о новых каких-то переменах в церковном управлении. Говорят, что хотят за границей провозгласить нынешнего главу сербского православного духовенства заместителем Патриарха¹⁵ и вообще как-то самочинно изменить волю Патриарха и назначенного им в свое время его заместителя митрополита Агафангела¹⁶.

Мы чрезвычайно смущены этими слухами. По-видимому, тут не хотят совершенно считаться с нашей общей преданностью Патриарху и с возрастающим собиранием около Церкви новых и новых сил. Ведь это был бы *coup d'état*¹⁷ в области церковного управления, который, я убежден в этом, всюду будет принят крайне болезненно и повсюду породит самые тяжкие последствия.

Я знаю, до какой степени трудно Ваше положение. Но да умудрит Вас Господь в этом тяжком деле на благо всей Вашей паствы, которая считает единственно Вас законным и не хочет изменения этого положения.

Прося молитв Ваших и Вашего архипастырского благословения, имею честь быть

душевно и искренно
покорный слуга Ваш
П. Новгородцев.

АЕУП. Папка «Прага 1921–1924». Подлинник.

№ 4

Praha — Dejvice, č. 420.
6/19.VIII.23.

Ваше Высокопреосвященство,
Всемиловитый Архипастырь!

Я только что собирался ответить Вам на письмо ваше от 3 авг., как получил и второе Ваше письмо от 13^{го}, содержащее новые Ваши предположения. Спешу ответить на него еще до того, как доложу об этих предположениях в Церковном Совете. Позвольте мне, чтобы ничего не забыть, отвечать по пунктам.

1. Мы очень скорбим и все просим передать это о. протоиерею Г. Спасскому, что его болезнь мешает ему прибыть к нам в Прагу. Я уже раньше понимал, что при

сложившихся условиях это становится неосуществимым. Теперь это надо считать окончательно определившимся, а, следовательно, и думать об иных возможностях.

2. Вашу мысль о назначении настоятелем преосвященного Сергия я считаю не только совершенно правильной, но при должных условиях и наилучшим образом разрешающей вопрос. Он действительно с нами сжился, пользуется любовью паствы и, что самое главное, *по своему епископскому сану* является для нас более верным оплотом при всяких осложнениях и случайностях.

3. О. прот. Булгаков по нашим местным условиям не может совместить звание профессора и звание настоятеля, а посему и назначение его настоятелем не может иметь места, иначе как при оставлении им должности профессора. Это было бы нежелательно; это не соответствует и его планам, и, наконец, как Вы и указываете, в каком положении оказался бы тогда еп. Сергей?

Что касается назначения его *помощником* настоятеля, то разрешите нам этот вопрос отложить и обдумать. Во 1^х, и тут может встать вопрос о совместительстве; во 2^х, *фактически* это осуществляется и сейчас и естественно должно повлечь за собой известное вознаграждение, что мы и постараемся устроить; в 3^х, он числится уже у нас при приходе приписным священником, что дает нам возможность и возлагать на него известные поручения, а также и назначить ему некоторое вознаграждение, когда это [слово неразборчиво] соответственным.

Таким образом, в отношении к о. прот. Булгакову может было бы — и, пожалуй, лучше было бы — *пока* никаких закреплений его фактического положения *не делать*; предоставив времени и обстоятельствам подготовить *форму* этого закрепления, на каковую, когда это вполне определится — может быть и в очень скором времени — разрешите испросить Вашего благословения.

4. Что касается приезда сюда еп. Вениамина¹⁸, то обстоятельства этого приезда таковы. Именно из Карловцев и, прежде всего, со стороны митроп. Антония¹⁹ на еп. Вениамина было воздвигнуто гонение; жить ему в Сербии стало невозможно, так как нападки и гонения не оставляли его и в стенах монастыря²⁰. Тогда у него явилась мысль о

Карпатороссии²¹, в виду его давнишней дружбы с арх. Савватием, с которым он все время был в переписке. Между тем затруднения в Карпатороссии заставили и арх. Савватия думать о назначении туда *русского* епископа. Когда еп. Вениамин обратился к нему с просьбой дать ему возможность приехать в Чехословакию и устроить здесь монастырь — о большем сначала он и не думал, я знаю это по его письму к проф. Зеньковскому²², — арх. Савватий предложил ему Карпаторусскую епархию, на что он с радостью согласился. Для этого он сюда и едет. Ни о каких богословских чтениях для русских студентов нет сейчас и речи — это уже область, соприкасающаяся с моей компетенцией, и все, что тут предполагается или начинается, мне известно. Эта версия о богословских чтениях возникла из прошлогоднего еще предположения — на англиканские средства основать высшую богословскую школу, к чему и думали привлечь еп. Вениамина. Предположение это не осуществилось, так же как и другое более позднее предположение — сделать то же на чешские средства. Для меня ясно, откуда этот слух пошел, и эта его неосновательность для данного момента. Что касается переезда еп. Вениамина в Карпатороссию, то по моим сведениям, идущим из двух источников, с назначением его туда примирились и сторонники сербской церковной ориентации. В конце концов, епископ Досифей²³ ни утвердить, ни отстоять своих прав на православные общины в Чехии и Карпатороссии не мог или не умел; я не знаю, как это вышло, но это факт.

Пишу Вам обо всем этом подробно, для того, чтобы Вы имели все данные для суждения об этом вопросе. Я должен к этому прибавить, что мы здесь не думаем, чтобы приезд еп. Вениамина в Карпатороссию мог отразиться неблагоприятно на нашем приходе. Вероятно, он будет иногда приезжать в Прагу, но едва ли часто, в виду расстояния в 24 часа езды, как приезжает сюда раза два-три в год архим. Виталий²⁴, также находящийся в ведении архиеп. Савватия и никак не влияющий на наши церковные дела. По всем этим соображениям наш Церковный Совет воспринял весть о приезде в Карпатороссию еп. Вениамина совершенно спокойно. А то обстоятельство, что еп. Сергей остается у нас, многих *чрезвычайно* радует²⁵.

... Я не успел Вам вчера отправить этого письма, а сегодня имел место Совет, который, по докладу моему Вашего письма, вполне согласился с Вашими предположениями, о чем Вл. Треф.²⁶ пишет официально²⁷. Преосв. Сергей сказал, что, по своему монашескому сознанию, он не говорит: соглашаюсь, а ждет Вашего слова и ему повинуются. Серг. Ник. Булгаков от себя высказался, что лучше его *не назначать* ни настоятелем, ни помощником: он и так фактически во всем участвует. Известное же вознаграждение Совет ему может положить и так.

Относительно просьбы отца Ярцыговича [?] я был вскоре по получении Вашего письма у г. министра Д^р Гирсы²⁸, который отнесся очень сочувственно к Вашей просьбе; я думаю, что виза ему уже послана или скоро будет послана: важно, чтобы он успел приехать к 1 октября.

В заключении скажу, что посылаемое при сем Послание Святейшего Патриарха²⁹, по сведениям *безусловно достоверным*, как оповещение о его «*вступлении в управление Церковью*» по московскому выражению, впервые было прочитано 16 июля за Патриаршим богослужением у Воскресенья в Кадашах и после этого читалось во многих других церквях. Поэтому оно *может считаться опубликованным*, и его немедленно *можно предать гласности*. Послание это было напечатано с разрешения цензуры, выпущено из типографии и потом отобрано по ордеру Г.П.У. у Патриарха. По точным сведениям патриаршее управление восстановлено. — Препровождаемое послание впервые привезено сюда одним американцем из Москвы: подлинность его подтверждается и из других источников. 3^{го} августа подписано и послание епископов, не запятнавших себя общением с расколом³⁰. Оно также есть уже в Праге и будет Вам выслано. Хотя все это, вероятно, есть и в Париже, так как эти документы чрезвычайно быстро распространяются по Европе, благодаря приезду разных лиц, интересующихся церковными делами, но на всякий случай мы их Вам высылаем. В Берлин — для передачи Вам — из Москвы послано письмо на имя Н. А. Бердяева³¹. Конечно, его мы постараемся послать Вам и отсюда. В Москве очень интересуются введением нового стиля в Восточных Церквях: необходима точная справка об этом³². — По обсуждении в Церковном Со-

вете — на молебствии по случаю тезоименитства Патриарха³³ решили огласить послание Патриарха от 15 июля, как оно было оглашено в Москве.

С глубоким уважением сердечно преданный П. Новгородцев.

ГАРФ, ф. 5919, оп. 1, д. 122, лл. 1–2. Подлинник.

Примечания

¹ Адрес профессора П. И. Новгородцева в Праге. Дейвице (Dejvice) — район чешской столицы. В соответствии с законом о Большой Праге от 1.01.1922 года район Дейвице входил в состав административного округа Прага XIX (см.: *Kopřivová Anastasie. Střediska ruského emigrantského života v Praze (1921–1952).* Praha, 2001. S. 5–6). Дома в Праге имеют двойную нумерацию. Одно число указывает номер дома по счету строений в пределах каждой улицы, второе — номер строения по сквозной нумерации внутри административного округа. Здесь П. И. Новгородцев, видимо, указывает второй из номеров, поскольку улица им не названа.

² Миркович Александр Михайлович (1880–1938) — инженер-строитель. В годы Первой мировой войны служил на юго-западном фронте, где принимал участие в строительстве оборонительных линий в Галиче, откуда был переведен в генеральный штаб в Могилеве. Во время Гражданской войны служил в штабах генерала Деникина и генерала Врангеля. С 1921 года проживал в Праге. Один из активных деятелей Приходского совета. В 1924–1935 — секретарь Братства для погребения православных русских граждан и содержания в порядке их могил в Чехословакии (см.: *Копрживова Анастасия. Крамарж и «Братство для погребения православных русских граждан и содержания в порядке их могил в Чехословакии».* В: *Rossica-Euroslavica.* 2000/2001. С. 71–84).

³ Русский юридический факультет открылся в Праге 18 мая 1922 года.

⁴ Ктитарев Иаков, протоиерей — законоучитель русской гимназии в Моравской Тршебове.

⁵ В Пршибраме с 1921 года существовала значительная русская колония, состоявшая в основном из русских студентов, обучавшихся в местной Горной академии.

⁶ Здесь и далее П. И. Новгородцев «Церковным Советом» называет русский православный Приходской совет при храме

святителя Николая в Праге, действовавший с осени 1921 года.

⁷ Спасский Георгий, протоиерей. В годы Гражданской войны являлся помощником Управляющего русским военным и морским духовенством. После эвакуации армии Врангеля из Крыма в ноябре 1920 года вместе с русским флотом переехал в Бизерту (Тунис) и обратился к митрополиту Евлогию с просьбой назначить его на служение в какой-либо из европейских приходов. После отъезда из Чехословакии протоиерея Григория Ломако владыка Евлогий предложил Приходскому совету в Праге рассмотреть кандидатуру отца Георгия Спасского как возможного нового настоятеля (Письмо из Епархиального управления председателю Приходского Совета в Праге от 21.07.1922 (Исх. № 586). АЕУП. Папка «Прага 1921–1924»). Кандидатура протоиерея Георгия была поддержана Приходским советом, и 4 августа ему был направлен указ из Епархиального управления (Исх. № 634) о назначении его в Прагу. Отцу Георгию предписывалось незамедлительно прибыть «к месту своей службы» (АЕУП. Папка «Прага 1921–1924»). Однако по состоянию здоровья он не смог приехать в Чехословакию. Позже отец Георгий переехал во Францию. Скончался в Париже от разрыва сердца 16 января 1934 года. До 1946 года его тело оставалось непогребенным. Четыре года гроб стоял в нижнем храме Александро-Невского Собора, затем был перенесен в усыпальницу одного из парижских протестантских храмов. Осенью 1946 года тело было предано земле на кладбище Saunt-Geneviive des Bois (см.: *Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания*. М., 1994. С. 380–381, 453).

⁸ К моменту написания письма в Сремских Карловцах состоялось два Собора Русской Православной Церкви Заграницей. Первый работал в ноябре-декабре 1921 года, второй — в сентябре 1922 года. В Соборах участвовали как епископы, так и представители духовенства и мирян. 15 сентября 1922 года на втором Карловацком Соборе было принято решение о созыве очередного (третьего) Собора в декабре того же года в том же составе, то есть с привлечением духовенства и мирян. Однако третий Собор Русской Православной Церкви Заграницей состоялся 31 мая — 8 июня 1923 года без участия мирян и представителей заграничных автономных Церквей. Фактически это был Архиерейский Собор. Участие мирян в первых двух Карловацких Соборах придавало им в значительной мере не церковный, а политический характер. Мирянами, ставшими членами этих Соборов не по выбору, а

по положению, были представители Главного Штаба и армии генерала Врангеля, бывшие российские министры и другие сановники царского правительства, члены Государственной Думы, Государственного Совета и Сената (См.: *Троицкий С. В., проф.* История самочинной карловацкой организации. В: Церковно-исторический вестник. № 8. М., 2001. С. 24–30). Чувство «величайшего облегчения», с которым в Праге было воспринято известие о том, что в очередном Соборе будут участвовать исключительно архиереи, было связано с надеждой на то, что Карловацкий Синод освободится от привнесенного в него политического духа.

⁹ Митрополит Евлогий был назначен управляющим русскими православными церквами и приходами в Западной Европе указом Священного Синода Русской Православной Церкви во главе со Святейшим Патриархом Тихоном от 8 апреля (26 марта) 1921 года (указ № 423). Однако Высшее Церковное Управление в Сремских Карловцах действовало фактически самостоятельно, что привело к конфликту между Карловацким Синодом и митрополитом Евлогием (подробнее см.: *Евлогий (Георгиевский), митр.* Указ. соч. С. 552–555). Из слов профессора Новгородцева видно, что пражский приход в этом конфликте был на стороне митрополита Евлогия.

¹⁰ Имеется в виду книга: Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей проф. Е. В. Аничкова, Г. Е. Афанасьева, А. Л. Бема, М. А. Георгиевского, В. В. Зеньковского, П. И. Новгородцева, А. Л. Погодина, А. В. Соловьева, Ф. В. Тарановского и С. В. Троицкого. Под редакцией проф. В. В. Зеньковского. Берлин, 1922.

¹¹ Сергей (Королев, 1881–1952), епископ (с 1946 года — архиепископ). С 4.04.1921 — епископ Бельский, викарий Холмской епархии. В апреле 1922 года выслан из Польши. Уехал в Прагу, где проживал до 1946 года. 7 июня 1946 года указом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I назначен архиепископом Венским. С 16 ноября 1948 года занимал кафедру архиепископа Берлинского и Немецкого, а 26 сентября 1950 года стал архиепископом Казанским и Чистопольским. Скончался в Казани 18 декабря 1952 года (см.: *Vopatrny Gorazd. Pravoslavna cirkev v Československu v letech 1945–1951.* Brno, 1998. S. 53).

¹² Речь идет о порядке богослужений в Никольском храме в Праге. Это храм был построен в 1735 году и принадлежал католическому ордену славянских бенедиктинцев. В 1787 году храм был закрыт и передан в распоряжение Пражского

магистрата. В 1870 году храм был сдан в аренду Славянскому благотворительному обществу в Петербурге для совершения здесь православных богослужений. В годы Первой мировой войны храм был отнят у Православной Церкви и превращен в католический военный костел. С 1920 года Никольский храм перешел в распоряжение отколовшейся от Рима Чехословацкой Церкви. Русские эмигранты безуспешно пытались возобновить свое право на аренду храма. Русский приход мог совершать здесь православные богослужения лишь по соглашению с Чехословацкой Церковью. В соответствии с постановлением Центрального Комитета Чехословацкой Церкви от 17.08.1922 русские эмигранты могли совершать свои службы в Никольском храме в воскресные дни с 7 до 9 часов утра, а по субботам и накануне праздников — с 18 часов. В дни православных праздников, которые приходились на будние дни, русская община могла совершать богослужение в более удобное время — с 10 до 12 часов дня (см.: Письмо Центрального комитета Чехословацкой Церкви В. Т. Рафальскому от 23.09.1921 (č. 2816). Státní ústřední archiv (Praha), Ministerstvo školství a národní osvěty, karton 3910, č. 52044/1926). Многие русские эмигранты, проживавшие в пригородах Праги, не имели возможности попасть в храм в воскресные дни в столь раннее время.

¹³ Русская гимназия в Моравской Тршебове.

¹⁴ Савватий (Врабец, 1880–1959), архиепископ Пражский и всей Чехословакии. Во епископы рукоположен Константинопольским Патриархом Мелетием IV (Метаксакисом) 4 марта 1923 года. С этого времени и до конца жизни архиепископ Савватий состоял в юрисдикции Константинопольской Церкви.

¹⁵ Речь идет о стремлении Карловацкого Синода не только подчинить своей канонической власти все заграничные русские храмы, но и заменить собой московскую церковную власть (см., напр.: Журнал № 18 Временного Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей. 25(12).05.1923. ГАРФ, ф. 6343, оп. 1, д. 41, л. 2. См. также: *Троицкий С. В., проф.* Указ. соч. С. 29–30).

¹⁶ Агафангел (Преображенский, 1854–1928), митрополит Ярославский. В мае 1922 года Патриарх Тихон во время нахождения под домашним арестом назначил митрополита Агафангела своим заместителем (о датировке этого назначения см.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве Высшей Церковной власти. 1917–1943 гг./

Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 214–215). 28.11.1922 митрополит Агафангел был арестован. Находился в ссылке до 1926 года.

¹⁷ Coup d'état (*фр.*) — государственный переворот, путч.

¹⁸ Вениамин (Федченков, 1880–1961), епископ (с 1933 года — архиепископ, с 1938 года — митрополит).

¹⁹ Антоний (Храповицкий, 1863–1936), митрополит.

²⁰ Епископ Вениамин, находясь в Сербии, проживал в монастыре Петковица близ города Шабац.

²¹ Имеется в виду современная Закарпатская область Украины. С 1919 по 1938 годы эта территория входила в состав Чехословацкой республики и официально именовалась Подкарпатской Русью.

²² Зеньковский Василий Васильевич (1881–1962). С 1915 года — экстраординарный профессор психологии Киевского университета. В 1918 году — министр исповеданий в правительстве гетмана П. Скоропадского. Россию покинул в январе 1920 года. С 1923 года проживал в Праге. Здесь сначала занимал кафедру экспериментальной и детской психологии в Русском педагогическом институте имени Я. А. Коменского, а позднее возглавил весь этот институт. В 1926 году выехал в США. С 1927 года — профессор Свято-Сергиевского богословского института в Париже. В 1942 году принял священный сан.

²³ Досифей (Васич, 1887–1945), епископ Нишский (с 1933 года — митрополит Загребский). В 1921–1926 годах — делегат Сербской Православной Церкви в Чехословакии.

²⁴ Виталий (Максименко, 1870–1960), архимандрит (с 1934 года — епископ). Окончил Казанскую Духовную Академию. До революции был насельником Почаевской Лавры, где организовал типографию. В 1923 году прибыл в Словакию, где в поселке Ладомирово (Владимирово) открыл Православную миссию. В декабре 1923 года создал здесь также типографию, которая впоследствии обслуживала, фактически, все русское церковное зарубежье. Здесь издавались церковные календари, богослужебная и духовно-просветительская литература (См.: *Harbul'ová L'ubica. Ladomírova — konfesionálne stredisko ruskej emigrácie na Slovensku*. В: *Veber V. a d. Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918–1945. Sborník studií 3. Praha, 1995 S. 53–60*). До 1928 года архимандрит Виталий состоял в юрисдикции архиепископа Савватия. В 1928 году перешел в лагерь сторонников сербской юрисдикции. В 1934 году в Сремских Карловцах рукоположен во епископа. После этого служил в Америке в юрисдикции Русской Православной Церкви Заграницей.

²⁵ Здесь заканчивается часть письма, написанная 19 августа. Далее следует текст, написанный 20 августа после заседания Пражского Приходского совета.

²⁶ Рафальский Владимир Трифильевич. Прибыл в Прагу в июле 1919 года в качестве официального представителя правительства Колчака. Был одним из активных членов русского Приходского совета.

²⁷ Выписка из протокола заседания Приходского совета в тот же день была отправлена митрополиту Евлогию (Выписка из протокола № 79 заседания Приходского Совета при церкви Св. Николая в Праге 7/20 августа 1923 года. АЕУП. Папка «Прага 1921–1924»).

²⁸ Гирса Вацлав — заместитель министра иностранных дел ЧСР, непосредственно курировал «русскую акцию» чехословацкого правительства.

²⁹ Святитель Тихон был освобожден из-под стражи 25 июня 1923 года. 28 июня он издал свое первое после освобождения послание к пастве. Из текста публикуемого документа видно, что П. И. Новгородцев говорит здесь о так называемом «втором» Патриаршем послании, которое было издано 15 июля 1923 года. См.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси. С. 283–292.

³⁰ Видимо, имеется в виду Воззвание Патриарха Тихона, подписанное также архиепископами Тверским и Ржевским Серафимом (Александровым), Уральским и Покровским Тихоном (Оболенским), Верейским Иларионом (Троицким). См.: Там же. С. 296–298.

³¹ Бердяев Николай Александрович (1874–1948), философ. Советскую Россию покинул 28.09.1922. До лета 1924 года жил в Берлине. Затем переехал в Париж.

³² Решение о переходе на «новый стиль» (новоюлианский календарь) было принято на Всеправославном конгрессе, работавшем в Константинополе с 10 мая по 8 июля 1923 года. См.: *Мосс В.* Православная Церковь на перепутье (1917–1999) / Пер. с англ., редактор перевода Т. А. Сенина. СПб., 2001. С. 101–107. *Фотий, еп. Триадичский.* Роковой шаг по пути к отступлению. О «Всеправославном конгрессе» в Константинополе (<http://holmogorov.rossia.org/libr/books/Fotij.htm>).

³³ Имеется в виду день преставления святителя Тихона Задонского — 26 (13) августа.

