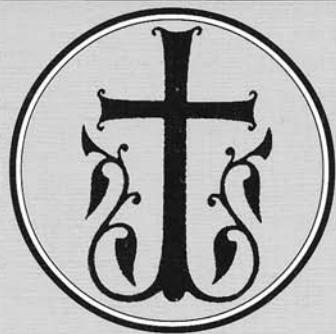


№ 1 (30) 2005



Церковь и время

научно-богословский и церковно-общественный журнал

• Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ

**«СТЯЖИ ДУХ МИРЕН, И ТЫСЯЧИ
СПАСУТСЯ ВОКРУГ ТЕБЯ»**

• Протоиерей ВСЕВОЛОД ЧАПЛИН

**РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
И ВОПРОСЫ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЭТИКИ
НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ**

• Священник ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ

**БОГОСЛОВИЕ ДИАЛОГА:
ДИАЛОГ КАК ОБРАЗ БЫТИЯ
ЧЕЛОВЕКА**

• А. И. ОСИПОВ

**УЧЕНИЕ О МОЛИТВЕ ИИСУСОВОЙ
СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА)
И В «ОТКРОВЕННЫХ РАССКАЗАХ
СТРАННИКА»**

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 1 (30) 2005

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
А. С. Буевский
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

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i> «Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя».....	5
<i>Протоиерей Всеволод Чаплин</i> Русская Православная Церковь и вопросы экономической этики на рубеже тысячелетий.....	14
<i>B. A. May</i> Стратегические вызовы современной России сквозь призму христианского учения.....	44

БОГОСЛОВИЕ

<i>Священник Георгий Завершинский</i> Богословие диалога: диалог как образ бытия человека.....	59
<i>C. H. Говорун</i> Многообразие форм монофелитства в византийском богословии.....	77

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Протоиерей Леонид Кишковский</i> Православие в Америке: диаспора или Церковь?.....	86
<i>И. К. Языкова</i> Женщины в русской иконописной традиции XX века.....	100

XII Конференция в Бозе, Италия, 2004 год *Иисусова молитва в русской духовной традиции XIX века*

<i>Патриарх Московский и всея Руси Алексий II</i> Приветствие участникам и гостям конференции.....	117
---	-----

<i>Энцо Бьянки</i>	
Взаимная любовь — знамение для мира.....	119
<i>Игумен Амвросий (Ермаков)</i>	
Учение об Иисусовой молитве по трудам святителя Феофана Затворника.....	126
<i>A. И. Осипов</i>	
Учение о молитве Иисусовой святителя Игнтия (Брянчанинова) и в «Откровенных рассказах странника».....	142
<i>I. В. Семененко-Басин</i>	
«Откровенные рассказы странника»: источники текста и литературная судьба.....	168
<i>B. А. Котельников</i>	
Путь Ивана Киреевского к молитве Иисусовой.....	177
<i>A. М. Любомудров</i>	
Молитва и творчество в богословии святителя Игнтия (Брянчанинова).....	188
<i>C. Л. Фирсов</i>	
Религиозная политика и народное благочестие в России (1825–1861).....	200

БИБЛИОГРАФИЯ

«Спасти по крайней мере некоторых».....	241
<i>Монах Савва (Тутунов)</i>	
Французское православное богословие.....	252
<i>Иеромонах Александр (Голицын)</i>	
Две рецензии на книги епископа Илариона (Алфеева).....	256

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

«СТЯЖИ ДУХ МИРЕН, И ТЫСЯЧИ СПАСУТСЯ ВОКРУГ ТЕБЯ»*

Ровно два месяца осталось до великого Праздника Победы. В этом году мир отмечает 60-летие Победы над фашизмом, а также окончание Второй мировой войны. Эту Победу трудно переоценить. Она предотвратила гибель многих миллионов людей и устранила угрозу передела мира на основе человеконенавистнической идеологии. Для большинства людей дата 9 мая 1945 года наполнена именно таким содержанием. Вспоминаю торжественное празднование 50-летия Великой Победы, а также более ранние круглые даты. В то время, отмеченное весьма непростыми отношениями между странами Европы, день Победы объединял всех, кто совместно боролся с фашизмом. Этот день всегда нес в себе свидетельство о не утраченной возможности Востока и Запада объединяться перед лицом общих опасностей. Тогда было невозможно представить, чтобы на серьезном политическом и общественном уровне стал возможным пересмотр значения этой Победы.

Празднование 60-летия Победы над фашизмом никоим образом не является исторической реабилитацией всего того, что произошло в Европе в послевоенные годы. Именно поэтому вызывает удивление тот факт, что некоторые круги, осуждая сложившуюся в Европе послевоенную политическую карту, выступают против празднования са-

* Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на IX Всемирном Русском Народном Соборе, 9 марта 2005 года, Москва.

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл

мого факта Победы над фашизмом. А ведь на самом деле это празднование должно, на наш взгляд, содействовать беспристрастному и объективному изучению новейшей истории. Такое изучение, свободное от старых и новых идеологических клише, может помочь понять то, на каких принципах и при каких условиях возможна подлинная солидарность народов и государств в эпоху интеграции.

В свете приближающегося праздника невозможно не увидеть, а, увидев, промолчать о фактах проявления симпатий к фашизму во многих странах Европы. Это происходит как в обществах, находящихся в неблагоприятном социально-экономическом положении, так и во вполне благополучных. Все чаще из западных и отечественных средств массовой информации мы слышим о проявлениях со стороны молодых людей, носящих нацистскую атрибутику, насилия по отношению к представителям национальных меньшинств. В некоторых молодежных кругах возникла мода на свастику и прочие знаки, ставшие символами фашизма. Один из недавних примеров — Британский принц Гарри, надевший на вечеринку нацистскую атрибутику.

К сожалению, в последнее время нечто подобное имеет место в России и некоторых других странах СНГ — странах, которые понесли наибольшие потери и испытали небывалые страдания в ходе Второй мировой войны. Всего через полстолетия после победы в Великой Отечественной войне, давшейся ценой неимоверных усилий и жертв, внуки и правнуки тех, кто одержал победу над нацистами, примеривают на себя символы, из-за которых пролилась кровь их дедов. Это не может расцениваться иначе как трагедия беспамятства. Забывая о великой жертве, принесенной нашими народами в ходе борьбе с фашизмом, эти молодые люди уподобляются тем, кто в свое время, также потеряв историческую память, стремился изничтожить духовный и культурный лик исторической России, во многом предопределив трагедию их народов в XX веке. Появление неонацизма указывает на очередное притупление исторической памяти, и нам сегодня необходимо призвать к тому, чтобы многочисленные жертвы фашизма никогда не стирались из памяти наших народов и народов земли.

«Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя»

Русскому народу, всегда отличавшемуся великодушием и сознанием собственного достоинства, никогда не была свойственна ксенофобия или нетерпимость по национальному признаку. Его всегда отличала, говоря богословским языком, кенотическая жертвенность по отношению к другим народам. Он, подобно Христу, готов был на собственное истощение, кенозис, ради блага других народов. Он всегда был готов заплатить самую дорогую цену, когда речь заходила об освобождении порабощенных народов, как это происходило, например, во время освободительных балканских войн, как это произошло и в Великую Отечественную войну. Только великодушный народ, осознающий свое достоинство, может уважать другие народы. Только тот народ, который укоренен в своих традициях и черпает в них силу, может преодолеть недуг нетерпимости, если таковой вдруг возникнет, и сделать жизнь народов вокруг себя мирной и радостной. Слова, сказанные некогда преподобным Серафимом Саровским: «Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя», — вполне можно отнести и к народам. Только тот народ, который имеет в себе мирный дух и чувствует свою духовную силу, может привлекать, а не отталкивать от себя другие народы.

Именно этим духом и этой силой объясняется появление многонационального и многокультурного русского мира, исторической России. Без жертв, принесенных русским народом, этот мир никогда бы не состоялся, и Россия оставалась бы сравнительно небольшим моннациональным государством на Среднерусской возвышенности. Россия как великое государство может быть либо единой семьей многих народов, либо она не будет великим государством. Именно поэтому ксенофобия и национализм несовместимы с самой природой России. И появляющиеся время от времени болезненные проявления этих настроений должны преодолеваться на путях развития национального самосознания, духовной и культурной жизни народов России.

Для русского народа источником его силы, которую я бы назвал спокойной, мирной и уверенной в себе силой духа, является Церковь. Церковь всегда была и остается началом, объединяющим наш народ, определяющим его идентичность, формирующим и углубляющим его нацио-

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл

нальное самосознание, дающим ему силу быть благородным и великодушным — ту силу, которая на протяжении многих столетий привлекала к нему соседние народы.

Церковь может дать ответ и на современные вызовы, стоящие перед нашим обществом. Силою благодати, данной ей ее Основателем и Главой Иисусом Христом, Церковь способна исцелять различные пороки и немощи, терзающие общество, в том числе такие общественные недуги как национальная нетерпимость. Церковь прежде всего воздействует на душу человека, способствуя воцарению в ней мира и любви к ближнему. Именно с любви к ближнему начинается миролюбивое отношение к другим народам, а отсутствие мира и любви к конкретному ближнему становится причиной озлобления, которое находит себе выход в проявлениях национальной нетерпимости.

Церковь воспитывает уважение к другим народам, напоминая, что все люди происходят от одного Праотца Адама и ради каждого человека, независимо от его национальности, принес Свою жертву Спаситель мира. Церковь говорит устами апостола Павла, что в обновленном человечестве «нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3:11).

Церковь, призывая к мирному сосуществованию народов, сама является модель такого сосуществования. В единой Церкви сосуществуют многие нации, живущие в различных странах и имеющие иногда значительные культурные, языковые, политические и прочие отличия. Тем не менее, существующие между ними различия вовсе не мешают им быть единым Телом Христовым, не могут нарушить их благодатного единства во Христе.

Русская Православная Церковь в этом смысле — наиболее показательна. Она является самой многонациональной из всех Поместных Православных Церквей. Ее члены говорят на десятках различных языков. Она охватывает собой множество независимых государств и существует в чрезвычайном разнообразии культурных контекстов. Она способна говорить на разных языках и доносить свою весть всем людям: как представителям западной культуры, так и жителю сибирской глубинки или Крайнего Севера.

«Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя»

Уверен, что именно традиционная открытость Русской Церкви по отношению к другим культурам дала представителям нашей церковной традиции в эмиграции найти нужные слова и понятия, чтобы донести до европейцев и американцев на понятном им языке непреходящие ценности Православия.

Среди угроз, которые бросают сегодня вызов мирной жизни людей, большую опасность представляют воинственные идеи, основанные на искаженном прочтении ислама. Народам и цивилизациям, не разделяющим его постулатов, объявляется тотальная война на уничтожение. В этой войне оправданы любые действия, которые способствуют ослаблению и уничтожению указанного врага. Об этом ярко свидетельствуют террористические акты во многих странах мира, включая Россию. Апофеозом варварства и жестокости стал захват детей, учителей и родителей в осетинском городе Беслане. А перед этим были захвачены заложников, взрывы жилых домов, в метро и на улицах российских городов. Мы помним и о людях, погибших в прошлом году во взорванных самолетах.

Террористические акты не только угрожают жизни людей. Они нацелены на разрушение межнациональным и межрелигиозных отношений, на общественную и политическую дестабилизацию. Перед серьезным вызовом оказалась уникальная цивилизация, образовавшаяся не только в России, но и в странах Закавказья и Средней Азии. Ее уникальность состоит в наличии высокого уровня взаимодействия и сотрудничества между христианской и исламской общинами в этих странах. Поэтому наши усилия должны быть направлены не только на повышение безопасности людей, но и на сохранение и развитие уникальных отношений, сложившихся между традиционными религиозными общинами в России и других странах СНГ.

Болью всей России до сих пор остается Чечня и вообще регион Северного Кавказа, где жизнь людей продолжает оставаться неспокойной. Ситуацию значительно осложняет плачевная социально-экономическая обстановка. И это — не только в Чечне, разрушенной войной, но и в других республиках Северного Кавказа.

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл

Ведь совершенно очевидно, что их социально-экономический уровень развития ниже, чем других регионов России. В результате некоторые жители Северного Кавказа поддаются призывам террористов, некоторые уезжают в центральные районы России, а остальные влачат нищенское существование. Миграция в северные и центральные районы страны в свою очередь порождает конфронтацию с местным русским населением. Я думаю, обо всем этом мы должны говорить открыто, тем более на таком гражданском форуме, как Всемирный Русский Народный Собор.

В такой обстановке, когда молодежь и зрелые люди не находят достаточных возможностей для строительства мирной жизни, они легко поддаются воздействию проповедников фундаментализма, обещающих райскую жизнь. Самое печальное, что в сложившейся ситуации мы ничего не предлагаем народам, попавшим в беду. Ни у общества, ни у государства нет ясного представления о том, как комплексно помочь преодолеть разруху на Северном Кавказе и как обеспечить единство исламских регионов с остальной Россией. И речь должна идти не только о бюджетных отчислениях. Наше общество нуждается в четких представлениях — может быть на уровне формул — о том, что нас делает единой страной. И это послание должно проводиться как на уровне государственной политики, так и на уровне общественных инициатив.

Думаю, что немаловажную роль в этом направлении может сыграть опыт межрелигиозного сотрудничества, который накопили в своем взаимодействии традиционные религии России. Ведь сегодня требуется распространение положительного образа основных конфессий среди граждан России. Представители исламской общины должны видеть в христианском большинстве доброжелателей и надежных соседей. И такое же представление должно быть у христиан в отношении ислама. Самым реальным полем для этой активной работы сегодня являются система образования и средства массовой информации. Государство и общество должны серьезно поддерживать добровольное религиозное просвещение народов России. От этого зависит, какие знания получат о своей

«Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя»

религии русские, татары, чеченцы и другие. Часто именно религиозное невежество наших граждан делает их отзывчивыми на проповедь экстремизма. Уверен, что изучение основ своей религии помогло бы людям выработать противоядие к экстремистской деятельности.

Для того, чтобы мировоззренческий и нравственный потенциал традиционных религий России мог реально повлиять на нравственное состояние молодежи и всего общества важно использовать этот потенциал прежде всего в системе образования. Речь должна идти не о теплохладном религиоведении, сводящем сведения о разных религиях в один учебник, и развивающем у детей скептически-релятивистское отношение к религии. Такое религиоведческое преподавание, усиленно предлагаемое некоторыми представителями власти, полностью исключает достижение воспитательных целей. Более того, в случае реализации этих планов мы, скорее всего, получим в школах уроки, весьма напоминающие преподавание научного атеизма в советское время со всеми вытекающими из этого хорошо известными последствиями.

Кроме того, необходимо серьезно задуматься о символическом выражении идей, утверждающих единство народов России. И это может быть одна из задач для нас на межсоборный период. Например, сегодня, пожалуй, единственным сплачивающим национальным праздником является День Победы 9 мая. Он несет мощный патриотический заряд, позволяет нам особенно глубоко почувствовать себя одной нацией. Очень хорошо, что в этом году есть обширная программа празднования 60-летия Победы, и Церковь примет в ней самое активное участие. Но уже сегодня мы должны задуматься и о другом событии, которое произойдет впервые осенью этого года. Начиная с этого года, у нас появится еще один день победы, который связан с прекращением смуты и освобождением Отечества от интервентов в 1612 году. Осенью этот праздник как бы подхватит эстафету у 9 мая. Не случайно, что именно после трагедии в Беслане традиционные религии России выступили с инициативой учредить новый праздник национального единения 4 ноября. Он должен стать свидетельством победы не только над смутой XVII века, но и над смутой конца XX.

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл

Хотел бы обратиться с предложением к нашему форуму. Да, мы имеем богатейшую историческую и идеиную основу для празднования этого осеннего дня Победы. Но еще нет форм и традиций, которые бы позволяли нашим гражданам почувствовать и напитаться этими идеями. Может быть, наш Собор мог бы предложить обществу и государству идеи, связанные с празднованием дня примирения и согласия. При этом, мне кажется, было бы очень важно укреплять идеиную связь между праздниками 9 мая и 4 ноября. Рассмотрение этих праздников в одной перспективе единения нации в борьбе с внешним врагом и внутренними нестроениями поможет собрать духовные силы народа для его дальнейшего поступательного движения.

Победа нашего народа в Великой Отечественной войне, победа антигитлеровской коалиции остановила попытку нацистов, опираясь на военную, экономическую и политическую силу, перекроить карту мира, обеспечив на долгие годы свое мировое господство. Неприятие нацистской идеологии, нежелание нашего народа, как и многих народов мира, потерять свою независимость в условиях доминирования Третьего Рейха с его системой «ценностей» было основной причиной, подвигшей миллионы людей на жертвы во имя Победы. Вступая в празднование 60-летия Победы, мы молитвенно вспоминаем всех, кто жизнь свою положил в священной войне, ставшей Отечественной для исторической России.

Одним из основных уроков, которые надлежит вынести из Второй мировой войны, а также и из послевоенной истории, должно быть убеждение в том, что силой невозможно заставить народы подчиняться чужой воле, отказаться от своей самобытности и стать частью «иного мира». История свидетельствует: попытки построить монополярный мир, основанный на силе, оборачиваются трагедией.

Именно поэтому в условиях углубляющейся мировой интеграции, когда разные цивилизационные модели входят во все большее соприкосновение и взаимодействие, так важно избежать соблазнов построения монополярного мира на основе одной цивилизационной модели, особенно опираясь при этом на экономическую или военную мощь.

«Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя»

Будущее устроение мира должно стать результатом усилий государств и народов, направленных на творческое согласование и гармонизацию присущих им ценностей. Совершенно очевидно, что время такого диалога настало. Русская Православная Церковь, осуществляя свои контакты с традиционными религиями и течениями светского гуманизма, активно включилась в этот диалог. Очень важной, я бы сказал, фундаментальной, представляется в данном контексте тема достоинства и прав человека. Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата уже инициировал соответствующую дискуссию с участием богословов, философов и правозащитников. По мнению участников этой многообещающей дискуссии, наш Собор мог бы внести существенный вклад в выработку того видения прав человека и достоинства человека, которое бы, учитывая аксиологию Православия и других традиционных религий России, могло бы положительным образом повлиять на формирование ценностных оснований жизни современного международного сообщества.

У нас уже был опыт с разработкой и принятием «Свода нравственных принципов и правил в хозяйствовании». Полагаю, что опробованная процедура может быть использована и для подготовки этого нового фундаментального документа. Что же касается «Свода нравственных принципов и правил в хозяйствовании», то хотел бы с удовлетворением проинформировать Собор, что данный документ был единогласно принят Межрелигиозным советом России, а также одобрен Консультативным советом глав протестантских церквей России и представителем Святого Престола в России. Можно сказать, что Свод принят всем религиозным сообществом России, что делает возможным его широкое применение в хозяйственной практике россиян.

Итак, перед нашим Собором стоят очень серьезные задачи. Верим, что, совершая свое поприще под омофором Святейшего Патриарха, мы с помощью Божией, по молитвам всех святых в земле Российской просиявших, сделаем то, что должны сделать на этом ответственном этапе российской истории

*Протоиерей ВСЕВОЛОД ЧАПЛИН**

**РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
И ВОПРОСЫ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЭТИКИ
НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ**

Состояние экономики и социальной сферы постсоветских государств в 1990-е – 2000-е годы стало предметом достаточно пристального внимания Русской Православной Церкви в лице ее Священноначалия, духовенства и мирян, в том числе объединенных в церковно-общественные организации. В этом нет ничего удивительного, если принять во внимание, что общества в России и других странах Содружества Независимых Государств в пост тоталитарный период пережили бурные перемены в экономической и социальной области, затронувшие буквально каждого гражданина. Церковь, призванная заботиться о духовном и материальном благе каждого человека, откликнулась на происходящее, отвечая на многочисленные вопросы своих духовных чад. И если в начале 1990-х годов церковный ответ на новое развитие экономической и социальной сферы сосредоточивался в основном на частных актуальных проблемах, к концу этого десятилетия и особенно в начале XXI века православная социально-экономическая мысль стала затрагивать глубинные этические вопросы, лежащие в данной области.

* Автор — заместитель Председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

Шок начала 1990-х: экономические преобразования на фоне морального кризиса

Крах советской экономики в конце 1980-х годов, за которым вскоре последовал распад тогдашней политической системы, поставил и государственную власть, и общество перед нелегкой задачей: реформированием экономики огромной сверхдержавы, ориентированной на тяжелую индустрию, прежде всего военного характера. Подобная задача была беспрецедентной в мировой истории. Большинство православных христиан с воодушевлением восприняло конец советского политического режима — не только в силу насаждавшегося им государственного атеизма, но и в силу его крайне идеологизированной экономической политики, которая была навязана обществу помимо его воли и которая силой репрессий разрушила традиционный для России уклад хозяйствования. В начале последнего десятилетия ХХ века в постсоветских обществах сложился консенсус относительно того, что нежизнеспособная советская экономика должна была реформироваться согласно принятым за рубежом рыночным моделям.

Эти модели и были положены в основу радикальных преобразований начала 1990-х годов. Были упразднены советские структуры регулирования экономики, включены рыночные механизмы, осуществилась массовая приватизация государственной собственности. Реформаторы были искренне убеждены во всесильности и верности западных неолиберальных экономических доктрин. Их любимым термином стала «шоковая терапия», которая должна была за считанные годы привести Россию к благоденствию. Основная надежда на этом пути возлагалась на «невидимую руку рынка». Руководитель первого правительства реформаторов Егор Гайдар и через 10 лет после начала радикальных преобразований говорил: «Если нам удастся создать базу экономического роста, то экономический рост самостоятельно поменяет представление общества о том, что с ним происходит и что будет происходить»¹.

Взгляд на экономику как на сферу, определяющую всю жизнь общества, включая духовность, нравственность

и политику, сближает российских либеральных реформаторов и их хронологических предшественников — коммунистов. И те, и другие весьма невысоко оценивали самостоятельную важность внеэкономических факторов в жизни страны и государства. В итоге уверенность в том, что «рынок все устроит», привела к катастрофическому кризису общественной морали как в политике, так и в экономике. В первой половине 1990-х годов лозунг обогащения любой ценой доминировал в России и других постсоветских странах. Открывшиеся просторы для проявления частной инициативы в первую очередь были освоены не честными тружениками, которым было нелегко в одночасье приспособиться к быстро и многократно менявшимся «правилам игры», но людьми, не отягощенными совестью и какими-либо принципами. Приватизация, проведенная сомнительными методами, обогатила недавнюю советскую экономическую бюрократию, а также удачных манипуляторов и криминалитет. Многомиллионные состояния создавались за счет близости к высшему государственному руководству или за счет нелегитимного применения силы. «Правила», принятые в криминальном мире, подчас оказывались единственным регулятором экономических отношений на местах.

Экономические преобразования сопровождались грандиозной социальной трагедией. На фоне быстрого, кричащего обогащения единиц десятки миллионов людей скатывались к нищете. Пенсий и зарплат большинства граждан хватало лишь на скучное питание, причем даже эти средства выплачивались нерегулярно или не выплачивались вообще. Сбережения, накопленные в советский период, полностью обесценились. Люди, трудившиеся на гигантских оборонных предприятиях, оказались юридически или фактически безработными. Возникла армия бездомных детей, до сих пор насчитывающая сотни тысяч человек — таких показателей страна не знала со времен Гражданской войны 1918–1920 годов. Система бесплатного образования и медицинского обслуживания стала стремительно ослабевать и распадаться.

Стремительный отход от стабильного социального государства, к которому привыкли жители Советского

Союза, породил массовое разочарование в политике реформ и крайнюю деморализацию общества. Значительная часть людей требовала возврата к советским методам хозяйствования, что подпитывало леворадикальных политиков и создавало угрозу возвращения к тоталитаризму. Нувириши — «хозяева жизни» — с экранов телевизоров откровенно плевали в лицо тем, кто всю жизнь трудился на благо страны, а в итоге оказался лишен не только участия в разделе государственной собственности, но и сколько-нибудь достойных средств к существованию. Опросы школьников показывали, что самыми популярными среди них «профессиями» были бандит и проститутка — именно эти персонажи ассоциировались с «красивой жизнью» крупных городов.

Нельзя отрицать, что архитекторам экономических реформ удалось практически невозможное: радикальная перестройка заложила правовую и политическую основу рыночной экономики в стране, к ней совершенно не приспособленной. При этом удалось избежать распада государства, гражданской войны и массового социального взрыва. Однако преобразования не оказались столь легкими, как их представляли либеральные политики начала 1990-х годов. Спустя десять лет Егор Гайдар признавался: «Самое важное, что удалось, на мой взгляд, сделать — это добиться того, что у нас возникло государство и возникла экономика. Государство и экономика несовершенные, но они возникли и начали функционировать без катастрофического крушения всех институтов цивилизованного общества. Что не удалось? Не удалось провести экономические реформы быстро и последовательно, не удалось тот путь, который мы прошли за 10 лет, преодолеть за 5 лет, как хотелось»².

Главным же негативным итогом начала первого постперестроичного десятилетия стал, как представляется, моральный упадок общества. Крушение идеала социальной справедливости, личные трагедии большинства граждан, озлобленность и социальная апатия, беспомощность перед лицом олигархов и преступников — все это тяжким грузом лежало на народной совести, а значит, не могло не заботить Церковь.

Православные суждения по экономическим вопросам в 1990-х и начале 2000-х годов

Критические отзывы об экономико-социальном положении и призывы возвратиться к тоталитарному прошлому побудили церковную иерархию в начале последнего десятилетия XX века активно высказывать свою позицию. Пожалуй, первым крупным документом, где поднимались вопросы экономики, стало Обращение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, состоявшегося 31 марта — 4 апреля 1992 года.

В этом пастырском послании говорилось: «Наше слово к власть предержащим — о людях, которые с тревогой думают сегодня о хлебе насущном. Сироты и инвалиды, пожилые люди и многодетные семьи, безработные и те, кто покинул обжитые места не по своей воле, должны быть окружены заботой. Ведь их страдания — это страдания всего народа, в котором, как и в теле человеческом, “страдает ли один член, страдают с ним все члены” (1 Кор. 12:26). Не надо забывать, что попечение о сирых и убогих — это первый долг общества, мера достоинства и нравственного здоровья нации. Государство не должно бросать на произвол судьбы граждан своих. Иначе горькая чаша страданий неизбежно прольется на всех нас...

Мы обращаемся к крестьянам. Помните, что ваш труд необычайно важен — ведь и стабильность общества, и гармония народного бытия, и сама жизнь человеческая зависят в первую очередь от него. Возрождайте дух и традиции нашего славного земледельчества, будьте рачительными хозяевами земли, трудясь единолично или совместно с другими во имя благоденствия вашего и близких ваших. С любовью и бережностью относитесь к земле, которая возделана многими поколениями ваших предков и, по слову псалмопевца, есть Господня.

Мы обращаемся к предпринимателям — к тем, кто свою энергию, талант и труд обращает на дело возрождения хозяйственного уклада, разрушенного за десятилетия тоталитаризма. Имейте в виду, что путь, на который вы вступили, требует прочного нравственного фундамента, отсутствие коего может привести к греху стяжательства.

Не забывайте о делах милосердия и благотворительности, чтобы снискать Божие благословение на свои труды.

Мы обращаемся ко всем людям труда. В ваших руках — будущее народа, благополучие которого ныне зависит не столько от системы, сколько от личности, ее действий и внутреннего содержания. Не позволяйте более использовать себя для совершения неправедных политических действий. Отстаивая свои кровные интересы, заботьтесь при этом не только о материальном достатке своем, но и о всестороннем благе общества»³.

Как видно из приведенной обширной цитаты, Священномоначалие Русской Церкви призвало к нравственному поведению в экономико-социальной сфере простых тружеников города и села, которые постепенно, на фоне попыток политических манипуляций, стремились найти свое место в новой рыночной экономике. Точно такой же призыв был обращен к предпринимателям, стремительно набиравшим экономический и политический вес в новых условиях. Одновременное обращение к работникам и работодателям в будущем стало характерной чертой документов Русской Церкви, посвященных вопросам экономики.

Одной из серьезных проблем, поставивших миллионы людей на грань физического выживания, в 1990-х годах стала хроническая массовая невыплата зарплат и пенсий как государством, так и бизнесменами, многие из которых стремились подешевле купить и вскоре выгодно продать предприятия (иногда просто в виде зданий и земель), но никак не развивать производство. 28 декабря 1996 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II и Священный Синод Русской Православной Церкви выступили со специальным заявлением по проблеме невыплаты зарплат и пенсий. В этом документе говорилось: «Уклад жизни, политический строй, экономика огромной страны претерпевают стремительные перемены. Существовавшие на протяжении десятилетий старые экономические структуры разрушены, новые создаются с большим трудом, в условиях острой нехватки финансовых средств, а нередко и отсутствия необходимого для такой работы опыта... Сегодня далеко не все поддерживают происходящее в стране; у многих растет чувство

Протоиерей Всеволод Чаплин

недовольства, выражющееся в открытых столкновениях, конфликтах, демонстрациях и забастовках.

В этой ситуации Церковь хотела бы напомнить о том, насколько важна свобода для полноты человеческого бытия. Свобода самовыражения, познания, поиска истины, выбора жизненного пути, передвижения, реальная, а не декларированная свобода совести — все это является несомненным успехом развивающейся российской демократии. Однако нельзя закрывать глаза на то, что для многих свободы,обретенные в результате перемен, обесцениваются из-за отсутствия экономической базы для их реализации. Свобода передвижения, например, оказывается свободой лишь для богатых, так как для большинства населения поездка к родным и друзьям — непозволительная роскошь. Получение образования, соответствующего призванию человека, во многих случаях недоступно тем, у кого нет средств на оплату своего обучения. В стране сложилась такая ситуация, при которой лишь ограниченное число людей может пользоваться благами, тогда как большинство оказывается за чертой бедности. Пропасть между богатыми и бедными достигла критического соотношения, которое, по существу, может свести на нет равенство гражданских прав населения страны.

Во все времена Церковь была и остается на стороне слабых и обездоленных. Сам Христос отождествил себя именно с этими людьми: Он пришел в мир как Мессия бедных, а не как могущественный политический вождь... И потому, когда голос Церкви перестает быть голосом нищих и забытых, униженных и оскорбленных, поруганных и отверженных, когда она отождествляется только с богатыми и могущественными, она утрачивает верность своему призванию, теряет доверие народа... Церковь сегодня напоминает о том, что человеческая жизнь, здоровье и благосостояние граждан должны быть безусловным приоритетом при распределении материальных средств, при выработке экономической и социальной политики. Церковь заявляет, что невыплата денег, заработанных честным трудом, является преступлением перед человеком и грехом перед Богом»⁴.

Святейший Патриарх Алексий в своих посланиях, выступлениях и интервью неоднократно затрагивал соци-

ально-экономическую проблематику, уделяя особое внимание страданиям простых людей. Так, в Рождественском послании 1998 года он писал: «По-прежнему болит мое пастырское сердце о страданиях миллионов людей, не имеющих достойного пропитания и приличествующих современному человеку условий жизни. Тягостным остается положение пожилых людей, инвалидов, многодетных семей, детей-сирот, беженцев и вынужденных переселенцев. Экономические трудности и нравственное оскудение самим пагубным образом отразились на уровне рождаемости и на здоровье народа»⁵.

В период напряженных дискуссий о будущем российского земледелия и о формах собственности на землю Предстоятель Русской Православной Церкви выступил в журнале «Российская Федерация сегодня» с концептуальной статьей «Земля вверена человеку Богом». В этом тексте, рассуждая о духовных и нравственных основах землевладения и аграрного хозяйствования, Первовиерарх дистанцировался от радикализма как советского, так и постсоветского периода. Он назвал очевидными кризисные процессы, поразившие сельское хозяйство России. «К сожалению, — писал Патриарх, — за последние несколько лет наша страна утратила многие прежние достижения в этой области и оказалась перед угрозой превращения в вечного импортера продовольствия. В некоторых местах современные методы работы на земле уступают место ручному труду. Многие земледельцы оказываются не в состоянии реализовать плоды своих трудов из-за засилья различных коммерческих посредников и даже откровенно криминальных кругов, контролирующих некоторые рынки. Наконец, небывалому оскудению подвергся сам количественный и качественный состав тех, кто трудится на российской земле. Уход людей, особенно молодежи, в города, ужасающий рост пьянства и бытовой преступности среди сельских жителей ставит русскую деревню на грань демографической катастрофы.

Во всем этом усматривается следствие попыток радикально, любой ценой изменить вековой уклад сельской жизни — а мы знаем, что такие попытки предпринимались и в тоталитарный период, и в самые недавние годы...

Власть и все общество должны любыми доступными средствами поддерживать те хозяйства, которые доказали свою эффективность и ответственность в природопользовании — будь то крупные аграрные сообщества или скромные семейные фермы. Тем же, кто не может пока правильно организовать свой труд, но работает неленостно и с полной отдачей, нужно помочь обучением новым методам, предоставлением техники и технологий, льготными займами. Наконец, необходимо сделать все, чтобы изменился существующий порочный порядок, когда крестьянин, продающий свою продукцию посредникам за бесценок, получает мизерный процент от ее рыночной стоимости. Рынки должны быть открыты для всех, а не для “избранных” ...

С особой тщательностью надо бояться подходить к рассмотрению вопроса о формах собственности на землю. Бессспорно, хлебопашец должен чувствовать себя хозяином на своей земле. Если однажды кто-либо лишит его земли, само его доверие к собственному труду будет на долго подорвано, и наша недавняя история красноречиво свидетельствует об этом. Вот почему крайне необходимо, чтобы государство предоставило крестьянину твердые гарантии стабильности его труда на земле. В то же время было бы крайне неосмотрительно и опасно дозволять спекулятивные операции с земельными наделами, вывод их из сельскохозяйственного употребления, продажу за бесценок любым лицам или фирмам отечественного или иностранного происхождения, не намеренным использовать плодородные земли с отдачей для народа»⁶.

Кризис 1998 года, разоривший многие предприятия и отбросивший только народившийся средний класс назад в бедность, а миллионы других людей — в нищету, также требовал церковной реакции. Она прозвучала в множестве выступлений иерархов и священнослужителей. Так, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл в интервью газете «Сегодня» заявил: «Нынешние проблемы российской экономики возникли не две недели назад, они — закономерный итог экономического курса, проводившегося в течение последних лет. Он начался несправедливой приватизацией и был продол-

жен такими мерами, как сворачивание перспективных наукоемких производств, удушение среднего и мелкого предпринимателя, спекуляция правительства государственными долговыми обязательствами, неэффективная налоговая политика. Правительство, убаюканное собственными заявлениями о стабилизации, оказалось неспособным к четким и быстрым действиям. В итоге случилось то, что должно было случиться. Однако за всеми комментариями политологов и экономистов скрывается главный порок ныне обанкротившегося курса — стремление решать проблемы государства за счет народа, за счет людей»⁷.

Юбилейный Архиерейский Собор, состоявшийся в 2000 году, принял Основы социальной концепции Русской Православной Церкви — документ, впервые в истории православного мира кодифицирующий взгляд одной из Автокефальных Православных Церквей на вопросы ее взаимоотношений с государством и обществом, а также на множество проблем современности. Экономические вопросы затронуты, главным образом в разделах этого документа, посвященных труду, его плодам и собственности. Так, в документе говорится: «С христианской точки зрения труд сам по себе не является безусловной ценностью. Он становится благословенным, когда является собой соработничество Господу и способствует исполнению Его замысла о мире и человеке. Однако труд не богоугоден, если он направлен на служение эгоистическим интересам личности или человеческих сообществ, а также на удовлетворение греховных потребностей духа и плоти. Священное Писание свидетельствует о двух нравственных побуждениях к труду: трудиться, чтобы питаться самому, никого не отягощая, и трудиться, чтобы подавать нуждающемуся... Церковь благословляет всякий труд, направленный ко благу людей; при этом не отдается предпочтения никакому из видов человеческой деятельности, если таковая соответствует христианским нравственным нормам... Однако современность породила развитие целой индустрии, специально направленной на пропаганду порока и греха, удовлетворение пагубных страстей и привычек, таких, как пьянство, наркомания, блуд и прелюбодеяние. Церковь свидетельствует о греховности участия в такой

деятельности, поскольку она развращает не только трудящегося, но и общество в целом»⁸.

Плоды труда не должны быть исключительным достоянием самого трудящегося. «Работающий, — говорит-ся в документе, — вправе пользоваться плодами своего труда... Церковь учит, что отказ в оплате честного труда является не только преступлением против человека, но и грехом перед Богом... Вместе с тем заповедь Божия повелевает трудящимся заботиться о тех людях, которые по различным причинам не могут сами зарабатывать себе на жизнь, — о немощных, больных, пришельцах (беженцах), сиротах и вдовах — и делиться с ними плодами труда, “чтобы Господь, Бог твой, благословил тебя во всех делах рук твоих” (Втор. 24:19–22). Продолжая на земле служение Христа, Который отожде-ствил Себя именно с обездоленными, Церковь всегда выступает в защиту безгласных и бессильных. Поэтому она призывает общество к справедливому распределению продуктов труда, при котором богатый поддерживает бедного, здоровый — больного, трудоспособный — пре-старелого. Духовное благополучие и самосохранение общества возможны лишь в том случае, если обеспечение жизни, здоровья и минимального благосостояния всех граждан считается безусловным приоритетом при распределении материальных средств»⁹.

Собственность воспринимается как нечто данное Богом не только для удовлетворения собственных нужд, но не в меньшей мере для служения ближнему: «Призываю искать прежде всего “Царства Божия и правды Его” (Мф. 6:33), Церковь помнит и о потребностях в “хлебе насущном” (Мф. 6:11), полагая, что каждый челове-к должен иметь достаточно средств для достойного существования. Вместе с тем Церковь предостерегает от чрезмерного увлечения материальными благами, осуждая тех, кто обольщается “заботами, богатством и наслажде-ниями житейскими” (Лк. 8:14). В позиции Православной Церкви по отношению к собственности нет ни игнори-рования материальных потребностей, ни противополож-ной крайности, превозносящей устремление людей к достижению материальных благ как высшей цели и

ценности бытия. Имущественное положение человека само по себе не может рассматриваться как свидетельство о том, угоден или неугоден он Богу...

Церковь призывает христианина воспринимать собственность как дар Божий, данный для использования во благо себе и ближним. В то же время Священное Писание признает право человека на собственность и осуждает посягательство на нее... Отторжение и передел собственности с попранием прав ее законных владельцев не могут быть одобрены Церковью. Исключением может быть такое отторжение собственности на основе соответствующего закона, которое, будучи обусловлено интересами большинства людей, сопровождается справедливой компенсацией»¹⁰.

Русская Православная Церковь решительно отказалась от навязывания ей споров о «более христианских» или «менее христианских» формах собственности, под которыми разные светские силы понимают то частную, то коллективную или общественную форму. Согласно Основам социальной концепции, «Церковь признает существование многообразных форм собственности. Государственная, общественная, корпоративная, частная и смешанные формы собственности в разных странах получили различное укоренение в ходе исторического развития. Церковь не отдает предпочтения ни одной из этих форм. При каждой из них возможны как греховные явления — хищение, стяжательство, несправедливое распределение плодов труда, так и достойное, нравственно оправданное использование материальных благ»¹¹.

Раздел ОСК «Международные отношения. Проблемы глобализации и секуляризма» поднимает ряд вопросов, относящихся к состоянию глобализующейся экономики и деятельности международных экономических акторов. Согласно документу, «лица, стоящие во главе международных экономических и финансовых структур, сосредоточивают в своих руках огромную власть, не подконтрольную народам и даже правительствам и не признающую никаких пределов — будь то государственные границы, этническо-культурная идентичность или необходимость сохранения экологической и демографической устойчивости. Подчас они не желают считаться с тради-

циями и религиозными устоями народов, вовлекаемых в осуществление их планов. Церковь не может не беспокоить и практика финансовых спекуляций, стирающая зависимость доходов от затраченного труда... Подобные изменения в экономике приводят к утрате приоритета труда и человека над капиталом и средствами производства...

Многие положительные плоды глобализации доступны лишь нациям, составляющим меньшую часть человечества, но имеющим похожие экономические и политические системы. Другие же народы, к которым принадлежит пять шестых населения планеты, оказываются выброшенными на обочину мировой цивилизации. Они попадают в долговую зависимость от финансистов немногих промышленно развитых стран и не могут создать достойные условия существования. Среди их населения растут недовольство и разочарование. Церковь ставит вопрос о всестороннем контроле за транснациональными корпорациями и за процессами, происходящими в финансовом секторе экономики. Такой контроль, целью которого должно стать подчинение любой предпринимательской и финансовой деятельности интересам человека и народа, должен осуществляться через использование всех механизмов, доступных обществу и государству»¹².

С середины 1990-х годов православная экономико-социальная мысль начала развиваться не только усилиями иерархов и богословов, но и трудами многочисленных мирян — главным образом представителей академического мира и деятелей православных общественных организаций. Православный взгляд на экономику с этих пор разрабатывается, в частности, в Национальном институте развития Отделения экономики Российской Академии наук (директор — профессор Михаил Гельвановский) и на Экономическом факультете Российского православного университета (РПУ) во имя святого апостола Иоанна Богослова (декан — профессор Эдуард Афанасьев). Трудами представителей этих двух центров подготовлено несколько сборников и множество отдельных статей, посвященных нравственным основаниям экономики, связям православного христианства и экономической этики. На Экономическом факультете РПУ готовятся

кадры экономистов, получающих христианское нравственное воспитание и обучающихся основам богословия.

В октябре 2000 года на базе российского сетевого журнала «Соборность» состоялась международная интернет-конференция «Христианские начала экономической этики»¹³. Свои доклады представили исследователи из России, Белоруссии, Германии, США, Нидерландов и Швейцарии. Были обсуждены вопросы христианского понимания собственности, хозяйства, труда, предпринимательства, этических проблем рыночной экономики. Историческая часть конференции была посвящена специфике российской культуры хозяйствования и разработке экономической этики в трудах русских религиозных философов.

В рамках конференции столкнулись западный и российский подходы к христианской экономической этике, а также оптимистический и пессимистический взгляды на совместимость рыночной деятельности с евангельским нравственным идеалом. Так, доцент Негосударственного института современных знаний (Витебск, Беларусь) Сергей Тарасевич в своем докладе писал: «Не затрагивая другие искушения для предпринимателя-христианина, очевидно, что его деятельность во многом далека от евангельского идеала, и, в рыночной экономике эманципация мирских структур от христианских смыслов очевидна, что вносит трагическую раздвоенность в деятельность предпринимателя»¹⁴. А декан Экономического факультета РПУ профессор Эдуард Афанасьев заявил: «Сейчас, когда разработана и принята Архиерейским Собором социальная концепция Русской Православной Церкви, есть все основания утверждать о новом импульсе в социальном служении верующих людей. Время, когда православные христиане в России, не принимая светские порядки, не соучастовали в “делах тьмы”, прошло, наступает время активных хозяйственных, творческих действий, то время, когда по словам известного изречения “лучше зажечь маленькую свечку, чем проклинать темноту”»¹⁵.

Определенное напряжение между идеалом «нищеты во Христе», радикального презрения к земным благам, с одной стороны, и стремлением к христианскому влиянию на практическое обустройство земного мира — с другой, продол-

жает и, наверное, продолжит сохраняться в русскоязычной православной дискуссии на социально-экономические темы. Это напряжение, возникшее в русской православной мысли еще со времен споров между «нестяжателями» и «осифлянами» в XVI веке, нуждалось и нуждается в гармонизации.

Кодекс нравственных принципов и правил в хозяйствовании

В декабре 2002 года в Москве прошел очередной, седьмой по счету Всемирный русский народный собор — общественный форум, проходивший под председательством Святейшего Патриарха Алексия II и объединяющий священнослужителей, политиков, лидеров общественных организаций, представителей науки и мира творчества. На этот раз Собор был посвящен теме «Вера и труд: духовно-культурные традиции и экономическое будущее России». «Уверен, — писал в своем приветствии участникам Собора Президент России Владимир Путин, — что без укрепления духовных начал нашей жизни, ее нравственных основ невозможны поступательное развитие российского общества, формирование эффективной социально ориентированной экономики и ответственного отношения к труду, повышение благосостояния граждан»¹⁶.

На Соборе выступили представители разных политических сил и приверженцы разных взглядов на пути развития российской экономики. Среди докладчиков были представители экономических комитетов Федерального Собрания России, руководители крупнейших профсоюзов и бизнес-ассоциаций.

В Соборном слове — итоговом документе форума — говорилось: «Сегодня государственные власти, ученые, предприниматели, профсоюзы, общественные организации активно ищут пути преодоления негативных явлений в экономике. Такой поиск не может ограничиваться лишь областью цифр и законов рынка. Проблемы национального хозяйства нельзя разрешить, не вспомнив о моральном и духовном состоянии общества. Ведь многие причины нынешних трудностей скрыты в душах и сердцах человеческих. Рецепты ученых и решения властей не сделают людей счастливыми,

если не будут сопровождаться возрождением нравственной основы человеческой деятельности, установлением твердых и реально исполняемых правил поведения предпринимателя, работника, государственного служащего, любого другого участника экономических процессов.

Нужно научиться решительно отвергать преступную аморальность в экономике, отказывать в сотрудничестве бесчестным и нечистоплотным людям. Тот, кто не выдает вовремя зарплату, унижает работника, душит бизнес несправедливыми бюрократическими препонами, — достоин стойкого и твердого общественного осуждения... Экономика должна быть не только эффективной, но и справедливой, милосердной, обращенной к человеку, а не к одним лишь деньгам и товарам. Нам необходимо вполне осознать: цель хозяйствования — это прежде всего благо людей, молодых и пожилых, сильных и слабых, ныне живущих и тех, кто придет им на смену...

Определение судеб национального хозяйства не должно превращаться в “удел” чиновников, бизнесменов и экономистов. Все мы — народ, государство, Церковь, профсоюзы, ассоциации предпринимателей, наука, гражданское общество — должны воспринимать экономику России как область своей заботы и своих созидательных усилий. Стране необходим широкий и открытый диалог по экономическим и социальным вопросам, влияющий на принятие любых важнейших решений»¹⁷.

Собор принял решение разработать кодекс этики хозяйствования. Вскоре для составления его проекта была сформирована рабочая группа, в которую вошли представители диаметрально противоположных лагерей в российской экономико-политической дискуссии: депутат Государственной Думы, некогда министр правительства Гайдара, а ныне жесткий критик либеральных реформ Сергей Глазьев, ректор Академии народного хозяйства, один из архитекторов реформ начала 1990-х, сохранивший с тех пор верность своим убеждениям, Владимир May, заместитель председателя Федеральной комиссии по рынку ценных бумаг Елена Катаева. Функции секретариата и технический драфтинг взяли на себя сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата Павел Шашкин и автор этих строк.

Рабочая группа рассмотрела несколько вариантов подхода к кодексу, включая детальный анализ конкретных экономических реалий и явлений. Однако в конце концов было решено не дублировать уже существующие детализированные кодексы корпоративной этики, принятые в ассоциациях предпринимателей, а также нормы государственного законодательства. Документ, получивший название Свода нравственных принципов и правил в хозяйствовании¹⁸, был сформулирован на основе десяти заповедей Моисеева закона (сама структура Свода представляет из себя своеобразный Декалог), а также на опыте их усвоения христианством и другими религиями, традиционно исповедуемыми в России.

Документ затрагивает целый ряд аспектов экономической и социальной жизни. Говорит он, в частности, о соотношении духовного идеала и материальных нужд. «В истории России, — говорится в Своде, — были разные подходы к вопросу о приоритете материального или духовного, частных или общественных интересов. Духовный идеал много раз приносился в жертву утилитарным интересам и наоборот. В одни периоды общественное предпочтиталось личному, в другие — личное общественному... Исторически российская духовно-нравственная традиция по преимуществу склонялась к приоритету духовного над материальным, к идеалу самоотвержения личности ради блага народа. Впрочем, крайности такого выбора приводили к страшным трагедиям. Помня это, мы должны создавать такой экономический уклад, который поможет гармонично реализовывать как духовные устремления, так и материальные интересы личности и общества»¹⁹.

Свод провозглашает: «Богатство — не самоцель. Оно должно служить созиданию достойной жизни человека и народа. Культ богатства и нравственность в человеке несовместимы... Стяжание богатства ради богатства заведет в тупик и личность, и дело, и национальную экономику. Богатство — само по себе не благословение и не наказание. Это прежде всего испытание и ответственность... Чем больше собственность, тем значительней власть человека над другими людьми. Поэтому использование собственности в хозяйствовании не должно носить узко-

эгоистический характер, противоречить общему интересу. Честное хозяйствование исключает обогащение во вред обществу. Благосостояние добросовестных предпринимателей и тружеников должно соответствовать их трудовому вкладу, быть следствием создания, рачительного использования и приумножения ими общественно полезных благ. Долг состоятельный человека — творить людям добро, не обязательно рассчитывая при этом на общественное признание»²⁰. Такой взгляд на богатство соответствует традиционному православному восприятию его как явления духовного небезопасного, но оправданного тогда, когда состоятельный человек своим имуществом служит людям. Одновременно Свод, также вполне в русле православной традиции, предостерегает от опасностей, порождаемых бедностью: «Бедность или богатство человека сами по себе не говорят о его нравственности или аморальности. Бедный, растратающий свои способности без пользы или употребляющий их только в корыстных целях, не менее безнравственен, чем богатый, который отказывается жертвовать часть дохода на общественные нужды. Бедность — это испытание, как и богатство. Бедный человек обязан достойно вести себя, стремиться к эффективному труду, повышать свой профессиональный уровень, чтобы выйти из бедственного состояния. Государство, общество и бизнес должны помочь ему в этом»²¹.

Отдельно в документе рассматриваются вопросы культуры деловых отношений, верности данному слову и взятым на себя обязательствам, что весьма актуально для России и других постсоветских стран. «Невыполнение обязательств, — говорится в Своде, — приводит к снижению авторитета делового сословия, да и авторитета всей страны. Общество должно порицать подобное поведение. Формы порицания могут быть разнообразными (отказ в личном общении, публичный бойкот, исключение из профессиональных сообществ)»²². Документ объявляет недопустимыми на рабочем месте и в деловых отношениях такие пороки, как сквернословие, непристойное поведение в отношении лиц другого пола, рукоприкладство, пьянство, фамильярность. Осуждаются попытки пользоваться добрым именем своей фирмы для достиже-

ния частных целей, извлекая личную выгоду в ущерб общему делу. «Обман покупателя в сфере услуг и торговле, констатируется в документе, — ведет к потере доверия и нередко к банкротству предприятия. Хамство, лень, небрежность, неопрятность работника, соприкасающегося с клиентом, отталкивают последнего и тем наносят ущерб делу. Нравственное участие в хозяйствовании выражается в том числе в вежливости и корректности, сохранении самообладания в любой ситуации, уважении к чужому мнению, даже если оно ошибочно. Не случайно в России главный лозунг делового сословия звучал так: “Прибыль превыше всего, но честь превыше прибыли”. Деловая репутация — это долгосрочный актив. Она долго зарабатывается, но легко теряется»²³.

В IV разделе Свода говорится о необходимости предоставлять работнику время для отдыха, интеллектуального, духовного и физического развития, а также давать возможность для перемены сфер и видов деятельности. V раздел посвящен вопросам социальной помощи работающим и нетрудоспособным людям. «Государство, общество, бизнес, — говорится в этом разделе, — должны вместе заботиться о достойной жизни тружеников, а тем более о тех, кто не может заработать себе на хлеб. Хозяйствование — это социально ответственный вид деятельности»²⁴. При том, что социальная помощь признается заботой всего общества, Свод возлагает на государство особую ответственность «за сохранение жизни, здоровья и человеческого достоинства пожилых людей, инвалидов, обездоленных детей. Оно должно не только помогать нетрудоспособным, но и создавать условия для развития дел милосердия, совершаемых предприятиями, религиозными и общественными объединениями, отдельными гражданами. Степень благосостояния общества напрямую зависит от его отношения к нетрудоспособным и старицам. Выделение части доходов на помощь пожилым и больным людям, инвалидам и обездоленным детям должно быть нормой для любого рентабельного предприятия, а также для любого состоятельный работающего человека, в том числе наемного работника»²⁵. Раздел VI говорит, что «работа не должна убивать и

калечить человека»²⁶. При этом речь идет не только о безопасности условий труда, но и о проблеме преступности. «Предприниматели, — читаем в документе, — должны отказаться от противозаконных методов ведения дел с употреблением насилия и угрозы силой. Стремление к успеху любой ценой, презрение к жизни и здоровью другого — преступно и порочно»²⁷.

Раздел, занимающий в «экономическом декалоге» место заповеди «не прелюбодействуй», посвящен отношениям бизнеса и политики, а также проблеме коррупции. Документ призывает разделить политическую и экономическую власть. В Своде говорится: «Участие бизнеса в политике, его воздействие на общественное мнение может быть только прозрачным и открытым. Всю материальную помощь, оказываемую бизнесом политическим партиям, общественным организациям, средствам массовой информации, необходимо делать общеизвестной и проверяемой. Тайная помощь такого рода подлежит публичному осуждению как безнравственная. Частные СМИ должны откровенно говорить об источниках, размерах и расходовании своих средств. Производственные и предпринимательские структуры, полностью или частично принадлежащие государству, не должны делать политических предпочтений»²⁸. Предлагается «нулевая толерантность» по отношению к преступной и безнравственной практике: «Лица и структуры, виновные в совершении тяжких преступлений, особенно связанных с коррупцией, должны быть неприемлемы как деловые партнеры и участники предпринимательского сообщества. Нравственно ответственный бизнес не может иметь ничего общего с такими явлениями, как торговля людьми, проституция, порнография, медицинское и духовное шарлатанство, незаконный оборот оружия и наркотиков, политический и религиозный экстремизм»²⁹.

Заповедь «не кради» раскрывается в целом ряде предписаний. Так, документ предлагает государству, предпринимателю, работнику, любому гражданину бережно относиться к общему и любому другому имуществу. Осуждаются хищения у партнеров по бизнесу, лишение их оговоренной части общей прибыли, несправедливое

распределение плодов труда среди партнеров и работников, занижение и задержка зарплаты, неуплата налогов, сокрытие доходов, незаконный увод капиталов за рубеж, а также загрязнение окружающей среды, которые обкрадывает не только ныне живущих, но и будущие поколения. При этом власть призывается к разумной, конструктивной налоговой политике: «Государство, существующее на средства народа, должно соразмерно определять свою долю в общественном богатстве. Необременительные налоги — одна из основ эффективного и нравственного хозяйствования, при котором граждане могут без излишних тягот оплачивать государственные расходы»³⁰.

Весьма актуальны для постсоветской экономики проблемы этики конкуренции и рекламы. Не случайно в Своде говорится: «При ведении конкурентной борьбы нельзя пользоваться нравственно ущербными приемами. Так, предприниматель не должен допускать публичного оскорбления конкурентов, распространять заведомо ложную или непроверенную информацию о своих деловых партнерах. Реклама, содержащая откровенный обман, эксплуатирующая половой инстинкт, побуждающая человека к пьянству, курению, использующая душевную незрелость детей и подростков — должна считаться делом безнравственным и не поддерживаться предпринимательским сообществом. Нельзя оскорблять в рекламе религиозные и национальные чувства людей»³¹.

Документ отдельно останавливается на вопросах собственности, декларируя уважение к этому важнейшему экономическому институту, осуждая незаконное изъятие имущества и в то же время реагируя на некоторые негативные итоги постсоветской приватизации. «Нужно уважать, — говорится в Своде, — институт собственности, право владеть и распоряжаться имуществом. Безнравственно завидовать благополучию ближнего, посягать на его собственность. Необоснованное изъятие собственности подрывает экономическую стабильность, разрушает веру людей в справедливость. Национализация частной собственности нравственно оправдана только тогда, когда ее использование заведомо противоречит интересам общества, угрожает безопасности и жизни людей. В любом

случае изъятие собственности должно проводиться строго по закону и при условии справедливой компенсации. Это в равной степени относится к процессам отчуждения государственной и общественной собственности. Ее незаконный захват почти всегда сопровождается разрушением национальной экономики и страданием миллионов людей. Приватизация — не самоцель. Нравственно оправдана законная передача общественной собственности в частные руки, следствием чего должно быть реальное улучшение качества товаров и услуг, снижение цен, укрепление экономики, построение динамичного, справедливого и гармонично развивающегося общества»³².

Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании, обсужденный на нескольких совещаниях с представителями бизнеса, профсоюзов и общественных объединений, а затем принятый на VIII Всемирном русском народном соборе 4 февраля 2004 года, был сразу же опубликован. Документ предложен «для добровольного принятия руководителям предприятий и коммерческих структур, предпринимателям и их сообществам, работникам, профсоюзам и всем другим участникам экономических процессов, в том числе государственным органам и общественным объединениям, вовлеченным в хозяйствование»³³. Первыми реакцию высказали средства массовой информации. В целом отзывы были положительными; критические голоса главным образом говорили о «слишком общем» характере документа, а также оспаривали само право Церкви инициировать процесс применения нравственных норм в экономике. Следует заметить, что Свод действительно не был задуман как конкретный перечень технических правил, регулирующих экономику (что заложено в государственных законах и корпоративных кодексах, которых в России разработано уже немало). Роль данного документа — не в детальной регламентации экономического процесса, а в донесении до его участников нравственного послания библейской традиции, преломленной через опыт Православной Церкви и других традиционных религиозных общин. Попытка же лишить Церкви права голоса в экономической и социальной сфере вызывает принципиальное несогласие. В значительной сфере она про-

диктована инерцией советского мышления, которая сегодня находит поддержку и среди некоторой части либеральной интеллигенции, для которой любая общественная роль религии видится опасной.

Отзывы на Свод представили многие государственные и политические деятели, в том числе руководители федеральных министерств России, члены Совета Федерации и депутаты Государственной Думы. Так, министр здравоохранения и социального развития Российской Федерации Михаил Зурабов пишет: «Министерство здравоохранения и социального развития Российской Федерации, внимательно ознакомившись со Сводом... глубоко поддерживает намеченные в нем пути формирования нравственных отношений между людьми в любой сфере деятельности — в хозяйствовании, здравоохранении и других»³⁴. «По мнению Министерства, — говорится в письме первого заместителя министра экономического развития и торговли Российской Федерации Андрея Шаронова, — реализация большинства положений этого документа может позитивно повлиять на развитие деловой этики, изменение методов ведения бизнеса и конкурентной политики, а также будет служить ориентиром при формировании этических стандартов профессиональной деятельности саморегулируемых организаций»³⁵. По мнению председателя Комитета Государственной Думы по экологии Владимира Грачева, «приоритет экономических интересов при решении хозяйственных вопросов зачастую превалирует над экологическими и нравственными. Поэтому решение проблем сохранения природной среды и обеспечение конституционных прав граждан на благоприятную окружающую среду напрямую зависит от духовного и нравственного состояния всего общества и принципах, на которых базируется российское законодательство. В связи с этим нравственные принципы и правила, изложенные в Своде, должны стать основой концепции совершенствования и развития российского законодательства и быть рассмотрены во всех комитетах и фракциях Государственной Думы»³⁶. В письме председателя Комитета Совета Федерации по социальной политике Валентины Петренко говорится: «Настоящий труд,

по нашему мнению, глубоко и структурировано осмыслен. Правила рассчитаны на достаточно широкий круг читателей, это всевозможные коммерческие структуры, предприниматели и их сообщества, работники и профсоюзные организации. Поставлена цель, ради которой необходимо стремиться к чистой совести и достойной жизни человека, всех вовлеченных сторон в хозяйственной деятельности, не только применительно к сегодняшнему дню, но и в будущем. В целом же данный документ изложен интересно, доступно, являясь в то же время глубоко профессиональным и в своем роде уникальным³⁷. Председатель Комитета Совета Федерации по промышленной политике Валентин Завадников выразил следующую мысль: «Процесс секуляризации, отделения поведенческих проявлений от их религиозной основы активно протекает в российском обществе, и чем более общество удаляется от источника нравственного знания, тем более попадает во власть регламентаций и предписаний, имеющих источник в человеческом, а не в Божественном знании. Заповеди Божии всеобъемлющи и универсальны, они всегда были и будут выше всех человеческих предписаний, и один из примеров этого является Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании»³⁸.

На принятие Свода отреагировали руководители многих крупных компаний, в отзывах которых нередко говорится, что в своей деятельности бизнесмены руководствуются схожими принципами и правилами, которые к тому же перекликаются с корпоративными кодексами этих предприятий. Так, в письме председателя Совета директоров Акционерной финансовой корпорации (АФК) «Система» Владимира Евтушенкова говорится, что Свод, «определяющий моральные и этические нормы ведения бизнеса, взаимоотношения с партнерами и работниками, полностью отражает позицию АФК “Система” по данному вопросу. Основанный на десяти заповедях, данных Богом, и многовековых духовных традициях, Свод нравственных правил станет одним из документов, которыми АФК “Система” руководствуется в своей деятельности. Кроме того, по предложению Рабочей группы по социальной ответственности на основе Свода нравственных

правил в ближайшее время будет разработан и предложен на рассмотрение Совета директоров АФК “Система” внутренний документ, определяющий критерии социально-ответственного поведения бизнеса, следовать которому будут обязаны компании Корпорации»³⁹.

28 мая 2004 года на региональном Тверском экономическом форуме, посвященном теме «К стабильному экономическому и социальному развитию Тверской области через духовно-нравственное возрождение», было принято обращение, где заявляется: «Участники Тверского экономического форума заявляют о своей готовности следовать Своду православных принципов и правил в хозяйствовании и призывает всех тверских предпринимателей присоединиться к этому кодексу чести, чтобы возродить некогда прерванные традиции русского предпринимательства на Тверской земле»⁴⁰.

Некоторые журналисты, говоря о Своде, представляли его как внутрицерковный документ, направленный исключительно на «православных бизнесменов». В то же время он разрабатывался в расчете на самую широкую аудиторию, включая последователей разных религий и неверующих людей. Именно поэтому в документе нельзя встретить ни цитат из Библии, ни христианской богословской аргументации. Не случайно в своем отзыве на Свод председатель Комитета Государственной Думы по делам ветеранов Николай Ковалев пишет: «Этот кодекс, по своей сути выраждающий добровольные моральные обязательства поведения человека, найдет, на мой взгляд, понимание во всех конфессиях, действующих на территории Российской Федерации»⁴¹. А 9 декабря 2004 года Свод получил поддержку Межрелигиозного совета России, в который входят высокие представители православной, исламской, иудейской и буддийской общин страны. Выступая на пресс-конференции по этому поводу, председатель ОВЦС митрополит Кирилл сказал, что Свод «основан на десяти библейских заповедях, являющихся частью вероучения для православных христиан, мусульман и иудеев. Буддисты также положительно отнеслись к этому документу, поскольку десять заповедей, данных Богом Моисею на горе Синай, в полной мере выражают то, что в нерелигиозной

этике принято называть общечеловеческой моралью. Благодаря этому принятый Межрелигиозным советом России документ является одинаково значимым для представителей всех традиционных религий страны»⁴². В том же декабре 2004 года документ поддержал Консультативный совет глав протестантских церквей России, куда входят лидеры евангельских христиан-баптистов, пятидесятников и адвентистов седьмого дня.

Перспективы нравственного влияния православия на экономическую этику

Можно надеяться, что развитие экономической мысли в Русской Православной Церкви только начинается и вскоре будет переживать расцвет, беспрецедентный для всей истории нашей Церкви, включая дореволюционное время и, в частности, «серебряный век» русской религиозной философии (конец XIX – начало XX века). Следует ожидать нескольких направлений такого развития.

Во-первых, будет и далее звучать голос церковной иерархии – как на уровне глубоких, мировоззренческих церковных документов, так и на уровне реакции на различные события экономической и социальной жизни. Так, совсем недавно, в связи с акциями протesta, сопровождавшими во многих регионах России замену социальных льгот денежным выплатами, Святейший Патриарх Алексий II сделал заявление, сказав: «Церковь не намерена указывать государству, какие именно экономические механизмы ему надлежит применять при осуществлении социальной политики. Для нас важно другое: эта политика должна быть справедливой и действенной, находить понимание у народа. Последние события свидетельствуют, что эти принципы в надлежащей мере не реализованы... Преобразования ни в коем случае не должны лишить людей реальной возможности пользоваться транспортом и связью, сохранить свое жилье, иметь доступ к медицинской помощи и лекарствам. В противном случае неизбежна трагедия миллионов наших сограждан – тех, кто всю жизнь трудился на благо Отечества, а сегодня нуждается в опеке и защите»⁴³.

Данное заявление было широко отражено в материалах средств массовой информации, где вызвало в основном положительную реакцию. Впрочем, некоторые политики и журналисты поспешили опротестовать участие Церкви в обсуждении насущных экономических и социальных проблем. Наиболее известным стало заявление соратника Владимира Жириновского, депутата Государственной Думы Алексея Митрофанова, сказавшего: «Это опасный процесс вмешательства Церкви в реальную политику»⁴⁴. Такой подход был оспорен не только представителями Церкви и некоторыми журналистами, но и коллегами господина Митрофанова по российскому парламенту. Вице-спикер Госдумы Сергей Бабурин в ходе того же заседания, на котором выступал господин Митрофанов, заявил: «Хочу только приветствовать, что служители Церкви остаются вместе с прихожанами, вместе с народом, и запретить им высказывать свою точку зрения — это безнравственно и антигосударственно»⁴⁵.

Во-вторых, различные церковные исследовательские центры и общественные организации православных мирян продолжат выступать с научными разработками и публичными заявлениями, касающимися социально-экономической сферы. Следует ожидать появления все новых исследований, докладов, аналитических записок и предложений, посвященных православной экономической этике, а также анализу отдельных экономических проблем с православной точки зрения. Особое внимание общественных организаций православных мирян будет, очевидно, уделяться вопросам глобализации экономики и вообще проблемам международных экономических отношений. Уже сейчас данная тематика активно обсуждается на религиозно-общественных конференциях, участники которых призывают к большей справедливости мирового экономического устройства и протestуют против усиления контроля стран «золотого миллиарда» и их финансовых элит за глобальным рынком и экономическим укладом других государств. Критика международных экономических организаций наверняка будет налагать свой отпечаток и на отношение православных общественных организаций к экономическому курсу правительства России и других постсоветских

стран. Данная критика не всегда была и не всегда будет компетентной и профессиональной. Значительное место в ней занимают «охранительные» эмоции. Однако сбрасывать ее со счетов будет невозможно — как для церковной иерархии, так и для государства.

Мышление на экономические темы будет развиваться и в других религиозных общинах. Так, свои взгляды на экономику высказывает руководство протестантских церквей, старообрядцев, мусульман, иудеев. Причем в случае с протестантами и мусульманами уже сейчас речь идет о концептуальных документах, обращенных к широким общественным слоям.

Наконец, в-третьих, на состояние экономики будет влиять постепенное укрепление в вере значительного числа предпринимателей и работников. Если в начале 1990-х годов взрыв моды на религию все еще сопровождался вопиющей религиозной безграмотностью, а пожилые женщины составляли в храмах всех религий и конфессий подавляющее большинство, то на рубеже столетий ситуация кардинально изменилась. Среди прихожан, по крайней мере в городах, доминируют семьи с детьми и люди среднего возраста. Многие из них глубоко осведомлены о вероучении, принимают активное участие в церковной жизни, соблюдают религиозные установления, практически забытые в советское время даже многими верующими. Так, по данным разных социологических опросов, в начале 2000-х годов около 20% россиян соблюдали Великий пост (в 2004 году, по данным опроса ROMIR Monitoring, 22%⁴⁶).

Постное меню стало обычным в столовых государственных учреждений и крупных корпораций. В офисах бизнесменов и на рабочих местах простых тружеников все чаще можно увидеть иконы. Наконец, многие компании оказывают существенную помощь Церкви и декларируют христианскую мотивацию благотворительности. Существует немало предприятий, где вся корпоративная культура основана на Православии. Об одной из таких фирм, не называя ее имени, рассказывает экономический журнал «Расчет». Как говорит главный бухгалтер этой компании Ирина Крючкова, «наша культура подразумевает общую

ответственность, уверенность в других людях, полное доверие к ним. Работая в этой фирме, я уверена, что меня не подставят, не “кинут”, не обманут. Я могу целиком и полностью положиться на этих людей. И самое главное — мне здесь очень спокойно и уютно. Наверное, это связано и с православной культурой, и с человеческими качествами руководства, и с удачным подбором людей»⁴⁷. Следует отметить, что в России существуют и компании, следующие протестантской и мусульманской деловой этике.

Одним словом, влияние Православия и вообще религии на экономическую жизнь постсоветских стран возрастает, несмотря на все утверждения коммунистов и либералов о «скором конце религиозного ренессанса». Автор этих строк надеется, что данная тенденция сохранится, помогая его соотечественникам, все еще переживающим моральный кризис, обрести себя и построить свободную, справедливую и эффективную экономику, которая была бы нацелена на благо человека, а значит — немыслима без прочного нравственного фундамента.

Примечания

¹ www.gaidar.org/rech/vcera.htm.

² www.gaidar.org/rech/vcera.htm.

³ см.: Информационный бюллетень Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата (далее ИБ ОВЦС), 1992.

⁴ ИБ ОВЦС, 1996 г.; http://www.zavtra.ru/cgi/veil/data/zavtra/97/163/4_patr.html.

⁵ <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr060181.htm>, на английском: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ne060181.htm>.

⁶ «Российская Федерация сегодня», № 6, 1998; <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr240781.htm>.

⁷ «Сегодня», 25 сентября 1998 г; <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr250982.htm>.

⁸ Основы социальной концепции (далее — ОСК) Русской Православной Церкви, VI. 4-5, <http://www.mospat.ru/chapters/conception/>, на английском: http://www.mospat.ru/chapters/e_conception/index.html.

⁹ ОСК, VI. 6.

¹⁰ ОСК, VII. 1–3.

¹¹ ОСК, VII. 3.

¹² ОСК, XVI. 3.

Русская Православная Церковь и вопросы экономической этики...

¹³ Материалы опубликованы в книге «Христианские начала экономической этики», Москва, 2001, и на сайте www.sobor.ru/doctrina.

¹⁴ http://www.sobor.ru/doctrina/4Tarasevich_ru.asp, на английском: http://www.sobor.ru/doctrina/4Tarasevich_en.asp.

¹⁵ http://www.sobor.ru/doctrina/4Afanasiev_ru.asp, на английском: http://www.sobor.ru/doctrina/4Afanasiev_en.asp.

¹⁶ <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr212172.htm>.

¹⁷ <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr212173.htm>, на английском: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ne212173.htm>.

¹⁸ <http://www.mospat.ru/text/news/id/6353.html>, на английском: http://www.mospat.ru/text/e_messages/id/6682.html.

¹⁹ Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании (далее — СНППХ), I.

²⁰ СНППХ, II.

²¹ СНППХ, III.

²² СНППХ, III.

²³ СНППХ, V.

²⁴ СНППХ, V.

²⁵ СНППХ, VI.

²⁶ СНППХ, VI.

²⁷ СНППХ, VII.

²⁸ СНППХ, VII.

²⁹ СНППХ, VIII.

³⁰ СНППХ, VIII.

³¹ СНППХ, IX.

³² СНППХ, X.

³³ СНППХ, преамбула.

³⁴ Архив Отдела внешних церковных связей (далее — ОВЦС) Московского Патриархата.

³⁵ Архив ОВЦС.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ <http://www.mospat.ru/text/news/id/7016.html>.

⁴¹ Архив ОВЦС.

⁴² <http://www.mospat.ru/text/news/id/8204.html>.

⁴³ <http://www.mospat.ru/text/news/id/8397.html>.

⁴⁴ <http://www.religare.ru/news13579.htm>.

⁴⁵ <http://www.religare.ru/news13579.htm>.

⁴⁶ См. сообщение агентства «Благовест-инфо» от 11 марта.

⁴⁷ <http://www.berator.ru/raschet/article/2380>.

*B. A. MAY**

СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ХРИСТИАНСКОГО УЧЕНИЯ

Претерпевший же до конца спасется
Мф. 10:22

Современные экономические вызовы и Православная Церковь

Ключевой, стратегической задачей современной России является преодоление социально-экономического разрыва, существующего в настоящее время по отношению к наиболее развитыми в социально-экономическом отношении странами мира. Современная ситуация выглядит парадоксально. Россия, несомненно, является страной исключительно высокого уровня культурного и интеллектуального развития, вот уже на протяжении двух веков в значительной мере задающей высокие культурные и интеллектуальные стандарты. И одновременно она всегда отставала в экономическом и технологическом отношении от наиболее развитых стран на одно-два поколения.

Почему так происходит? Можем ли мы утверждать, что социально-экономическая отсталость есть компенсация за интеллектуальность? Может быть, действительно, культура и интеллигентность плохо совместимы с экономическим (в том числе и коммерческим) успехом?

* Автор — доктор экономических наук, ректор Академии народного хозяйства при Правительстве РФ.

Или, может быть, говорят другие, все проблемы кроются в специфике российской истории и культуры, в особенностях национального характера или духовного строя народа? Конечно, можно думать и так. Однако какое мы имеем основание считать, что экономическая ущербность должна оправдываться историей? В конце концов, какое основание у нас объяснять неэффективности собственной экономической (предпринимательской) деятельности православной традицией — наиболее существенной частью нашего исторического и культурного наследия?

Объяснение экономических пороков православной традицией (в противовес, скажем, протестантской) по сути своей безнравственно, поскольку перекладывает на Церковь и православие пороки людей, человеческую ограниченность, неготовность эффективно работать. Ни в одном тексте Библии нельзя найти оправдания неэффективности и лени.

Задача экономического рывка сейчас — это задача ускоренного социально-экономического развития в условиях возникновения и нарастания в современном мире постиндустриальных тенденций. Постиндустриализм радикальным образом отличается от индустриальной эпохи. Индустриальный прорыв опирался на знание приоритетных направлений развития науки и техники, приоритетов отраслевых и структурных, сохраняющихся таковыми на протяжении десятилетий.

В современном мире таких приоритетов нет. Все меняется очень быстро. Нет такой отрасли, такого производства, про которое можно было бы сказать, что оно будет важным и необходимым не только через тридцать, но даже через десять лет. Тем самым резко снижаются прогностические возможности общества и науки, резко возрастает неопределенность развития общества. Из этого вытекают две особенности современного мира, которые надо принимать во внимание при формирование стратегии национального развития.

Во-первых, это означает, что концентрация ресурсов в руках государства (как источника обеспечения стратегических прорывов экономики) заменяется задачей стимулирования частной, личной активности, максимального раскрытия творческого потенциала народа и каждого

отдельного человека. Способность адаптироваться к часто меняющимся вызовам времени приходит на место концентрации и централизации ресурсов в руках государства¹.

Во-вторых, приоритет, действительно, существует. И эти приоритетом является сам человек, поддержка развития личности, инвестиции в человека. То есть приоритетным направлением для государства и общества должны быть образование, здравоохранение, культура и наука. Это исключительно важно, поскольку экономический прорыв становится возможным только при личностном, духовном прорыве.

Все это означает, что отношение к человеку становится ключевым факторов не только общественного, но и собственно экономического развития на современном этапе.

Как же соотносятся вызовы времени и российские православные традиции?

Каждое поколение по-своему прочитывает и перечитывает Священное Писание, опираясь на новый опыт и на накопленные традиции. Более глубокое осмысление Библии способствует пониманию как прошлого, так и современных тенденций развития нашей страны. Как замечал еще Ф.Бэкон, философия, если отведать ее слегка, уводит от Бога, если же глубоко зачерпнуть ее — приводит к Нему². Именно этот тезис является ключевым для обращения к основополагающим текстам Нового Завета как к источнику переосмыслиния стоящих перед нами сегодня задач.

Для нас сейчас исключительный интерес представляют положения и выводы, изложенные в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». В этом документе излагаются важнейшие проблемы социально-экономического развития современной России, излагаемые сквозь призму церковного учения. Вместе с тем, текст «Основ социальной концепции» требует дальнейшего развития и конкретизации. Доработка могла бы происходить в двух направлениях. С одной стороны, необходимо более четко определить *долгосрочные, стратегические проблемы* развития российской экономики и отношение к ним Церкви. С другой, необходимо уделить особое внимание выработке *принципов экономического поведения*, относящихся как к человеку, так и к государству.

Стратегические вопросы социально-экономического развития связаны с необходимостью решения обозначенной выше проблемы догоняющего развития в постиндустриальную эпоху. Некоторые вопросы, касающиеся принципов поведения будут рассмотрены нами ниже.

Целесообразно выделить и проанализировать три группы вопросов современного развития сквозь призму библейских текстов. Во-первых, некоторые фундаментальные проблемы экономического развития. Во-вторых, требования к личному поведению гражданина с точки зрения современных задач и учения Церкви. В-третьих, требования, которыми должно руководствоваться государство при разработке и осуществлении своей социально-экономической политики. Эти размышления, как нам представляется, основываются на положениях «Основ социальной концепции» и уточняют некоторые содержащиеся в ней положения.

Некоторые фундаментальные проблемы социально-экономического развития России

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл как-то обозначил экономику как область повышенной опасности, повышенного искушения для человека. Область, в которой человек более всего склонен думать о материальном, о земном, «о маммоне», а не о духовном, поскольку «заботы, богатство и наслаждения житейские» (Лк. 8:14) могут стать препятствиями на пути духовного усовершенствования. Это очень важное предостережение, которое отражает саму сущность проблемы отношения человека как homo economicus и Бога, поскольку «желающие обогащаться впадают в искушение» (1 Тим. 6:9).

Причем, дело здесь не только в известном утверждении Иисуса о невозможности одновременно «служить Богу и маммоне» (Мф. 6:24). Все гораздо сложнее. Ведь занятия бизнесом (и вообще экономикой) не являются греховными сами по себе только потому, что связаны с накоплением материального богатства. Эта деятельность полезна не только для самого предпринимателя, организатора производства, но и для множества людей, которые прямо или косвенно пользуются плодами эффективной

предпринимательской деятельности, роста производства, повышения производительности труда.

Дело не сводится и к проблеме накопления богатства. Да, «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19:24). Но ведь богатый сам выбирает, насколько праведной будет его жизнь в богатстве. Так, из притчи о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31) ясно следует, что если соблюдать заповеди, следовать учению Господа, то и богатый сможет обрести путь к спасению. Богатый может позабыть обо всем, кроме денег, но он может также позабыть о деньгах ради духовного. То есть индивидуальное богатство само по себе не является проклятием.

Наконец, экономическая сфера создает условия для *искушения богатством*, которое сродни искущению властью. В этом и заключается самая большая проблема. Люди, активно вовлеченные в «производство денег», и особенно те из них, кто вырвался на самый верх предпринимательского успеха, подвергаются тяжелому нравственному испытанию. Это испытание независимостью, причем *независимость от других людей (которую действительно имеют богатые люди) в их сознании подменяется представлением об их независимости от Бога*. Им кажется, что они «могут все», что они в своем величии приближаются к Богу. А это уже очень опасное для души состояние.

На самом же деле деньги если и дают свободу, то только от денег³.

Испытанию богатством сродни и испытание экономическим знанием. Очень опасным феноменом является, по моему мнению, самонадеянность экономистов, их уверенность в том, что они познали абсолютную истину, что они — носители истины в последней инстанции. Это вообще свойственно многим исследователям, но особенно распространено в последнее время в экономической среде. Чаще с этим приходится сталкиваться в среде экономистов левой части политического спектра, однако и правые тоже грешат подобным самомнением.

Между тем экономический мир столь же непознаваем до конца, как и мир физический. Экономический мир неисчерпаемым и с течением времени будет задавать

нами все новые и новые загадки. В бесконечных спорах об экономическом росте, о приоритетах и предпочтениях, о том, что является благом народа, мы нередко забываем, принципиальную невозможность человека выйти за рамки доступного ему опыта. Как правило, выйти за рамки опыта прошлого. А построение образа будущего на основе знания прошлого, хотя и не бессмысленно, однако может быть оправдано только в очень ограниченном масштабе. И с твердым знанием крайней ограниченности, условности предлагаемых выводов.

Рисуя картину будущего, экономисты должны четко осознавать крайнюю ограниченность своих возможностей в этом отношении. Часто говорят: «Пути Господни неисповедимы». Об этом не следует забывать в первую очередь экономистам.

Чтобы пояснить данную мысль, обратимся к примеру из давнего прошлого. Вот как писал один итальянский путешественник об Англии конца XV столетия: «Крестьяне здесь так ленивы и медлительны, что они не утружают себя сеять больше зерна, чем это необходимо для их собственного пропитания. Они предпочитают даже не обрабатывать землю, а оставляют ее под пастища, на которых пасется огромное количество овец»⁴. Итальянские государства тогда были самыми развитыми в Европе, а Англия, только выходящая из «войны роз», — одним из самых бедных. Словом, консультант из развитой страны предлагает вполне естественную, с точки зрения его опыта, оценку ситуации. Мол, крестьяне недостаточно трудолюбивы, трудовая этика хромает. А главное, структура производства сугубо неэффективна: гораздо выгоднее сеять зерно, чем пасти овец. Казалось бы, исходя из «мирового опыта», надо разработать стратегический план замещения овцеводства хлебопашеством. Но ведь сейчас, с высоты прошедших веков, мы знаем: именно то, что итальянский путешественник считал источником застоя, позднее оказалось главным фактором небывалого экономического роста, начала промышленной революции и превращения Великобритании в ведущую мировую державу.

Если это было непредсказуемо тогда, насколько же менее предсказуем нынешний мир, гораздо более подвиж-

ный, динамичный и изменчивый! Или, точнее, мы должны признать, что с точки зрения прогностической, с точки зрения возможности предвидения будущего в мире не произошло и не могло произойти ничего нового. *Преувеличение способности человека к прогнозированию является гордыней, за которую рано или поздно обществу приходится расплачиваться.*

А что же происходит, когда самонадеянность людей приобретает самодовлеющий характер, когда экономисты (и политики, решающие экономические вопросы) продолжают упорствовать в своей уверенности, что им известно будущее? Происходит то, о чём святой апостол Павел писал в послании к Коринфянам: «Ибо сказано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну. Где мудрец? Где книжник? Где совопросник мира сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие» (1 Кор. 1:19–20).

Примеры подобного безумия достаточно хорошо известны хотя бы из отечественной экономической истории XX века: от «плановой вакханалии» 30-х годов, стоявшей жизни миллионам наших сограждан, принесенных в жертву «ускоренной индустриализации», до плановых изысканий начала 60-х годов, когда попытка обрисовать будущее СССР в 20-летней перспективе уже в исходном пункте носила скорее фарсовый характер. Трагедия и фарс всегда сменяют друг друга, когда человек начинает верить, что он овладел абсолютным знанием⁵. И происходит это «для того, чтобы никакая плоть не хвалилась перед Господом» (1 Кор. 1:29).

Еще одним видом искушения (и испытания) является искушение природными ресурсами. Достаточно распространено представление о том, что изобилие природных ресурсов является огромным благом для страны, Божиим даром. Однако и здесь уместно вспомнить слова апостола, что «немощное Божие сильнее людей» (1 Кор. 1:25).

И действительно, наиболее богатые страны современного мира — это, как правило, страны, не имеющие богатых природных ресурсов (и, кстати, почти все они являются по преимуществу христианскими). Как показано в современной экономической литературе, существует достаточно высокая связь между высоким уровнем экономического развития и скучностью природных ресурсов⁶.

Далеко не все страны справляются с подобным искушением. С точки зрения возможной экономической политики было бы весьма опасно предлагать разного рода перераспределительные модели природных богатств, поскольку это означало бы только «умножение искушений» и переориентацию людей с производительного труда на поиск ренты. Гораздо правильнее было бы, напротив, максимально ограничить возможности воздействия природной ренты на текущую экономическую жизнь страны⁷.

Никогда не следует преувеличивать свою исключительность, в том числе и исключительность своей страны с точки зрения экономической политики. В культурном смысле Россия действительно является удивительной, уникальной страной. Однако экономические проблемы и кризисы, выпадающие на нашу долю, не представляют собой ничего такого, что никогда не было известно человечеству. Представление о своей экономической уникальности тоже сродни гордыни, причем оно очень часто нацелено на оправдание собственного бездействия или неэффективности действий.

События последних 15 лет также не могут рассматриваться в качестве примера уникальности страны. Специфика России, действительно, существовала, но она связана лишь с тем фактом, что в нашей стране произошло переплетение четырех трансформационных процессов: кризис индустриального общества и структурная трансформация в направлении общества постиндустриального; макроэкономический кризис; посткоммунистический переход; кризис государства и полномасштабная революция. Каждый из них достаточно хорошо известен или из нашего прошлого опыта, или из опыта других стран⁸.

Человек несет личную ответственность за результаты своей деятельности. Ответственность не может быть переложена ни на государство, ни тем более на Православную Церковь. Между тем достаточно распространенным является подход, который может быть охарактеризован как «приватизация достижений и национализация провалов». То есть ситуация, когда человек считает, что его успехи (прежде всего экономические, деловые) являются результатом его усилий, а возможные потери объясняются или неэффективностью власти, которая не может обеспечить

порядок, или, того хуже, православной традицией. Такого рода подходы близки, наверное, к греху лжесвидетельства.

Существует крупный стратегический вопрос, на который Церковь должна будет обратить самое пристальное внимание. Это связано с тем, что вопрос этот станет (и уже становится) предметом самых широких политических спекуляций и в решение его роль Русской Православной Церкви будет иметь решающее значение. Речь идет о демографической ситуации. Все знают о проблеме падения численности населения в России. Нередко причину этого видят в тяжелой экономической ситуации, а то и в экономических реформах последних 15 лет. Между тем демографические исследования свидетельствуют о том, что проблема гораздо более серьезная. Падение численности населения — результат очередного «демографического перехода», характерного для постиндустриального общества. То есть это проблема отнюдь не конъюнктурного характера и, что еще важнее, долгосрочная. Она характерна для всех стран, решавших задачи постиндустриализации, однако в силу ряда особенностей России здесь она приобретает особую остроту.

Это ставит серьезные проблемы перед Русской Православной Церковью. Сокращение численности населения России ставит вопрос о перспективах миграции. Увеличение притока мигрантов в Россию практически неизбежно, причем в возрастающем масштабе. Поэтому перед страной стоит альтернатива: или отделение отдельных регионов, или превращение страны в аналог Канады или Австралии XXI века. Приводя такое сравнение, я имею в виду способность страны, нашей культуры «переваривать» мигрантов, адаптировать их к культуре и особенностям жизни России. И роль Православной Церкви здесь может быть ключевой. Более того, без активной роли русского православия задача сохранения единства России перед лицом демографических вызовов может оказаться нерешаемой.

Принципы поведения человека, предъявляемые в современном мире

Личный труд как основа благосостояния, как важнейшая функция человека. Широко известно фундамен-

тальное положение апостола: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (1 Фес. 3:10).

Однако этот тезис имеет более глубокое понимание, если мы обратимся не только к словам, но и к реальным поступкам святого апостола Павла. Одна сторона его отношения к труду — личный выбор человека, необходимость и обязанность его трудиться.

Но есть и еще одна сторона проблемы. Как известно, апостол Павел всегда избегал жить за счет общин, которые он посещал. Придя на новое место, он, помимо апостольского служения, занимался привычным ему ремеслом, что и было источником его существования. Павел неоднократно подчеркивал, что он «трудился, работая своими руками» (1 Кор. 4:12). Это очень важное указание не только людям, но и властям, предостерегающее от избыточного возложения бремени содержания себя на народ. Власть, живущая собственным трудом даже тогда, когда она могла бы получать поддержку от общины, — таков не только нравственный, но и экономический смысл слов и дел апостола Павла.

Очень важным тезисом является мысль о стремлении к личной свободе. Подчас можно встретиться с утверждением, что Христос и апостолы рекомендовали человеку быть довольным своим положением и, в частности, рабу оставаться рабом. Это верно лишь отчасти и лишь в том смысле, что реальное освобождение — это освобождение духовное, а не материальное.

Однако нельзя забывать и еще об одном обстоятельстве. В Новом Завете можно встретить настойчивую мысль о необходимости и целесообразности личного освобождения, когда это возможно. Призыв к рабу оставаться рабом не тождествен призыву оставаться в рабстве. Напротив, апостол Павел подчеркивает, что нельзя оставаться рабом, если можешь стать свободным: «Если и можешь сделаться свободным, то лучше воспользуйся» (1 Кор. 7:21).

Это мысль исключительно важна в настоящее время, когда нередко можно слышать призывы о том, что порядки, основанные на личной несвободе, на закабалении личности (в том числе и духовном), создавали более благоприятную нравственную атмосферу и обеспечивали

минимальное благополучие. Соглашаться с этим — все равно, что соглашаться с древними иудеями, роптавшими против Моисея, и желавшими вернуться к «египетским котлам», т.е. готовыми променять Землю Обетованную на относительно сытную жизнь в рабстве. При такой философии невозможно решить задачу национального экономического и культурного прорыва.

Еще более важна внутренняя свобода человека, его способность быть свободной личностью, несмотря на внешние обстоятельства. Возможно ли это? Да, возможно, и такую возможность дает Христос. «А где Дух Господень, там свобода», — говорит апостол Павел (2 Кор. 3:17), и еще более конкретизирует свою мысль в словах: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6:12). И, наконец, общий призыв: «Вы куплены дорогою ценою, не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7:23).

Специально подчеркивая важность внутренней независимости от людей перед лицом Бога, апостол Павел пишет в Послании к Галатам: «У людей ли я ныне ищу благоволения или у Бога? Людям ли угождать стараюсь? Если бы я и ныне угождал людям, то не был бы рабом Христовым» (Гал. 1:10).

В личном поведении важна забота не только о себе, но и о других. «Не о себе только каждый заботясь, но каждый и о других» (Фил. 10:24). Или: «Никто не ищи своего, но каждый пользы другого» (1 Кор. 10:24).

В чем должна проявляться эта забота? Не только в благотворительности, как бы это ни было важно и благородно. Есть еще два аспекта заботы о других, которые в современном обществе (особенно в современном российском) являются исключительно важными. Во-первых, это обмен опытом между людьми, распространение знаний. Во-вторых, добросовестная уплата налогов как самостоятельный и непременный источник благосостояния ближнего.

Церковь учит быть довольным тем, что имеешь. Нас учат спокойно относиться и к богатству, и к бедности. «Я научился быть довольным тем, что у меня есть: умею жить и в скучности, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в

обилии и в недостатке» (Фил. 4:11–12). И, будучи довольным, не пытаться выторговывать для себя материальных благ у Бога: «Для чего ходишь в церковь? Разве мы обещаем тебе правительственные места?» — говорит святитель Иоанн Златоуст⁹.

Исключительно важна ответственность человека за свои поступки и дела. Скрытое всегда становится явным. «Ибо Всеведущий не имеет нужды в свидетелях и доказательствах... Итак, презрим похвалу человеческую»¹⁰.

Поддержка государства, адекватное отношение к власти. Здесь принципиально важным является сочетание лояльности к государству с критическим отношением к нему. Тезис о необходимости «отдавать Богу Бого во, а кесарю кесарево» должен интерпретироваться, разумеется, не только с точки зрения уплаты налогов (хотя и это тоже важно), но и как базовый принцип взаимоотношения с властями.

Политическая власть не должна вмешиваться в духовную жизнь человека. Человек же, в свою очередь, должен избегать двух крайностей, которые до сих пор были весьма характерны для нашей страны: или раболепие перед властью, или полное неприятие, радикальная оппозиционность к государству.

Взаимное сотрудничество государства и человека — это то, что необходимо нам сейчас.

Принципы экономической политики государства

Первым и важнейшим принципом является обеспечение политических и финансовых границ, а также принципов действия государства. Исходным пунктом здесь является тезис:

- нравственный смысл деятельности государства состоит в ограничении зла и поддержке добра (Рим. 13:3–4);
- государство не должно требовать от граждан больше, чем это реально может быть выполнено. Нельзя налагать «на людей бремена неудобносимые», причем те, кто налагает «одним перстом своим не дотрагиваетесь до них» (Лк. 11:46). Это касается всех правил и установлений, включая

налоговые. Законодательство должно быть таким, чтобы не провоцировать на их невыполнение. А налоги должны быть такими, чтобы не провоцировать их неуплату.

Отказ от уверенности государства в собственном величии. От осознания своей «близости к Богу». Отказ от самоуверенности и самонадеянности государства, за которое неизбежно последует отмщение. Как говорится, «для того, чтобы всякая плоть не хвалилась перед Господом» (1 Кор. 1:29).

Государство — важный институт для жизни и деятельности человека. Однако оно не должно абсолютизоваться. Государство — создание рук человеческих.

При формулировании экономической политики, при разработке курса экономических реформ очень важно обеспечивать последовательность осуществляемого курса. Здесь также важно обеспечивать единство формы и содержания. Как говорил Иисус, «не вливают вина молодого в меки ветхие» (Мф. 9:17).

Не будем забывать и о том, что далеко не все проблемы можно решать прямыми и решительными действиями власти, в том числе и в сфере экономической политики. Очень многие проблемы требуют для своего решения спокойствия, устойчивости и терпения. Не будем забывать, что это достигается не жесткостью, а «постом и молитвой» (Мф. 17:27).

Наконец, государство должно стимулировать развитие конкуренции. В этом — одна из важнейших, с точки зрения современного экономиста, идей, содержащихся в Павловых посланиях: «Ибо надлежит быть и разномыслию между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11:19).

И в заключение.

Анализируя развитие России, иногда приходится сталкиваться с пессимизмом коллег — экономистов и политологов. Пессимизм этот проявляется в разной форме. Одни утверждают, что у страны весьма печальные перспективы, потому что народ здесь не склонен к активной конкурентной борьбе и работе с высокой производительностью. Другие пытаются объяснить экономическую

отсталость природно-климатическими факторами, которые якобы никогда не позволяют России быть нормальной страной — с высокой культурой и эффективной экономикой одновременно.

Все это — результат переоценки значимости собственных построений и недооценки внутренних механизмов развития человеческого общества. Евангелие несет в себе мощный заряд оптимизма, в том числе и для исследователей российской экономики. Ибо сколько бы мы ни спорили о преимуществах и недостатках нашего социально-экономического развития, в конечном счете, мы не должны забывать о главном. «Так кто же спасется?», — спросили апостолы Иисуса. И услышали в ответ простые слова: «Невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18:27).

Примечания

¹ Более подробно на эту тему см.: May B. Посткоммунистическая Россия в постиндустриальном мире: проблемы доняющего развития. В: Вопросы экономики, № 7, 2002.

² Бэкон Ф. Соч. Т. 2. М., 1978. С. 386. Это тезис цитируется и подробно развивается Г.В.Лейбницем (Соч. Т. 1. М., 1982. С. 78).

³ Здесь было бы уместно вспомнить слова Ж.-Ж.Руссо: «Деньги, которыми обладаешь, — орудие свободы; деньги, за которыми гонишься, — орудие рабства» (Руссо Ж.-Ж. Избранное. М., 1996. С. 34).

⁴ Кстати, нeliшне обратить внимание на то, что похожие слова подчас можно слышать применительно к россиянам, причем здесь несклонность к производительному труду объясняют «православными традициями». Как видим, православие здесь совершенно не при чем.

⁵ Не могу не привести еще один пример из нашего недавнего прошлого, когда долгосрочный прогноз был реализован, однако в форме, которая не могла даже помыслиться его авторами. Я имею в виду знаменитую, хотя уже несколько подзабытую Продовольственную программу, принятую руководством КПСС в мае 1982 года. Программа эта предполагала решить продовольственную проблему к 2000 году, т.е. обеспечить к этому времени свободный (без очередей) доступ граждан к потребительским товарам, а также снизить зависимость страны от зернового импорта (к началу 80-х годов СССР

импортировал до 40 млн тонн зерна в год). И вот намеченный срок подошел. В России ликвидированы очереди за продовольствием, товары на прилавках в изобилии, а на смену массированному импорту зерна пришел его экспорт (порядка 5 млн тонн в 2002 году). Однако произошло это в результате ликвидации всей той общественно-политической системы, которая разрабатывала Продовольственную программу.

⁶ Анализ экономического механизма такого влияния излагается в статье: Гильфасон Т. Природа, энергия и экономический рост. В: Экономический журнал. Т. 5, №4, 2001.

⁷ Разумеется, здесь не место подробно рассматривать механизм подобного ограничения. Скажем, можно было бы начать формировать бюджет, закладывая в него средние (достаточно низкие) параметры цен на основные сырьевые ресурсы российского экспорта, а всю дополнительную прибыль направлять в Стабилизационный фонд или проводить за счет этого снижение налогов.

⁸ См. подробнее: May B. Экономико-политические итоги 2001 года и перспективы устойчивого экономического роста. В: Вопросы экономики, № 1, 2002.

⁹ Святитель Иоанн Златоуст. Избранные поучения. М., 2002. С. 17–18.

¹⁰ Там же. С. 11.

БОГОСЛОВИЕ

Священник ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ

БОГОСЛОВИЕ ДИАЛОГА: ДИАЛОГ КАК ОБРАЗ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Введение

Благодаря практически неограниченному потоку информации, охватывающей все стороны человеческой жизни, мир становится более компактным и доступным для изучения. Это оказывает как положительное, так и отрицательное влияние на человеческие отношения. Под давлением потока непрерывно обновляющейся и подготовленной информации легко утратить собственную способность восприятия и анализа. Очень заманчиво и удобно всегда полагаться на кем-то уже проделанный, типичный, например, для масс-медиа, анализ. Казалось бы, подобный тип мышления облегчает человеческие отношения и способствует более динамичному их установлению, чем это было возможно ранее. Однако здесь неизбежно появляется риск утраты персональной идентичности и особенности, поскольку удобнее быть как все, а инаковость становится подозрительной и нежелательной. Кажущаяся простота отношений тогда может привести к чрезмерному упрощению персональной реакции и даже к полному ее исчезновению.

В то же время обилие новостей и доступность знаний радуют непредубежденного исследователя. Он может анализировать и делиться своими наблюдениями и выводами с другими. Он может вступать в диалог, используя общие знания, культуру, традицию, религию и т.д., хотя в действи-

Священник Георгий Завершинский

тельности между участниками диалога изначально может не иметься ничего общего за исключением одного желания быть вместе. Более того, именно признание другого в его уникальности и неповторимости должно было бы стать ключевым фактором подлинного диалога.

В серии статей, подготовленных для публикации*, мы исследуем диалог как образ человеческого бытия в контексте межличностных и межрелигиозных отношений. Рассматривая философскую мысль Мартина Бубера, в данной статье мы попытаемся отметить ее основные положения скорее богословского, чем социального или философского значения. Это поможет нам в дальнейшем приступить к описанию трехмерного диалога, где третий участник подтверждает аутентичность диалога. Под аутентичностью диалога мы будем подразумевать подлинность намерения каждой стороны признать инаковость другого участника диалога и принять его таким, каков он есть в действительности. В следующих статьях обратим внимание на специфически персональные аспекты основанного на каппадокийском синтезе тринитарного богословия и покажем его диалогический характер, близкий к тому пониманию, которое дает философия Бубера.

В подлинном вечном диалоге Лиц Пресвятой Троицы можно видеть прообраз тех истинных человеческих отношений, которые основаны на любви и взаимном доверии. Продолжая эту мысль, в следующей статье мы обратимся к исследованиям современных греческих православных авторов и сопоставим некоторые их выводы с определенными идеями в области троичного богословия, принадлежащими Раймундо Паникарру, католическому богослову, который вырос в индо-христианской среде. Будет показано, что древнее и современное понимание диалога в контексте тринитарного богословия достаточно близки, хотя определенные аспекты требуют прояснения на основе более глубокого анализа.

Далее нам предстоит анализ современных взглядов на богословие межрелигиозного диалога. Было бы инте-

* Настоящая статья продолжает серию публикаций по богословию диалога (начало см. в № 4(25), 2003), в которую предполагается включать и последующие работы автора.

речено рассмотреть с определенных богословских позиций, как различные христианские богословы находят обоснования для применения троичного богословия в экуменической перспективе. Как показали в своих работах Гавин Д'Коста, Паникар и Роэн Уильямс, плюрализм¹ оказался наиболее подходящей концепцией для тринитарного подхода к межрелигиозному диалогу. Встреча теоцентричных религий сама по себе становится религиозным актом, когда их общая основа полагается в единстве Высшей Реальности. Однако такая основа диалога, предложенная Джоном Хиком², заслуживает определенной критики. Она остается замкнутой в себе и подобный критерий не приносит ответа на многие возникающие практические вопросы. В то же время критерий взаимной любви и соответствующего диалога во образ троичных отношений дает более широкую основу для взаимопонимания разных религиозных традиций.

Последняя публикация серии будет посвящена евхаристическому измерению подлинного тринитарного диалога. С помощью определенного отрывка из четвертого Евангелия мы поясним эту мысль. Говоря об истинном общении в любви невозможно исключить ее евхаристический смысл, поскольку именно жертва Христова таинственно раскрывает верующим полноту Божественной любви. Однако зарождение любви и приближение к пониманию ее высшего смысла возможно и в естественных человеческих отношениях, подобных, например, отношениям родителей и детей, когда эти отношения носят жертвенный, открытый характер. Здесь будет рассмотрен патристический контекст и в особенности мысль преподобного Максима Исповедника о двух видах любви в естественном человеческом состоянии. Возвращаясь к пониманию диалога по Буберу, мы попытаемся выявить евхаристическую составляющую подлинного диалога, если он имеет место, когда участники диалога представляют различные религиозные традиции и невозможно ставить вопрос о догматическом единстве среди них.

Достаточно продолжительное время проблема адекватных человеческих отношений рассматривалась скорее в контексте дебатов и диспутов, чем в контексте диалога.

Многое препятствует диалогу, когда в отношениях проявляются «скрытность, необоснованные надежды, предубежденность, измышления, размолвки, конфликты, двусмысленности и неопределенности»³. Хотя эгоизм превалирует в человеческой природе, сознание все-таки напоминает человеку о таком измерении его бытия, где он вступает в отношения с другими людьми. Инаковость становится неизбежной реальностью в персональной жизни человека, который вступает в диалог. Через отношения с другими людьми можно увидеть свою жизнь как бы в отраженном свете, и такое представление о ней оказывается более реальным, чем наше собственное внутреннее представление. Оставаясь в твердом убеждении, что «я знаю, кто я есть», можно упустить важную сторону своей личности, которая известна и понятна окружающим нас людям. Эту неизвестную сторону самого себя необходимо принять во внимание в диалоге, когда наше «я» проникается другим «я», заинтересованным во взаимопонимании. В философии и богословии персональный подход к окружающему нас миру и его Творцу серьезно переориентировал интерес человека в сторону диалога и межличностных отношений.

Среди наиболее значительных работ в области человеческих отношений и диалога, написанных такими выдающимися мыслителями начала прошлого века как Бубер, Розенцвейг и Эбнер, книга Мартина Бубера «Я и Ты» заслуживает особо пристального внимания. В этом замечательном произведении глубокая поэзия и серьезная философия служат единой идеей автора, раскрывающей значение человеческих отношений. Невозможно представить себе абсолютно безотносительную, то есть лишенную всяких отношений, жизнь. Вступив в диалог, его участники получают возможность соприкоснуться с неким единственным бытием, общим каждому из них настолько, насколько он открыт для диалога. Бубер подчеркивает значение этого единого диалогического бытия, когда объясняет фундаментальность отношения *Я—Ты* и его отличие от отношения *Я—Оно*. Словесная пара *Я—Оно* означает объективированные и монологические отношения, в то время как между *Я* и *Ты* должны быть уста-

новлены отношения диалога и общения. Таким образом, можно говорить, что если пара *Я—Оно* указывает на степень отделения от других, то пара *Я—Ты* — на совместность и тесную связь⁴.

При рассмотрении роли диалога Бубер пишет о феномене, свойственном только человеку, — это феномен осмысленной речи, благодаря которому люди общаются друг с другом, т.е. существуют. Осмысленная речь может привести к взаимопониманию и диалогу (что, впрочем, случается не всегда). Следовательно, диалог можно рассматривать как форму или модус личностного бытия, различимого внутри бытия-с-другим, то есть во взаимоотношении, постоянно оказывающем влияние на личностное бытие. *Я*, выраженные в словесных парах *Я—Ты* и *Я—Оно*, различаются. Однако сам по себе мир не дуалистичен, но в личностном отношении к нему может быть рассмотрен в двух различных и соотносящихся модусах. Различие между ними труднообъяснимо и можно ожидать, что оно будет исчезать при начале диалога. Диалогический модус бытия личности имеет двухмерную перспективу вместо монологического отношения в паре *Я—Оно*. В процессе диалога одностороннее *Я* преобразуется в *Я* взаимноотображенное в *Ты*. Тем не менее реальности бытия, единой в принципе и в непосредственном понимании его целостности, соответствуют два соотнесенных модуса. Бубер описывает «два главных жизненных начала» следующим образом⁵.

Отношение Я—Оно

Не относится к бытию в целом
Опыт/использование/знание
В пространстве и времени
Одностороннее: одиночное
Контроль
Субъектно-объектный дуализм

Отношение Я—Ты

Относится к бытию в целом
Событие/происходящее
Вне времени и пространства
Двухстороннее: взаимное
Согласие
Межличностное общение

При раздельном описании характеристики из второй колонки могут показаться противоположными тем, которые стоят в первой. Однако, можно увидеть их непрерывность, если рассуждать экзистенциально, а не только терминологически. Человеку даны возможности как рационального, так и опыта и духовного познания. Сказанная в отношении целого мира, словесная пара *Я—Ты* утрачивает свою полноту и, становясь частной, инициирует пару *Я—Оно*. Обратное движение к полноте также может возникать, хотя о полноте бытия и невозможно говорить в терминах только словесной пары *Я—Оно*. Бубер считает, что это движение редкое и не является необходимым, поскольку изначально присущим человеческому бытию и постигаемым на опыте является отношение *Я—Ты*.

С опытом приходит полезность, за которой следуют знания, подтверждаемые наступающим событием, в свою очередь приводящим к обновленному опыту. Между двумя модусами бытия есть цикличность. Восхождение к вневременному и внепространственному начинается во времени и в пространстве. Одностороннее намерение одного может привести к попытке диалога с другим, имеющим подобное одностороннее намерение. Вступление в отношение *Я—Ты* говорит о взаимном перихоральном намерении позволить своему *Я* узнать бытие *Ты* и обратиться вновь к самому себе для пополнения своего знания. Достигнув определенных границ познания с помощью рационального субъектно-объектного метода, человек будет интуитивно искать экзистенциального познания или опыта из непосредственных личностных отношений. Таким образом, можно говорить об отношениях *Я—Ты* и *Я—Оно* как двух связанных модусах бытия, оставляя приоритет, однако, за изначально данным отношением *Я—Ты*.

Для понимания того, как Бубер объясняет «жизнь в диалоге», посмотрим, как он видит взаимодействие между диалогическими отношениями, выраженными основными парами *Я—Ты* и *Я—Оно*⁶.

Отношение *Я—Ты* изначально, а из него уже возникает *Я—Оно*;

Если *Я—Оно* — это «вечная куколка», то *Я—Ты* — «вечная бабочка»;

Я—Ты непрерывно становится *Я—Оно*; и лишь время от времени *Оно* переходит в *Ты*;

Нет необходимости в том, чтобы *Я—Оно* стало *Я—Ты*; и все же для того, что подлинно стать личностью, необходимо воспринять мир как *Ты*;

«Врожденное *Ты*» продолжает искать подлинной встречи всю жизнь.

Грандиозная интуиция Бубера помогла ему увидеть фундаментальность изначального статуса отношения *Я—Ты*, однако образ бабочки здесь указывает на нечто, достигшее совершенства, т.е. изменившееся по отношению к своему первоначальному состоянию. Что на самом деле первично — совершенство или его идея, — этот вопрос скорее относится к разновидности диалектики или антиномии, применяемой в рассуждениях типа «курица и яйцо» или «бабочка и куколка».

Антиномия, «взаимопротиворечивые предположения которой в отдельности оказываются справедливыми»⁷, может смутить рациональную логику. Как показал Кант, это происходит, например, из-за «противоречий, которые возникают при использовании пространственно-временных принципов в случаях, когда нет соответствующих отношений»⁸. Каждая их четырех кантианских антиномий состоит из тезиса и антитезиса. Одна из них касается пространства и времени. Тезис гласит: «Мир имеет начало во времени, а также является ограниченным в пространстве». Антитезис же говорит, что «мир является безначальным во времени и неограниченным в пространстве; он бесконечен относительно как пространства, так и времени»⁹. Тезис и антитезис можно соотнести с основными парами *Я—Оно* и *Я—Ты* соответственно. Поскольку отношение *Я—Оно* имеет место в рамках пространства и времени, то его можно отнести к миру тезиса, в то время как пара *Я—Ты*, определяющая вневременные и внепространственные отношения, должна быть соотнесена с антитезисом. С одной стороны, диалогические пары *Я—Ты* и *Я—Оно* имеют скорее эмпирический, а не рационалистический смысл, и поэтому нельзя их назы-

вать антиномиями в полностью кантианском понимании. С другой стороны, они относятся отчасти к опытно непознаваемой реальности, и тогда, если попытаться применить к ним категории, то однозначно возникает антиномия. Таким образом, говоря об антиномиях в терминологии Бубера, следует описывать их скорее двойственным образом, а не только в том единственном смысле, который вкладывает в этот термин Кант. Далее мы увидим, что имеется также христианская интерпретация антиномии, которая более всего соответствует основным парам *Я—Ты* и *Я—Оно*.

Во времена христологических споров понятие *антиномии* становится существенным для христианского богословия. В то время как не находилось подходящей терминологии для описания взаимопроникновения двух природ во Христе (*communicatio idiomatum*)¹⁰, с помощью греческого термина *антиномия* можно было передать неслиянное соединение несовместимых, но таинственно воипостазированных человеческой и Божественной природ во Христе. Глубоко персоналистический смысл христианской антиномии скорее соответствует философии Бубера, чем Канта. Таким образом, возвращаясь назад, отметим, что из соотношения пар *Я—Ты* и *Я—Оно* в понимании Бубера вытекает, что подлинная человеческая личность может встретить «мир как *Ты*», и ее «врожденное *Ты*» продолжает искать этой подлинной встречи всю жизнь. Истинный диалог случится, если *Оно* и *Ты* будут воипостазированы в *Я* человеческой личности, ибо тогда *Я* отношения *Я—Оно* становится *Я* отношения *Я—Ты*, из которого в действительности *Я—Оно* и возникает. Следовательно, *антиномия Оно* и *Ты* в парах отношений *Я—Оно* и *Я—Ты* может быть понимаема в христианском личностном аспекте, подобно *антиномиям* «божественное-человеческое», «дух-плоть», «душа-тело», которые отчасти применимы к человеческой личности и в полноте — к Личности Христа.

Индивидуальное восприятие диалогических отношений может быть различным, иногда диалог трансформируется в монолог или концентрируется исключительно на обусловленных заранее предметах. В личностном понима-

ний диалог можно идентифицировать там, где имеется взаимопонимание и признание внутреннего богатства каждого его участника. Диалог может возникать, если одна его сторона ищет в другой того жизненно важного, чего недостает ей самой. Бубер различает три разновидности диалога: подлинный, технический и монологический.

1. **Подлинный диалог.** «Сказав вслух или подразумевая, <...> каждый участник диалога действительно воспринимает другого или других в их настоящем особенном бытии и обращается к ним с намерением установить живую взаимосвязь между собой и ними».

2. **Технический диалог.** Такое общение, которое «вызвано исключительно потребностью объективного понимания».

3. **Монолог, замаскированный под диалог.** Это такая ситуация, в которой «два или более человека, встретившись, говорят каждый с самим собой удивительно неискренним и непрямым образом и даже представляют, что они своими силами избегают неприятности быть отвергнутыми»¹¹.

В подлинном диалоге «врожденное *Ты*» человека стремится стать реальным *Ты*. Это можно легко понять, если, например, вспомнить о человеческой любви: мужчина интуитивно ищет женщину (или, наоборот, женщина ищет мужчину), чей образ впечатляет его, является идеалом для него. Ее *Ты* имплицитно присутствует в мужчине и побуждает его искать свое воплощение. Хотя в рассмотренном примере сила одного человеческого чувства может устраниТЬ другие персональные измерения диалога, и отношения любви между людьми тогда станут односторонними и монологизируются.

Более серьезное значение приобретает персональный аспект диалога в случае, когда человек ищет Бога. Открываясь человеку в его персональном бытии, Бог может присутствовать в человеческом диалоге и одновременно свидетельствовать людям об истинности этого диалога. Свидетельство необходимо, поскольку истина выявляется в *подтвержденном* диалоге, где есть третья независимая сторона. Роль третьего участника диалога заключается в том, чтобы подтвердить его подлинность и тот факт, что его участники имеют действительно

искреннее и открытое намерение вступить именно в диалогические отношения.

В Библии Святой Дух свидетельствует отношения Отца и Сына. Это подлинный диалог любви, потому что Отец открывает Свою любовь к Сыну, Который отвечает всегда такой же любовью. Любовь Отца и Сына может раскрыться тому, кто ищет Бога и верует в Его Христа. Подобно этому и подлинность диалога между Отцом и Сыном становится очевидной верующему, поскольку Святой Дух свидетельствует ему отношения Отца и Сына. Хотя природа человека и остается всегда иной по отношению к божественной природе, тем не менее, человек может стать причастным тому диалогу божественной любви, истинность которого ему открывает Святой Дух. Эта открытая форма диалога доступна людям, призванным отвечать на любовь взаимностью и участвовать в диалоге божественной любви. Далее мы рассмотрим влияние тринитарного учения на богословие диалога и, обратно, диалогической перспективы — на тринитарное богословие.

Диалог начинается со встречи, которая побуждает ее участников понять, что происходит между ними и правильно отреагировать на это. «Все реально существующее — это встреча», подлинная встреча, которая, по Буберу, является непосредственной, личной и взаимной, что указывает на полноту такой встречи, соответствующую полноте отношения Я—Ты, а не частности Я—Оно. Сопоставляя подлинную встречу и ложную, Бубер считает необходимым прояснить, что является исходным и главным для подлинной встречи¹².

Ложная встреча
(vergegnung)

игнорирование другого:

- «приkleивание ярлыков»
- неприятие, «неузнавание» другого
- культурные стереотипы

непонимание другого:

- представление в ложном свете
- недоразумение

Подлинная встреча
(begegnung)

принятие другого:

- как уникальной личности
- как равной и узнаваемой личности
- обращение и отклик, несмотря на трения

одобрение другого:

- приятие и утверждение даже в случае взаимного сопротивления

Игнорирование *другого*, вероятно, является первоначальной реакцией того, кто хочет воздержаться от диалога. Пытаясь избежать встречи с неизвестным и непредсказуемым *другим*, он «приклеивает ярлык», дает *другому* хорошо известный и понятный эпитет, продолжая игнорировать его инаковость. Возможна также попытка представления другого в ложном свете, путем низведения его или ее на более низкий уровень и, следовательно, придания меньшей значимости в данной встрече. В этом случае встреча превращается в одностороннюю и диалога в ней не происходит. С другой стороны, когда уникальность и равенство принимаются обеими сторонами, встреча может породить реальные отношения диалога типа *Я—Ты*. Участники взаимно разделяют инаковость друг друга как принцип их отношений и продвигаются к подлинному живому диалогу.

Вырастая в определенном культурном, социальном, географическом и этническом окружении, невозможно не принять во внимание тот факт, что личность другого человека, приходящего из иного социума, также обусловлена подобным образом. Культурно или традиционно отпечатанные стереотипы осознанно или неосознанно присутствуют в нас. Они невольно подталкивают нас к суждению о внешних культурах или традициях и их представителях, которые нам встречаются в жизни. Иногда это может приводить к искаженному представлению о тех, кто не так выглядит, говорит, ведет себя и т.д., как, казалось бы, должен. Таким образом, из-за стереотипов может быть упущена возможность для диалога, хотя подобные стереотипы могут быть преодолены путем снятия некоторой внутренней, возможно взаимной, напряженности. Намерением Бубера было описать личность, всецело обращенную к другой личности и отвечающую искренне, даже несмотря на напряженность, возникающую вследствие культурной односторонности и первоначально искаженных представлений друг о друге. Чем больше мы продвигаемся к диалогу, тем меньше влияют на него указанные стереотипы.

Однако даже в процессе общения возможны серьезные искажения и непонимание — это может случиться

на любом этапе диалога. Поэтому необходимо в каждый момент подтверждать, что другой участник диалога воспринимается как живой партнер, а не некий объект. Если же искажение все же случается, то необходимо вернуться назад и, считая себя находящимся в самом начале диалога, вновь увидеть в другом уникальную и равную личность, признать его инаковость как факт.

Имея дело с человеческим бытием, необходимо учитывать особенности отношений с окружающими. Кто или что является «другим» для человека, относящегося к своей собственной жизни как к жизни в общении? Во-первых, существуют различные неодушевленные предметы, полезные или бесполезные, которые окружают человека. Во-вторых, другие люди, воспринимаемые под определенным углом зрения, становятся более или менее значимыми для человека, вынуждая его вступать с ними в отношения. И последнее, духовные сущности, пребывая вне чувственного мира, способны вступать с человеком в отношения, поскольку ему дана соответствующая духовная восприимчивость. Бубер описывает три различные неиерархические области отношений. Четвертая сфера отношений, к которой он обращается позднее и отдельно от «неясно описанных»¹³ духовных сущностей, — это сфера отношений с Абсолютом, или Богом. В своей работе «Что такое человек» (1938) Бубер пишет об этой области отношений следующим образом.

Человеческие отношения трехмерны — это, во-первых, его отношение к миру и предметам, во-вторых, отношения с людьми, как индивидуальные, так и общественные, в-третьих, его отношение к бесконечно трансцендирующей тайне бытия, которая смутно ощущается во всем, но бесконечно все превосходит. Это отношение к тому, что философ называет Абсолют, а верующий — Бог, которое фактически неустранимо ни из какой ситуации, даже если человек отрицает его наличие¹⁴.

Может показаться, что жизнь в отношении к природе или миру и его предметам описывается только в терминах отношения Я—Оно. Однако, если говорить об уникальной цельности бытия предмета, тогда возможно

восприятие его как *Ты*. Это означает, что тот, кто говорит ему *Ты*, дарует предмету это качество целостности и единства, которое с того момента является этот предмет¹⁵. Можно сказать, что эта реальная целостность присутствует внутри отношения *Я—Ты*, когда речь идет о жизни в отношении к природе¹⁶.

Отношения между людьми, по существу, описываются в терминах подлинной встречи, которую мы рассмотрели выше. Феномен разговорного языка, присущего обеим сторонам в отношении *Я—Ты*, и отличает сферу подлинной человеческой встречи от других двух областей отношений. Вопрос о том, насколько глубоко изменения языка как средства общения влияют на человеческий диалог, мог бы стать предметом серьезного исследования.

Никто сам из себя не может продуцировать диалог *Я—Ты*. «Подлинный диалог случается благодаря особой *благодати общения*, которая возникает из подлинной встречи и несет ее дух»¹⁷. О какой *благодати общения* идет здесь речь? Это «не богословский термин, а непосредственное *наличие взаимности*»¹⁸. Бубер говорит, что «эта основа и смысл нашего бытия определяет взаимность, возникающую вновь и вновь, такую, какая может быть только между личностями»¹⁹. Возникает некоторая трудность для понимания буберовского термина *благодать* в небогословском смысле. Если его рассматривать только как описание некоего особого человеческого состояния, то *наличие взаимности* может оказаться достаточно туманной концепцией. В то же время, используя непосредственно богословское понимание благодати как Божественной энергии, можно постичь исключительно важную идею *подтвержденного диалога*. То есть диалог в его подлинности должен быть подтвержден благодатью, которая сама по себе изначально и порождает этот диалог, происходящий из подлинной встречи. Эта благодать всегда свидетельствует диалог в его непрерывной взаимности.

В понимании Бубера *благодать* может относиться к «врожденному *Ты*». Инаковость «врожденного *Ты*» открывается человеку посредством распознания и восприятия другого человека через их подлинную встречу. В

итоге происходит диалог *Я—Ты*. Позднее Бубер обратился к четвертой сфере отношений с «вечным *Ты*» вместо упомянутых неопределенных «духовных сущностей» искусственного происхождения²⁰. В третьей и последней части книги «Я и Ты» Бубер писал о взаимоотношении между *Я* и «вечным *Ты*» и о диалогически ориентированном движении, которое он называл «обращением». Его богословская и философская интуиция привели его к глубокому внутреннему убеждению, что Бог как «вечное *Ты*» может промелькнуть в каждом подлинном отношении *Я—Ты*.

Если бы меня попросили назвать «главное дело моей жизни», то оно не могло бы быть чем-то индивидуальным. Я бы лишь выделил ту интуитивную мысль, которая привела меня не только к Библии и хасидизму, но также и к объективной философской идеи, что отношение *Я—Ты* с Богом и такое же отношение с человеком в самой своей глубине взаимосвязаны²¹.

В раннехристианскую эпоху именно такой подход формировал святоотеческую мысль о том, как Божественная воля становится известной человеку: Бог Сам делает «шаг навстречу» человеку и активизирует в нем способность принять это. Человеку здесь необходима хотя бы слабая осведомленность для того, чтобы распознать присутствие «вечного *Ты*», которое ищет встречи с ним. Этот «шаг навстречу» (*pro-odos*) Бога, Его нисхождение как мимолетное личное откровение внутри человеческого сознания, в творениях Иоанна Дамаскина был даже назван «прыжком Бога» (*exalma theou*)²². Поскольку даже кратчайшее откровение Бога может радикально изменить человеческое восприятие вплоть до его смерти, Божественное *Ты* вспыхивает именно в человеческих отношениях, которые остаются взаимными, жертвенными и подлинными в том смысле, который вкладывал в это Бубер. Таким образом, подлинный человеческий диалог более не рассматривается как исключительно человеческий, потому что в нем появляется свидетельство «вечного *Ты*». Это означает, что тогда диалог становится *подтверждением* третьей стороной — «вечным *Ты*», кото-

рое одинаково истинно для обеих сторон диалога. В то же время третья сторона по-настоящему узнается в отношении *Я* — «вечное *Ты*», необходимом для каждого участника подлинного диалога. Фактически «вечное *Ты*» — это источник подлинного диалога.

Каждое *Ты* — это мгновенный отблеск вечного *Ты*; посредством каждого *Ты* первичное слово (*Я*. — Г.З.) обращается к вечному *Ты*. Через такое посредство *Ты* всякого совершенного или несовершенного бытия и отношения открывает свое присутствие. Врожденное *Ты* реализуется во всяком отношении и ни в каком из них не исполняется. Оно исполняется только в непосредственном отношении с *Ты*, которое по своей природе не может стать *Оно*²³

Необходимо отметить особую функцию посредника. Хотя невозможно выразить Бога как идею, к Нему можно обращаться. Можно представить «пред лицем» Божиим и можно встретить «вечное *Ты*» через подлинный диалог с «частным *Ты*». Наши отношения друг с другом никогда не станут совершенными сами по себе, но по-настоящему восполнятся только в присутствии «вечного *Ты*». Бог — это источник подлинных отношений, и в то же время Его присутствие в них отражается самими отношениями. Согласно Буберу, «вечное *Ты*» никогда не станет человеческим *Я*, оставаясь имманентным и уникальным для каждого человеческого *Ты*. Лишь отображение «вечного *Ты*» в подлинном диалоге делает истинным каждое *Ты*.

Рассмотрим тот момент обращения, который Бубер считает характерным для диалога. Сам термин «обращение» (*Umkehr*), который в различных переводах «*Я* и *Ты*»дается как «поворот» или «возвращение», происходит от *teshuvah*, переведенного Бубером с иврита²⁴. На иврите *teshuvah* означает полное обращение к Богу. Теперь нам может быть понятно, почему Бубер использовал этот термин для описания подлинного диалога. Он указывает на «треугольник подтвержденного диалога», куда включается «угол» «вечного *Ты*». Это раскрывает глубоко персональное значение начального момента любого диалога, который приводит к таинству личной веры. Отсут-

ствие веры ставит под вопрос возможность подлинного диалога. Это приводит нас к осознанию необратимости диалога, достигшего своей полноты.

Для последующего рассмотрения аспектов межрелигиозного диалога необходимо отметить, что полная обращенность к Богу является основой такого диалога. Как невозможно предать самого себя или вновь вернуться к своей самодостаточности, в то время как обращаешься к Богу, так это невозможно представить и во взаимно искренних отношениях между людьми. Как писал Бубер,

в подлинном диалоге обращение к партнеру имеет место во всей истине, то есть это есть полный переворот своего бытия. Но когда диалог стал совершенным, между партнерами, по-настоящему обратившимися друг ко другу, отдающими себя без остатка и свободными от желания создавать видимость, возникает та незабываемая общность, которую более нигде не встретишь²⁵.

Как мы видим, уникальность и плодотворность подлинных диалогических отношений — серьезные аргументы для того, чтобы подобный подход применялся в практике отношений между различными религиозными традициями. Сосредоточив наше внимание на диалоге как образе бытия человека, следуя в основном мысли Бубера, мы описали диалогические отношения *Я—Оно* и *Я—Ты* в их взаимоотношении. Это было представлено как относительная антиномия между *Я—Оно* и *Я—Ты*, по смыслу близкая к хорошо известным христианским антиномиям. «Врожденное *Ты*» человека ищет своей реализации во взаимоотношении *Я—Ты*, которое инициирует подлинная встреча. Мы привели пример «врожденного *Ты*» когда мужчина побуждается искать женщину или наоборот, женщина — мужчину. Другой, более глубокий пример встречается, когда человек ищет Бога. Характеристики «подлинной встречи» и соответствующие опасности «ложной встречи» помогают подойти ближе к пониманию образа такой встречи, которая приводит к подлинному диалогу. Можно заметить изменение размерности, которое происходит, когда мы переходим от одностороннего отношения *Я—Оно* к двухстороннему *Я—*

Ты и затем, через обращение к «вечному *Ты*», входим в трехмерное *подтвержденное* отношение *Я—Ты*. Последнее, подтверждаемое той *благодатью* общения, которая дается через отношение *Я—«вечное Ты»*, станет интересовать нас далее. Следующая статья будут посвящена богословским аспектам диалога. Мы рассмотрим ту особенность тринитарного богословия, которая поможет соотнести подлинный диалог с особенностью его трехстороннего свидетельства и *подтвержденного* содержания.

Примечания

¹ О плорализме см. нашу статью *Завершинский Г., священник. Богословие диалога: персональный подход. Церковь и время*, № 4 (25), 2003. С. 94.

² Там же. С. 95.

³ *Kramer, Kenneth. Martin Buber's I and Thou: practicing living dialogue. Kenneth Paul Kramer with Mechthild Gawlick. New Jersey, 2003. P. 2.*

⁴ Там же. Р. 16.

⁵ Там же. Р. 18.

⁶ Там же. Р. 29.

⁷ *Russell, Bertrand. History of Western Philosophy. London: Routledge, 2000. P. 681.*

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ *Livingstone E. A. The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church. Second edition. Oxford, 2000. P. 133.*

¹¹ *Kraemer. Martin Buber's I and Thou... P. 33.*

¹² Там же. Р. 47.

¹³ *Macquarrie, John. Existentialism. An introduction, guide and assessment. London, 1972. P. 108.*

¹⁴ Цит. по: там же. Р. 63.

¹⁵ Там же. Р. 53.

¹⁶ См. также *Macquarrie. Existentialism... P. 108–110.* Здесь интересно также увидеть близость мысли Бубера и Хайдеггера.

¹⁷ *Kramer. Martin Buber's I and Thou... P. 56.*

¹⁸ Там же. Р. 22.

¹⁹ *Buber, Martin. I and Thou / trans. by R. G. Smith. Edinburgh, 1937. P. 135.*

²⁰ Можно найти сходство в способе мышления одного из самых заметных православных богословов прошлого века —

Священник Георгий Завершинский

архимандрита Софрония (Сахарова), если обратиться, например, к его книге «Видеть Бога как Он есть». Будучи одаренным художником, он в молодости искал встречи с Богом через художественное вдохновение, полагая его благодатию Божией. Позднее, изменив свои устремления, он обратился к поиску личного Бога, Которому он мог бы сказать «Ты», и Который бы отвечал ему подобным образом. Другими словами, говоря в терминологии Бубера, он личностным образом устремился к отношению *Я* — «вечное *Ты*», которое стало жизненно важным осознанием для Бубера, жившего и писавшего почти в то же самое время.

²¹ *Buber, Martin.* Philosophical Interrogations. Ed. Sidney and Beatrice Rome. New York, 1964.

²² Patrologia Graeca, 94, 860 C.

²³ *Buber.* I and Thou... P. 75.

²⁴ *Kraemer.* Martin Buber's I and Thou... P. 158.

²⁵ *Buber, Martin.* The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman. Ed. with Introductory Essay by Maurice Friedman, trans. M. Friedman and R. G. Smith. New York, 1965. P. 85—86.

С. Н. ГОВОРУН

МНОГООБРАЗИЕ ФОРМ МОНОФЕЛИТСТВА В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ

Монофелитство, то есть доктрину о единственной воле Христа, мы привыкли связывать преимущественно с богословскими спорами, протекавшими в VII веке, кульминацией которых стал VI Вселенский Собор, осудивший это учение как неприемлемое с точки зрения церковной ортодоксии.

Между тем, монофелитство проявлялось и до VII века, как часть различных христологических систем. При этом оно довольно существенно отличалось от монофелитства, осужденного на VI Вселенском Соборе. Однако прежде чем приступить к рассмотрению ранних форм монофелитства, необходимо сказать о том, что монофелитство всегда шло рука об руку с *моноэнергитством*, то есть учением о единственном действии или энергии (*ένέργεια*) Христа.

В христологических доктринах вплоть до VII века моноэнергитство, как правило, занимало более важное место, чем монофелитство. Последнее находилось как бы в тени первого и необходимым образом вытекало из него. Лишь в VII веке, после издания в 638 году «Экфесиса», монофелитство выступило на первый план, а моноэнергитство приобрело вторичное значение. Единственный известный пример, когда монофелитство было соединено с учением не о едином действии, но о двух действиях Христа, связан с именем Константина Апамейского, случай которого был рассмотрен на VI Вселенском Соборе. Тем не менее, Константин соединил эти две доктрины скорее механически, и исповеданное им монофелитство в действительности предполагало учение о

едином действии Христа. Таким образом, монофелитство и моноэнергитство во всех своих исторических формах шли как бы в тандеме и их можно рассматривать как единую *моноэнергитско-монофелитскую* доктрину.

Как уже было отмечено, классическому моноэнергитству-монофелитству, как он сформировался в VII веке, предшествовало несколько других модификаций этого учения. Можно насчитать по крайней мере четыре вида моноэнергитско-монофелитской доктрины. Все они принадлежат различным, иногда даже противоположным, христологическим системам, и каждый вид вытекает из общих начал своей системы.

I

Первый вид моноэнергитства-монофелитства появился на заре эпохи христологических споров. Его автором был Аполлинарий Лаодикийский, поставивший христологическую проблематику на повестку дня христианского богословия. Для Аполлинария Христос был единым живым существом (*ἐν ζῷῳ*), состоящим из Логоса и плоти — из того, что движимо, и того, что движет (*ἐκ κίνημέου καὶ κινητικοῦ*). Логос и плоть, таким образом, представляют собой активное и пассивное начала соответственно. Один только Логос — не плоть — является динамическим началом во Христе и единственным источником действия-энергии. Действие Христа для Аполлинария поэтому может быть только одно, и это действие божественное.

Аполлинарий проводил различие между божественными действиями и человеческими движениями (*σαρκικὰ κινήσεις*) Христа. Первые чисты и безгрешны, а последние слабы, пассивны и могут быть подвержены греху, страданиям и смерти. Аполлинарий избегал говорить о действиях плоти как энергиях. Для него они были просто движениями (*κινήσεις*): «Ибо Бог, воплощенный в человеческую плоть, сохраняет свое собственное действие в чистом виде (*καθαρὰ ἔχει τὴν ἴδαιαν ἐνέργειαν*). Он является Умом, не побежденным ни душевными, ни плотскими страстями (*νοῦς ἀπττητος ὁν τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων*), и Он направляет плоть и движение плоти (*τὰς σαρκικὰς κινήσεις*) божественным и безгрешным образом»¹.

Другим важным моментом в системе Аполлинария была концепция воли. Христос имел только одну волю, равно как одну природу и одну энергию: «По этой причине мы исповедуем единого Христа, и потому что Он один, мы поклоняемся Еgo единой природе, воле и энергии, которая сохраняется одинаковым образом в чудесах и в страданиях (θαύμασιν ὅμοι καὶ παθήμασι σώζουσαν)»². Единая воля Христа есть воля божественная³. Она принадлежит исключительно Логосу, поскольку тесно соединена с единым и божественным Умом (*nous*), который ее полностью контролирует. Ум является единственным субъектом воления. Две воли по необходимости должны были бы ввести два субъекта воления, что совершенно неприемлемо для Аполлинария: «Ибо если всякий ум управляет своей собственной волей (πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἰδίκῳ θελήματι), будучи движим в соответствии с природой, тогда невозможно, чтобы два (субъекта), которые желают противоположного один другому (δύο τοῖς τάνακτία θέλοντας ἀλλήλοις), сосуществовали в одном и том же субъекте (ἐν ἑῑ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ... συνυπάρχειν); ибо каждый должен был бы делать то, что желательно ему, в соответствии с самодвижным импульсом (έκατέρου τὸ θεληθὲν ἔαυτῷ καθ' ὅμητον αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντος)»⁴. Аполлинарий, таким образом, верил, что две воли должны по необходимости вводить два волящие субъекта, которые, в свою очередь, должны обязательно желать того, что противоречит одно другому. Так Аполлинарий априорно отрицал две воли, а равно и возможность для них иметь один субъект и действовать в согласии друг с другом. Данное утверждение неоднократно повторялось всеми последующими поколениями монофелитов.

II

Другой вид моноэнергитства-монофелитства встречается в антиохийской богословской традиции, и его автором является Феодор Монсузестийский. Феодор, полемизируя с монистической христологией Аполлинария, парадоксальным образом перенимает некоторые аполлина-

ристские элементы учения о едином действии и воле Христа, развивая на их основе свой особый вид моноэнергитства-монофелитства.

Как известно, одной из главных забот Феодора было защитить реальность и полноту человеческих свойств во Христе, включая Его человеческие действия. Как справедливо заметил А. Грильмайер, в богословии Феодора «человеческая природа Христа возвращает себе свою реальную физическую человеческую внутреннюю жизнь и свою способность действовать»⁵. Эта внутренняя жизнь и собственное действие человеческой природы, тем не менее, проявляется не самостоятельно, но совместно с внутренней жизнью и действием Божественной природы — в едином лице (*прόσωπον*) Христа. Феодор говорит о том, что природы Христа, сохранившись несмешанными и нераздельными, «обладают единством лица... а также единой волей и действием, за которыми следуют единая сила и господство»⁶.

Действие Христа, а также Его воля, являются для Феодора аспектами единого лица. Поэтому, поскольку лицо Христа одно, в единственном числе существуют также Его действие и воля. Божество и человечество Христа, таким образом, проявляются и обнаруживают себя в едином Лице, а также едином действии и воле. Феодорова концепция единого действия и воли до определенной степени похожа на концепцию Аполлинария, несмотря на то, что Феодор полемизировал со взглядами последнего. Рсыщрин в интерпретации Феодора предполагает жизненную и дающую жизнь силу Логоса. Отсюда и его идея о едином действии и воле, соответствующая динамическому моноэнергитству-монофелитству Аполлинария.

III

Третий тип моноэнергитства-монофелитства получил развитие в рамках Александрийской традиции, и его главным разработчиком стал Севир Антиохийский. Для Севира и его последователей вопрос о едином действии Христа играл более существенную роль, чем для последователей Феодора Монсуэстийского. Он превратился в принципиально важный момент северианского восприятия Христа.

Для Севира энергия Христа едина: «Есть только одно единственное движение». — пишет он⁷. Для него неприемлема никакая двойственность действия: «Мы всегда знали и по-прежнему знаем лишь одну составную (энергию); она не может быть истолкована иначе как отрицание какой бы то ни было двойственности»⁸. Севир использует единственность энергии как аргумент в пользу единственности природы Христа. Единственность энергии для него более очевидна, чем единственность природы. Единая энергия есть необходимое условие единства Христа. Севир приписывает единую энергию исключительно единому действующему субъекту Христа. А. Грильмайер характеризует ее как действие, которое «проистекает сверху»⁹.

Предваряя позднейших моноэнергитов, Севир строил свою концепцию единой энергии на знаменитой формуле из четвертого послания псевдо-Дионисия к Гайю: «Итак, подводя итог, скажем, что Он не был ни человеком, ни как если бы Он не был человеком, но Он стал как один из людей, пребывая за человеческими пределами, и стал воистину человеком, превышая человека. Что касается остального, то Он не творил божественных дел по Божеству (*οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας*) и человеческих по человечеству (*οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον*), но, будучи вочеловечившимся Богом, производил ради нас некое новое богомужнее действие (*καὶ τὸν τίνα τὴν θεανθράκην ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος*)»¹⁰.

Севир был первым богословом, который интерпретировал данный фрагмент в моноэнергитском смысле. Он составил к нему несколько схолий, в одной из которых ясно выразил свое понимание единой энергии Христа. По его мнению, под «неким новым богомужным действием» следует понимать «единое составное» действие. «Иначе мы не можем его расценивать, так как оно имеет смысл, чуждый всякой двойственности. Также мы исповедуем воплощенного Бога, действовавшего таким новым образом, а равно единую богомужную природу и ипостась... Если один Христос, тогда мы проповедуем, что у Него одна составная природа, ипостась и энергия...»¹¹. Итак, Севир связывает единство энергии с единством Христа. Энергия Христа одна потому, что природа-ипостась Хри-

ста одна, и Севир тем самым устанавливает тесную связь между энергией и природой-ипостасью. Образ их единства и их существования после воплощения идентичный. Поэтому, как единая энергия Христа является богомужней, так и природа-ипостась также богомужняя. Также, подобно природе-ипостаси, единое действие Христа является составным. Иными словами, оно состоит из божественного и человеческого «компонентов», не отождествляясь ни с одним из них — оно есть *новое* действие.

Значительно меньшее внимание, чем концепции энергии, Севир уделял концепции воли, которая для него не играла столь важной роли в обосновании единства природы Христа. Тем не менее, существует ряд свидетельств, что он учил о единой воле Христа¹².

IV

Наконец, в VII веке возник новый вид моноэнергизма-монофелитизма, которым, собственно, и занимался VI Вселенский Собор, а несколько ранее — в 649 году — Латеранский собор на Западе. Отличительной чертой этого вида монофелитства было то, что он основывался на Халкидонском исповедании двух природ во Христе. Этот четвертый вид монофелитства был в наименьшей степени обусловлен богословскими причинами, но возник скорее как политический проект. Авторы этого проекта, в первую очередь Константинопольский Патриарх Сергий и император Ираклий, исходили из политической необходимости найти компромиссные богословские формулы, которые могли бы примирить сторонников и противников Халкидона. С этой целью они вывели некоторый искусственный богословский гибрид халкидонского моноэнергитства-монофелитства, в котором совместились исповедание двух природ и единой энергии и воли во Христе. Эти два положения (то есть две природы и одна энергия-воля) вовсе не вытекали одно из другого и были совмещены искусственно. В первоначальном варианте данного проекта акцентировалось внимание главным образом на единстве энергии Христа, и лишь на более поздней стадии, после издания «Экфесиса» 638 года, акцент был смешен на единую волю.

Многообразие форм монофелитства в византийском богословии

Свой расчет авторы проекта делали на то, что сторонники Халкидона, для которых было важно в первую очередь исповедание двух природ, могут принять учение об одной энергии, так как учение об энергиях Христа не было еще ясно сформулировано. Противники же Халкидона, в первую очередь так называемые «акефалы» — сторонники Севира Антиохийского, придавали единству энергии даже большее значение, чем единству природы, и потому ради исповедания единой энергии могли, как надеялись авторы данного проекта, пойти на признание двух природ Христа. Моноэнергизм, таким образом, как точно отметил о. Эндрю Лаут, стал «одним из наиболее известных «экуменических» предприятий ранневизантийского периода»¹³.

Логика, из которой возникло моноэнергитство-монофелитство, была той же, что ранее дала начало движению так называемого «неохалкидонства», или «Кириллового халкидонства». Парадоксально, но диэнергитство и дифелитство, то есть учение о двух энергиях и волях Христа, возникшие в результате полемики против моноэнергитства-монофелитства, также берет начало в неохалкидонстве, ибо главными полемистами против ереси были именно неохалкидонские богословы.

Такое разделение и противостояние, возникшее внутри одной и той же неохалкидонской традиции, свидетельствует о внутреннем кризисе, в котором эта традиция оказалась в начале VII века. Тем не менее факт существования такого кризиса не поставил под вопрос легитимность неохалкидонизма. Так, никто из числа диэнергитов-дифелитов не подвергал сомнению и не критиковал ни святого Кирилла Александрийского, ни даже более сомнительного псевдо-Дионисия, введшего в обиход скорее моноэнергитскую формулу «некое богомужнее действие (энергия)». Интерпретация Халкидона с помощью языка Кирилла оставалась основополагающим подходом в диэнергитско-дифелитской полемике против моноэнергитства-монофелитства. Можно утверждать, что моноэнергитско-монофелитский кризис привел к более точному пониманию того, что позволено в рамках неохалкидонизма и что выходит за эти рамки, иными словами, к катарсису неохалкидонства. Моноэнергитство-монофелитство

было рождено внутри неохалкидонства, однако вышло за его рамки и в результате этого было отвергнуто другими неохалкидонитами, ставшими на сторону защиты учения о двух действиях и волях Христа.

Из сказанного можно заключить, что в истории византийского богословия существовало по крайней мере четыре вида моноэнергитства-монофелитства. Каждый из них был связан с общими началами той христологической системы, в рамках которой возник. При этом наиболее тесной связь между исповеданием единой энергии-воли Христа и прочими христологическими положениями была в севиреанстве. Для Севира и его последователей исповедание единой энергии было неотъемлемой частью вероисповедной идентичности, наряду с такими чертами как отвержение Халкидонского собора. Тот вид моноэнергитства-монофелитства, с которым в VII веке велась полемика, приведшая в конечном итоге к его осуждению на VI Вселенском Соборе, был наименее связан с началами Халкидонского исповедания, над которым он искусственно надстраивался. При этом парадоксальным образом именно этот вид монофелитства — монофелитства «на сваях», перефразируя известную сентенцию отца Георгия Флоровского, получило наибольшее внимание со стороны богословов своего времени — внимание, которого не удостоились иные, более органические виды моноэнергитства-монофелитства. Возможно, именно по причине такого повышенного внимания,енного данному виду монофелитства, мы в настоящее время знаем о нем больше всего.

Примечания

¹ De fide et incarnatione contra adversaries // Lietzmann. Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen. Tübingen, 1904. P. 178^{13–17}.

² Ad Iulianum // Lietzmann. Apollinaris fr. 151. P. 248^{5–7}.

³ См. Lietzmann. Apollinaris fr. 63. P. 218^{20–24}.

⁴ Ad Iulianum // Lietzmann. Apollinaris fr. 150. P. 247^{23–27}.

⁵ Christ in Christian tradition. 2nd revised ed. London, 1975. I. P. 427.

Многообразие форм монофелитства в византийском богословии

⁶ Epistula ad Dominum // *F. Diekamp*. Doctrina patrum de incarnatione verbi. Münster, 1907. P. 305²⁰⁻²⁶.

⁷ Contra impium Grammaticum // *J. Lebon*. Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. CSCO 102, Louvain, 1933, 1952, or. III ch. 38. P. 175⁶.

⁸ Ad Ioannem abbatem // Doctrina Patrum. P. 309²⁰⁻²².

⁹ *Grillmeier*. Christ in Christian tradition. 2nd revised ed. London, 1975. II². P. 163.

¹⁰ Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae. Изд. G. Heil и A.M. Ritter. Patristische Texte und Studien 36. Berlin-New York, 1991. II. P. 161; PG 3, 1072^{b-c}.

¹¹ Ad Ioannem abbatem // Doctrina Patrum. P. 309–310.

¹² Об этом свидетельствует, например, диакон Олимпиодор: Contra Severum Antiochenum // PG 89, 1189.

¹³ *Andrew Louth*. St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology, Oxford early Christian studies. New York; Oxford, 2002. P. 153.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Протоиерей ЛЕОНИД КИШКОВСКИЙ

ПРАВОСЛАВИЕ В АМЕРИКЕ: ДИАСПОРА ИЛИ ЦЕРКОВЬ?

Согласно наиболее общему представлению, православие в Америке — это общины эмигрантов, приходы и епархии, объединенные организующим принципом культурного и языкового наследия. Зачастую так представляют себе православие в Америке патриархаты и Матери Церкви в Европе и на Ближнем Востоке. Довольно часто, таким представляют себе православие и средства массовой информации в США и Канаде. Но и для многих православных христиан в Америке весьма привычно рассматривать себя в свете этого «эмигрантского образа».

В результате все определения сущности американского православия, исходящие из «эмigrantской модели», имеют отношение скорее к социологическим понятиям и категориям культуры, нежели к экклезиологии. Это делает вопрос: «Является ли православие в Америке диаспорой или Церковью?» — необходимой исходной точкой для моей статьи, тема которой — православное понимание Церкви на основе американского опыта.

Исторические корни Православной Церкви в Северной Америке связаны отнюдь не с эмиграцией, а с миссионерством и евангелизацией. В 1794 году монахи-миссионеры из Валаамского монастыря прибыли на остров Кодьяк на Аляске. Они заложили там начало миссионерской деятельности, принесшей Евангелие Христово коренным племенам Аляски. Центром их усилий было не насаждение русского языка и культуры, а евангелизация народов Аляски. Поистине, в основе подхода к миссии этих валаамских монахов

было уважение к народной культуре и обычаям и желание воцерковить все что было верного и ценного в их национально-культурной традиции.

Итак, первоначальным измерением православия в Америке было измерение апостольское — подлинный миссионерский импульс к евангелизации.

С продажей Аляски Соединенным Штатам в 1867 году открылась новая страница в истории православия в Северной Америке. Вскоре был образована Американская епархия, а епископ для Северной Америки перестал быть всего лишь викарным епископом, окормлявшим православную паству на Аляске. Теперь православные прибывали в качестве эмигрантов в такие города, как Новый Орлеан, Сан-Франциско и Нью-Йорк. Новым центром епархии стал Сан-Франциско. Новые приходы сильно отличались друг от друга. Некоторые имели смешанный этнический состав, когда греки, русские, сербы и арабы входили в один и тот же приход. Другие были этнически однородны, состоя только из арабов или греков, русских или украинцев. В свою очередь, некоторые приходы состояли из бывших униатов, по национальности — карпато-россов, галичан или русинов.

Поток эмигрантов из Ближнего Востока и Центральной и Восточной Европы продолжался в течение десятилетий, иногда это были волны экономических эмигрантов, иногда — волны политических беженцев, спасавшихся от тоталитарных режимов и войн, иногда эти потоки замедлялись или прекращались вовсе. Сегодня же возобновляется процесс эмиграции из посткоммунистических обществ.

В 1960-х годах в американском и канадском обществах открывается новый феномен обращения в православие. К примеру, ежегодно, начиная с середины 1960-х годов, примерно половина всех абитуриентов Свято-Владимирской семинарии составляют те, кто перешел в православие из других конфессий. Все они — мужчины и женщины — пришли в Православную Церковь в зрелом возрасте. Они приняли сознательное решение исповедать себя православными. Одни из них были активными и убежденными членами других христианских конфессий, однако пришли к осмыслению православия как полноты христианской

веры. Другие же жили в атмосфере секуляризма, агностицизма или атеизма и только в Православной Церкви встретили Христово Евангелие. Наконец, третья пришли в Церковь из нехристианских религиозных традиций. Став членами Православной Церкви, они принесли с собой шлейф семейных традиций, не имеющих ничего общего с православной культурой. Во всяком случае, они представляют собою богатый, хоть иногда и непростой, опыт соприкосновения западных культурных обычаем и традиций с восточно-христианским богословским видением.

Таким образом, жизнь православия в Америке так же сложна, как и сама Америка. Множество элементов истории, культуры и традиций прошлого, составляющих феномен Америки, присущи также и феномену православия в Америке.

С другой стороны, само существование православия в Америке так же сложно, как само православие. Внутри американского православия представлены все патриархаты и все Церкви Ближнего Востока, Европы и Африки. Любую культуру и любой язык, который можно встретить в православном мире, можно встретить также и в Северной Америке.

В преддверии революции 1917 года в России в Северной Америке была одна церковная иерархия. Несмотря на то, что этническая, лингвистическая и культурная мозаика православия в Америке была уже весьма разнообразной, не было множества церковных «юрисдикций». Как с формальной, так и с неформальной сторон, разнообразие в среде православных общин сохранялось в границах церковного единства.

В начале XX века Северо-Американскую епархию возглавлял Тихон (Беллавин), сначала в качестве епископа, а затем и архиепископа. В будущем это исповедник, Патриарх Московский и канонизированный святой. Своими трудами и размышлениеми он явил необычайную силу пастырского духа и церковного видения. Он принимал и поддерживал разнообразие своей паствы. Но он также понимал и поддерживал необходимость церковного единства. Сущность его видения и замысла в отношении православия в Америке заключалась в Церкви, где различ-

ные нужды неоднородного православного населения подлежали бы пастырскому окормлению со стороны арабского, греческого, сербского и русского епископов (и, по необходимости, епископов представлявших другие культурно-этнические традиции), однако где единство епископата — а соответственно и Церкви — сохранялось бы в рамках канонической структуры, где епископы во главе с архиепископом, следя принципам единства и соборности, действовали бы как единый церковный организм. Он видел в будущем автономную Православную Церковь в Америке и в одном из документов даже применил по отношению к ней слово «автокефальная», осторожно поставив, однако, это слово вопросительным знаком.

Этот замысел начинал мало-помалу осуществляться. Епископ, окормляющий арабов, Рафаил (Хававини) был первым православным епископом, хиротонисанным в Северной Америке. (Недавно, епископ Рафаил был канонизирован Православной Церковью в Америке, с участием Антиохийской Православной Архиепископии Северной Америки.) Был хиротонисан викарный епископ для паствы на Аляске. Были предусмотрены шаги к хиротонии греческого, сербского и других епископов для различных православных общин США и Канады. Отзыв архиепископа Тихона в Россию в 1907 году замедлил продвижение его тщательно продуманных планов. А Первая мировая война, за которой последовали революция 1917 года и Гражданская война в России, нанесли урон развитию православия в Северной Америке.

В 1920-х годах в Америке возникли множественные «юрисдикции», и тем самым было положено начало многим десятилетиям экклезиологической бессмыслицы, когда одна и та же территория и православная паства были разделены между каноническими Православными Церквами по принципу национальной, культурной и языковой принадлежности. Усилия этих «юрисдикций» отныне были направлены на сохранение разнообразного национально-культурного наследия — русского, греческого, сербского, сиро-ливанского, румынского, албанского, болгарского и иных. Постепенно, как в Америке, так и в среде Матерей-Церквей, православие в Америке стало рассматриваться как «диаспора». Или же,

точнее, как ряд национально-церковных «диаспор», объединенных православием, но разделенных этнически, культурно, канонически и административно.

Время от времени предпринимались попытки создать структуры, способствующие единству, например, объединить православных на консультационном и координационном уровнях. Наиболее значительным событием на этом пути стала Постоянная конференция канонических православных епископов в Америках (Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas — СКОБА — СКОБА). Образованная в 1960 году, СКОБА остается первостепенным форумом межправославного сотрудничества в США. Несмотря на то, что сама по себе СКОБА не является сильным институтом и не обладает канонической властью, она задает рамки для совместной работы и миссионерской деятельности. Существует ряд агентств и организаций, находящихся под эгидой СКОБА, которые оказались способными построить их работу так, как будто православные в Америке уже объединены в рамках одной Церкви. В то же время в основе «канонической позиции» СКОБА лежит сохранение существования параллельных «юрисдикций».

Иной подход к решению судьбы православия в Америке был предпринят в 1970 году, когда Российская Церковь даровала Томос об автокефалии тому, что тогда называлось Русской Православной Греко-кафолической Церковью Северной Америки, которая стала называться Православной Церковью в Америке. В контексте гонений на Русскую Церковь со стороны коммунистического режима в 1920-х годах, Американская епархия объявила в 1924 году о своей «временной автономии». Одна епархия постепенно превратилась в Церковь, включавшую несколько епархий и часто называвшуюся Американской Митрополией. Поскольку Московский Патриархат не признал самопровозглашенной этой Митрополией автономии, вплоть до 1970 года Митрополия находилась в расколе с Русской Церковью. С другой стороны, в самой Америке поддерживалось евхаристическое общение между Митрополией и новыми православными юрисдикциями Константинополя, Антиохии, Сербии, Румынии и Болгарии. С помощью Томоса об автокефалии было восстановлено

общение между Московским Патриархатом и Православной Церковью в Америке. Кроме того, с его помощью Православная Церковь в Америке была уполномочена на строительство жизни православия в Америке, сохраняя общение и добрые отношения с другими Православными Церквами и стремясь к достижению полного канонического единства Православия в Северной Америке.

Дарование Томоса об автокефалии Православной Церкви в Америке вызвало состояние, которое покойный проповедник Александр Шмеман назвал «многозначительной бурей». Поскольку в среде Православных Церквей православие в Америке рассматривалось как «диаспора», создание в Америке автокефальной Церкви оказалось сложной проблемой. Был весьма вероятен разрыв евхаристического общения, что означало раскол в самой Америке и, возможно, даже за пределами Американского континента. Хотя раскола удалось избежать и отношения сотрудничества внутри СКОБА были в конце концов восстановлены, каноническое единство оставалось недостижимым.

В 1990-х годах, визиты в США православных Патриархов — Константинопольского, Антиохийского, Московского и Сербского — продемонстрировали фундаментальное единство православия в Америке. Несмотря на то, что Константинопольский, Антиохийский и Сербский Патриархи совершали пастырские визиты к собственной пастве, собственной «диаспоре», а Патриарх Московский был гостем Православной Церкви в Америке, православные христиане в США увидели в этих визитах знамение православного единства.

В этой атмосфере под эгидой СКОБА были созданы два значительных межправославных института. Международная православно-христианская благотворительность и Православно-христианский миссионерский центр, будучи соответственно филантропическим и миссионерским агентствами, представляющими интересы православных христиан Америки, плодотворно работают уже более десяти лет, действуя так, будто полное каноническое единство уже достигнуто.

В 1994 году иерархи, входящие в состав СКОБА, впервые созвали совещание канонического православного епископата в Америке. Около сорока епископов встре-

тились в «Антиохийской Деревне» — конференц-центре и доме отдыха Антиохийской Архиепископии, расположеннем в городе Лигоньер, в Пенсильвании. Иерархами были приняты два документа — «Заявление о положении Церкви в Северной Америке» и «Заявление о церковной миссии и евангелизации».

«Заявление о положении Церкви в Северной Америке» было почтительным и смиренным обращением к Вселенскому Патриарху и Предстоятелям других Матерей-Церквей. В нем с благодарностью отмечались «любовь и забота показанная в том значительном месте, которое было отведено вопросу “диаспоры” в повестке предстоящего Святого и Великого Собора, как это очевидно из текстов, одобренных Комиссией по подготовке Собора». Далее в нем говорилось:

«Мы ожидаем следующего заседания Комиссии, о котором говорится в тексте, принятом в ноябре 1993 года. Мы подчеркиваем, что чрезвычайно важно, чтобы Церковь в Северной Америке была прямо и определенно представлена на этом и будущих заседаниях. Как возможно обсуждение бытия Церкви в Северной Америке при нашем отсутствии? Мы должны быть там, чтобы разделить опыт двухсот лет в течение которых мы проповедовали Евангелие и жили по православной вере за пределами территорий, исторически принадлежавших к православию... Далее, мы пришли к согласию в том, что для нас неприемлем термин “диасpora” для характеристики Церкви в Северной Америке. На самом деле, с точки зрения экулезиологии, этот термин проблематичен. Он приижает полноту веры, которой мы жили и которую мы испытали здесь в течение последних двух сотен лет».

«Заявление о церковной миссии и евангелизации» было четкой декларацией того, что миссия «есть сама сущность Церкви и естественное выражение Ее апостольства». Заявление отсыпало к выдающейся истории православного миссионерства — миссии среди славянских народов, а также в Сибири, Китае, Корее и Японии, евангелизация коренных народов Аляски и современная миссия в Африке, Индонезии и Албании. Иерархи обращались к Вселенскому Патриарху с призывом созвать

всемирную конференцию представителей миссий с тем, чтобы «помочь координации в вопросах стратегии и задач православной миссии во всем мире». Заявление завершалось следующими словами: «Мы, православные в Северной Америке, обязуемся привести в порядок наш собственный дом для того, чтобы проповедовать Благую Весть Иисуса Христа, Его Воплощение и Его учение, Его распятие, смерть, погребение и воскресение и Его пребывание в Церкви чрез нисхождение Духа Святаго».

Несмотря на то что оба заявления были составлены с должной долей почтения и имели целью лишь способствовать движению к православному единству под руководством патриархатов, они вызвали широкую полемику и даже резко негативную реакцию. Поэтому иерархи не смогли заручиться поддержкой патриархатов для полноценного продвижения к каноническому и административному единству православия в Америке.

В течение последних двух лет, Антиохийская Архиепископия Северной Америки вела энергичные консультации, даже полемику с Антиохийским Патриархатом в отношении дарования Архиепископии автономии. В результате Священный Синод Антиохийского Патриархата принял постановление, подтверждающее «самоуправляемость» Архиепископии: «Антиохийская Православно-христианская Архиепископия в Северной Америке является и остается самоуправляющейся в границах ее настоящей юрисдикции (США и Канада) и будет составлять одно единое церковное объединение в юрисдикции Антиохии». Прочие меры, указанные в этом постановлении, предусматривают создание епархий в составе единой Архиепископии, устанавливают порядок избрания епископов на эти кафедры путем соответствующих действий со стороны самой Архиепископии и определяют порядок избрания митрополита-предстоятеля, так чтобы право поименования трех кандидатов было закреплено за Архиепископией, а само избрание митрополита-предстоятеля осуществлялось бы Священным Синодом Антиохийского Патриархата. До сего времени епархиальный синод состоял из викарных епископов под председательством митрополита-предстоятеля. Как следствие нынешнего

постановления Священного Синода, члены епархиального синода в будущем становятся правящими епископами. Предусматривается также регулярный созыв общецерковного собрания, состоящего из епископата, а также делегатов от духовенства и мирян.

В среде Греческой Американской Православной Архиепископии, высказывались суждения, что церковная автономия Архиепископии в составе Константинопольского Патриархата является необходимой и оправданной. В настоящее время Греческая Американская Архиепископия включает в себя епархии во главе с правящими епископами (архиепископом и митрополитами), а митрополиты являются членами Синода под председательством предстоятеля-архиепископа. Архиепископский совет, смешанный по своему составу и включающий епископов, духовенство и мирян, имеет финансовые и административные прерогативы. Собор духовенства и мирян собирается в составе епископата и делегатов от духовенства и мирян, представляющих все приходы архиепископии.

Надо отметить, что русская Митрополия придерживалась принципов церковной организации и строя, заложенных на Поместном Соборе Российской Церкви 1917–1918 годов и была примером для остальных. Так, регулярно созываемый Всеамериканский Поместный Собор состоит из всего епископата, а также делегатов от духовенства и мирян от каждого прихода. (То обстоятельство, что Собор Российской Церкви составляли делегаты духовенства и мирян от епархий, а Поместные Соборы в Америке составляют делегаты от всех приходов объясняется лишь различием в численности приходов и епархий.) Священный Архиерейский Синод является высшим каноническим учреждением Церкви, он созывается дважды в год и состоит из всех правящих епископов; на нем присутствуют также викарные епископы без права голоса. Митрополичий Совет, состоящий из духовенства и мирян, избираемых как Всеамериканским Собором, так и епархиями, проводится под председательством Предстоятеля Церкви.

Как интересную историческую деталь следует отметить, что обычай созывать как духовенство, так и мирян для встречи с их архиереями и принятия общих решений

относящихся к жизни Церкви, сложился в Америке даже раньше, чем соответствующие решения были приняты Всероссийским Поместным Собором 1917–1918 годов. Архиепископ Тихон впервые принял на себя инициативу созыва первого американского Собора в 1907 году, когда организовал встречу духовенства и мирян в городе Мейфилд в Пенсильвании. В свойственном его архиепископскому руководству стиле он дал понять, что хотел бы видеть открытое обсуждение и соборное принятие решений. Таким образом, еще задолго до решений Собора 1917–1918 годов в американском православном опыте духовенство и миряне призывались к тому, чтобы делить ответственность со своими архипастырями. Ныне подобные структуры церковного управления, включающие духовенство и мирян с правом решающего и совещательного голоса, под руководством иерархии существуют в большинстве православных юрисдикций Северной Америки.

Как уже было сказано православие в Америке характеризуется в аспектах миссии, эмиграции, и обращения в православие. Мы увидели, что Томос об автокефалии, дарованный Московским Патриархатом Православной Церкви в Америке укрепил позиции православной экклезиологии, подтвердив принцип и практику «местной Церкви» и, таким образом, косвенно отвергнув понятие диаспоры. Мы имели возможность наблюдать, что создавая СКОБА, канонические православные юрисдикции в Америке пытаются созидать структуры сотрудничества и единства, в то же время сохраняя концепцию параллельных юрисдикций. Мы также дали описание попытки православных архиереев, собравшихся на первую архиерейскую ассамблею в Америке, выразить опыт жизни Православия в Америке используя понятие православного свидетельства в Америке, а не термин «диаспоры». Мы отметили также, что структура церковного управления в Америке, включающая в себя как центральную роль иерархии, так и соответствующее участие духовенства и мирян и предоставляющая место соборному подходу, имеют основные черты сходства среди всех Православных Церквей Америки.

Православие в Америке является лишь одним из примеров того, что ее жизнь может быть полнокровной и «за пределами территорий, исторически являвшихся

православными». Православные архиепископии и общины можно найти в Западной Европе, Южной Америке и Австралии. Вопрос о том, является ли православие «Церковью или диаспорой» для них так же насыщен, как и для Северной Америки.

В целом кажется, что для православных Патриархатов и Автокефальных Церквей на «традиционно православных территориях», свидетельство и будущее православия в Северной и Южной Америке, Западной Европе и Австралии являются вопросами второстепенными. В ответ, осознавая всю безотлагательность данного вопроса, следует заявить, что свидетельство и будущее православия на территории, которую можно в общем смысле назвать Западом, является вопросом кардинальной важности. Православная Церковь считает себя Церковью кафолической, не только в смысле «целостности», но также и в смысле «вселенской». Однако широко распространен и во многом оправдан взгляд, согласно которому сфера деятельности православия ограничена традиционными регионами Центральной и Восточной Европы и Ближнего Востока. Православное свидетельство на Западе подтверждает кафоличность православия в современном мире.

Когда же православие оказывается за пределами своих «традиционных» регионов, оно оформляется там в качестве ряда параллельных «диаспор». Можно даже сказать что сегодня православное мировоззрение весьма удобно себя чувствует в обстановке параллельной «вселенской». Предполагается, что каждая из Православных Церквей обладает правом быть «вселенской» и устанавливать свое присутствие в качестве наследия, юрисдикции, «диаспоры» в любой стране или регионе. Более того, предполагается что существование Православной Церкви может быть выражено в категориях «диаспоры».

Единственный путь из этого тупика — возрождение подлинно православной экклезиологии, обновление нашей верности церковному видению апостольского призыва Церкви. Концепция «диаспоры» совершенно не отвечает апостольской природе Церкви. Те, кто веруют, что Православная Церковь, живя за пределами исторически православных территорий, живет в «диаспоре», практически приникают Ее апостольскую природу. Быть апостольской

не означает быть ограниченной понятием «обладания корнями» или «основой» в тех местах, где проповедовали апостолы Христа и где они основывали церкви. Быть апостольской означает продолжать в новых обстоятельствах и на новой земле апостольское служение.

Концепция «параллельных юрисдикций», будучи естественным продуктом «диаспорального мировоззрения», чужд православной экклезиологии. Когда проводятся попытки оправдать «юрисдикции», это зачастую сводится к сокрытию экклезиологической бессмыслицы под одеждами таких понятий, как единство в вере и в таинствах. Именно единство в вере и в таинствах требуют единства архиастырской соборности и надзирания, конкретного единства и координации в свидетельстве и миссии Церкви!

Следует сказать что «параллельные юрисдикции» являются большей угрозой православной экклезиологии, нежели раскол или даже ересь. Опасности и деформации, которые несут с собой раскол и ересь, обычно ясны и недвусмысленны. Только отправившиеся в раскол или ересь находят для себя оправдания и объяснения. Церковь же как целое твердо противостоит расколу и ереси, отвергая их искажения.

В случае «юрисдикций» их апологетами постоянно предлагается оправдание, указывающее на единство в вере и единство в таинствах. «Мы уже едины, как в вере, так и в таинствах, и поэтому не нужно беспокоиться о единстве в составе одной поместной Церкви». Таков взгляд на православие в Америке, который на сегодняшний день рассматривается как самоочевидный и приемлемый. Мало кто замечает, что этот взгляд противоречит как с практической, так и с богословской точек зрения православному учению о Церкви.

Конечно, приверженность православной экклезиологии должна иметь пастырскую основу. Забота Церкви — спасение душ, личностей, верная направленность верующих христиан к Богу, Церкви и друг другу.

С этой точки зрения очевидна необходимость принимать во внимание культуру и язык конкретного народа или общины. Это естественно, когда, прибывая на новые земли, эмигранты первоначально видят себя в качестве «диаспоры». Церковь должна быть пастырски чуткой к их само-

сознанию. С точки зрения миссиологии, пастырская чуткость к православным эмигрантам, живущим с сознанием «диаспоры», настолько же важна, как и пастырская чуткость к обращенным в православие и к тем людям и общинам, которые не являются христианами или православными.

Противоречия и проблемы возникают только лишь тогда, когда сама Церковь видится в качестве диаспоры, а диаспора становится организующим принципом церковной жизни. Должно твердо подчеркнуть, что Церковь Божия может и должна быть чуткой к тем, кто видит себя в качестве диаспоры. Церковь больше и пространнее нежели диаспора и может пастырски содержать в себе этнические, национальные и языковые общины, которые рассматривают себя в качестве диаспор.

Только когда мы пытаемся Церковь Божию втиснуть в рамки понятия диаспоры, мы грешим против природы Церкви, заставляя ее служить целям и задачам, далеким от центра ее миссии и ее дела. В этом случае мы также не даем православному народу правильное богословское понимание и церковную направленность. Нужно содействие тем, кто видят себя в качестве культурных и национальных диаспор, дабы они поместили эти относительные ценности внутри более значительного и пространного домостроительства Церкви Божией, направленность которой — к полноте Божией и которая по природе своей включает множество культурных и национальных общин.

Другая сторона искажений, вносимых сознанием «диаспоры» — потеря доверия к свидетельству Православной Церкви. Одна из сильных сторон православного свидетельства в области экуменизма и в мире вообще — в ясности экклезиологического учения Православной Церкви. Православное понимание природы Церкви было важным и влиятельным вкладом православных в экуменический диалог. Оно также было значительным моментом в привлечении к православию тех, кто встречается с православным богословием, ища подлинного выражения христианской веры, подлинного выражения единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. С грустью нужно отметить, что когда насыщенные богословским содержанием православной веры и экклезиологическим самосознанием Православной Церкви, эти люди прикасаются к

эмпирической реальности православной жизни и православного церковного строя, их задевают и возмущают противоречия, с которыми они сталкиваются.

В Америке, как и везде в так называемой «диаспоре», нетрудно немедленно начать ответственный, открытый и жизнеспособный процесс к созиданию единства Православной Церкви. Это требует общего обязательства между Православными Церквами идти к созданию местных автономных или автокефальных Церквей. Будет необходим поиск верных путей к выражению единства епископата, верных путей к выражению права первенства, верных путей к обеспечению координации и сотрудничества между Церквами. Движение по этому пути не лишит патриархаты и матери-Церкви поддержки общин, в которых они до сих пор видели «диаспору». Напротив, будет создана более полнокровная и полезная система поддержки патриархатов и Матерей-Церквей. Движение по этому пути также не лишит возникающие Поместные Церкви поддержки, мудрого совета и наставления со стороны патриархатов и Матерей-Церквей. Напротив, такой поддержке, мудрому совету и наставлению будут только рады.

Необходимый «верный путь» можно без труда найти в экклезиологическом видении Православной Церкви. Проблема не лежит в нахождении новых формул или принципов. Проблема состоит в том, что экклезиологическое видение Православной Церкви должно богословски подтверждаться и практически применяться.

Ответ на вопрос: «Диаспора или Церковь?» — должен быть, несомненно, таким: «Не диасpora, а Церковь!». В Америке, в других местах, где Православная Церковь живет на «территориях, исторически не являющихся православными», и в исторических центрах православия, нет большей необходимости, чем необходимость жить по православной вере, будучи полностью верными истинной экклезиологии Православной Церкви. Именно так можно предотвратить или преодолеть разделения и расколы. Именно так можно нести достоверное свидетельство в мире и в среде иных христианских общин. Именно так можно дать членам Тела Христова радость церковного опыта и достойное пастырское попечение, подготовляя их к жизни в служении Евангелию Христову.

И. К. ЯЗЫКОВА

ЖЕНЩИНЫ В РУССКОЙ ИКОНОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ XX ВЕКА

Согласно сложившейся традиции, иконы в Древней Руси писали только мужчины. Как правило, это было монашеское послушание, хотя среди иконописцев были и миряне. Женщины же занимались рукоделием — монахини и мирянки в кельях и светелках вышивали шелковыми, золотыми, серебряными нитями не только наряды и рушники, украшая свой быт, но и трудились для Церкви — шили облачения, плащаницы, хоругви, иконы, ризы на иконы. Их рукоделие порой не уступало по мастерству живописным произведениям, древнерусские мастерицы творили настоящие шедевры. Но все же иконописание оставалось мужским служением, поскольку писание икон считалось не столько художественным творчеством, сколько богословским деланием, «умозрением в красках».

XX век с его пафосом преобразований отменил строгое разделение труда, как, впрочем, и многие другие традиции. Да и на иконопись строители «нового» общества смотрели как на отжившее свой век искусство. Но вот парадокс: именно XX век — богооборческий и иконоборческий — стал веком возрождения иконописания. И в этом большую роль сыграли женщины. Дерзнув писать иконы, женщины-иконописицы восстанавливали слагавшийся веками, но преданный забвению канон, возрождали великую традицию иконописи. Надо отдать должное: именно женщинам мы обязаны сохранением многих церковных традиций в нашей стране, где уничтожение Церкви и всего,

что с ней связано, многие годы было политикой государства. Женщинам веками отводилась роль хранительниц очага, традиции и жизни, поэтому когда настало тяжелое время и все традиционные ценности подверглись разрушению, вплоть до ценности человеческой личности, право которой на веру, свободу и творчество отрицались, они стали восстанавливать разрушенное наследие и поддерживать обреченное на исчезновение искусство. Рассказ о женщинах-иконописцах — это рассказ о невероятных судьбах, духовных поисках, самоотверженном подвиге и непредсказуемости путей, Божественных и человеческих.

Революция 1917 года, которую советские историки назовут Великой, как дикий зверь, разодрала единую Россию надвое — Советский Союз и эмиграцию. По разные стороны железного занавеса оказались люди, настоящие подвижники, которые, несмотря на жестокие времена, жили верой в милосердие Божье, в торжество добра и света и желали служить Православной Церкви и России. Одной из таких подвижниц была Юлия Николаевна Рейтлингер, в монашестве — Иоанна. В ее судьбе отразился путь русской православной интеллигенции XX века.

Юлия Николаевна Рейтлингер

Родилась она в Петербурге, в дворянской семье¹, получила художественное образование. В 1918 году познакомилась с Сергием Булгаковым, который стал ее духовным отцом. В 1922 году Булгакова выслали на Запад, и Юлия Рейтлингер вместе со своей сестрой Екатериной последовала за ним в эмиграцию. Сначала был Белград, затем Прага, потом Париж. Здесь она начинает писать иконы и принимает монашеский постриг. Постриг совершил митрополит Евлогий (Георгиевский) и нарек ее именем Иоанна. Как-то сразу все стали называть ее сестрой Иоанной, а не матушкой, вопреки сложившейся в православии традиции, потому что она всем была как сестра и готова была служить каждому. Мансарда Сергиевского подворья, где располагался Русский богословский институт, стала ее кельей и иконописной мастерской.

И. К. Языкова

«Ее иночество, как и у матери Марии (Скобцовой), которую сестра Иоанна хорошо знала и любила, отмечено поиском новых форм служения, не отгораживающегося от мира, а впрямую с ним взаимодействующего. Это “монашество без монастыря” ищет активных дел и действий... Женщина-иконописец — новое явление в православии. Как известно, в прежние времена уделом мастериц было лишь шитье... Встреча с древнерусской живописью определяет ее творческий путь, как когда-то встреча с Булгаковым определила путь духовный. Она целиком принимает канонический язык искусства иконы, избегая “археологического” копирования внешних приемов... В живописи сестры Иоанны богословские и историософские идеи обретают зримые художественные формы...»², — пишет искусствовед Э. Л. Лаевская, которая была близко знакома с Ю. Н. Рейтлингер, когда та вернулась в Россию.

Иконописи Юлия Николаевна училась у старообрядцев, строго хранивших традиции древней иконы. Несколько уроков дал ей Д. С. Стелецкий, расписывавший храм Сергиевского подворья. Несколько лет она занималась в мастерской известного французского художника Мориса Дени, создателя новой религиозной живописи.

В 1928 году в Мюнхен привезли выставку древнерусской живописи из Советского Союза. Собрав последние средства, Юлия Николаевна приехала в Германию и, пока там была выставка, копировала иконы. Словом, она старалась учиться всюду, где только можно. Она называла свой стиль «творческой иконой», пытаясь соединить в нем древнее и новое, канон и живописную свободу. В этом ей помогали беседы с духовным отцом — Сергием Булгаковым. Она была активным участником этих бесед, ставя перед Булгаковым острые практические вопросы. А он, в свою очередь, своим богословием вдохновлял ее на создание новых оригинальных образов. Из этих бесед родилась его знаменитая книга «Икона и иконопочтание». «Сестра Иоанна Рейтлингер, первая дерзнувшая отойти от мертвого копирования и создавшая одновременно традиционные, но и живые, а иногда и новые образы, целиком обязана своим творчеством о. Сергию», — пишет о ее творчестве Н. А. Струве³.

Бедность первого поколения русских эмигрантов не мешала им создавать великое искусство. Об этом свидетельствуют современники. Одно из самых ярких свидетельств мы находим в воспоминаниях Софии Борисовны Пеленко, матери матушки Марии (Скобцовой), она пишет, как создавался Покровский храм на рю Лурмель в Париже.

«В этом помещении была когда-то конюшня. Направо от входа, во всю длину, были ясли для лошадей. Когда все это было уничтожено, матери Марии пришла мысль для амвона употребить каменные плиты, находившиеся во дворе... Пришла сестра Иоанна и дала две иконы своей работы: Спасителя и Божьей Матери для иконостаса и две иконы покрова Богородицы, одну как храмового праздника, а другую на наружную стену над входом в храм, а также Царские врата и некоторых святых. Мать Мария вышила Тайную Вечерю над Царскими вратами, хоругви, малую Плащаницу, облачения на аналоях и столиках, два стихаря для чтецов и массу мелких вещей. Все ризы в Лурмельской церкви были работы матери Марии...» и т.д.

«Когда б вы знали, из какого сора...», — писала Анна Ахматова. Именно так — из сора, из ничего, из сараев и конюшен создавались православные храмы на Западе, становясь преображенными космосом, «небом на земле», ибо так понимает храм православная традиция. История парадоксальна: в то время как на родине отрекшиеся от веры россияне превращали храмы в гаражи, сараи, клубы и зернохранилища, русские эмигранты в чужой стране, дорожа верой как последним богатством и оплотом, устроили церковную жизнь там, где ее не могло быть по определению.

Сестра Иоанна много потрудилась над росписью храмов. Эта маленькая хрупкая женщина обладала мощным даром монументалиста. Для ее искусства характерна атмосфера радости, ликования, ощущения чуда. На ее счету — роспись десятков храмов во Франции, Англии, Чехии. Наиболее известная ее работа — роспись церкви Святого Иоанна Воина в Медоне, под Парижем, где была колония русских эмигрантов. Здесь мы видим не только святых, но и райских птиц, парящих над сказочными теремами и диковинными деревья с цветами и плодами. Традиционная иконография сочетается с живописной свободой, русские святые соседствуют со святыми западными.

Так же, в свободной и яркой манере, исполненные детской чистоты и наивности, и в то же время почти пророческой мудрости, написаны ее иконы. Многие из них до сих пор бережно хранятся в храмах, монастырях и частных домах по всей Европе. Отец Сергий Булгаков называл ее иконы «свечечки», потому что они вносили в дом тепло и свет горнего мира.

Перед своей смертью отец Сергий Булгаков (1944) благословил сестру Иоанну вернуться в Россию. На родину она смогла вернуться только в году 1955-м. Добиралась через Чехию и Польшу, разрешения на въезд в СССР ждала почти десять лет. Когда все же она, наконец, получила это разрешение, оказалось, что жить она может только в Ташкенте, что было равносильно ссылке. Но сестра Иоанна была рада и этому, она не умела унывать, во всем видя волю Божию.

Поначалу Юлия Николаевна не думала заниматься иконописью, даже кисти и краски оставила в Париже. Она ехала в страну победившего атеизма, до икон ли тут?! Но после большого перерыва вновь вернулась к любимому делу. В этом ей помогла Е. Я. Ведерникова, с которой она была дружна еще в Париже. Ведерникова была ученицей отца Григория (Круга), который, в свою очередь, первые уроки иконописания получил от Юлии Николаевны⁴.

Елена Яковлевна Браславская-Ведерникова, также из репатриантов, вернулась на родину несколькими годами раньше. Ее муж Анатолий Васильевич Ведерников работал референтом у Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского). Ведерниковых приняли большое участие в судьбе Ю. Н. Рейтлингер. В их доме в Москве в 1973 году произошло ее знакомство с отцом Александром Менем⁵. Несмотря на то, что Юлия Николаевна была вдовое старше его, отец Александр стал ее духовным отцом. Ему она передала облачение отца Сергия Булгакова, которое привезла с собой из Парижа и хранила много лет как самую дорогую реликвию. Этот дар глубоко символичен — так связывались звенья некогда столь болезненно разорванных духовных связей. Словно встретились и соединились две половинки православной России — та, которая выстояла в испытаниях среди

чуждого мира на Западе, и та, которая выдержала гонения в своей стране. Юлия Николаевна Рейтлингер сознавала, что должна передать своим соотечественникам те богатства, которыми жили православные во Франции. В одном из писем к отцу Александру она писала: «для Вас я — символ, привет из других измерений...».

Живя в Ташкенте, она только летом могла приезжать в Москву, где гостила у друзей и писала иконы. На жизнь зарабатывала на фабрике, вручную расписывая платки. Химические красители, жаркий среднеазиатский климат, скучное питание — от всего этого она стала слепнуть. Следует сказать, что с юности она страдала глухотой, что, впрочем, не мешало ей писать иконы и общаться с людьми. Но вместе глухота и слепота практически отрезали ее от мира. Свои недуги Юлия Николаевна называла «схимой». Если бы не письма и не опека друзей, жизнь была бы просто невыносимой. Ее письма — яркое свидетельство высоты духа и удивительной силы этой женщины⁶. Пока не отказали глаза, она писала иконы, в основном для друзей, реже для храмов, хотя в те времена занятия иконописью, мягко говоря, не приветствовались. Но ее «свечечки» пробивали своим светом казавшийся беспросветным советский мрак. «Сестра Иоанна была художником не “сальериевского”, а “моцартовского” склада — легкая, светлая, непринужденная, всегда веселая, несмотря ни на что», — напишет о ней Н. А. Струве в некрологе⁷.

Сестра Иоанна (Рейтлингер) скончалась в 1988 году в возрасте 90 лет. В год ее смерти страна праздновала 1000-летия Крещения Руси. Новым поколениям иконописцев, пришедшим на смену, уже довелось творить в условиях свободы и востребованности церковного искусства.

Мария Николаевна Соколова

Еще одно имя из того же ряда подвижников, из того же героического поколения, которому мы обязаны сохранением иконописной традиции. И тоже монахиня — Мария Николаевна Соколова, в иночестве — Иулиания.

Она начинала писать в те же 20-е годы, что и Юлия Николаевна, но она не покидала страну, хотя здесь усло-

вий для занятия иконописью было еще меньше, чем в эмиграции. Гонения на Церковь в Советском Союзе приуждали людей уходить во внутреннюю эмиграцию, становятся изгоями в собственной стране. Но ничто не может остановить живой поток традиции, которая пробивается как ручей сквозь лед по весне, как трава, прорастающая сквозь асфальт, — через всяческие идеологические запреты и препоны.

Мария Николаевна Соколова родилась в 1899 году в Москве, в семье потомственного священника, ее отец Николай Александрович Соколов был настоятелем церкви Успения в Гончарах. Мать Лидия Петровна также происходила из московского священнического рода: ее отец, Петр Терентьевич Некрасов, служил в Новодевичьем монастыре. Бабушка по матери, Анна Николаевна, рано осиротевшая, была воспитанницей митрополита Филарета (Дроздова). Так что церковные традиции семьи были весьма глубоки.

У Марии Соколовой рано проявились художественные способности, уже в три года она хорошо рисовала. Первые уроки живописи и рисунка ей давал отец, который в свободное от священнического служения время был художником-любителем. Окончив гимназию, она стала преподавать рисование в школе.

Интересен один случай из ее биографии. Шел 1917 год. Молодой учительнице поручили прочитать детям лекцию на атеистическую тему. Как верующий человек, она, естественно, отказалась. И потеряла работу. Но Господь открыл для нее другой путь.

С 12 лет Мария была духовной дочерью знаменитого старца — отца Алексея Мечева, а после его смерти — его сына, отца Сергея Мечева (ныне оба причислены к лику святых). Отец Сергей Мечев был большим знатоком древней живописи и собирателем старинных икон, дружил с художниками и иконописцами. Однажды он познакомил свою духовную дочь с Василием Осиповичем Кириковым, известным реставратором и иконописцем, и Мария стала брать у него уроки иконописи. Впоследствии Кириков называл ее самой талантливой из своих учениц.

Нужно представить, какое тогда было время. Двадцатые годы — жестокий террор, разрушение храмов, репрес-

сии против духовенства — не самые благоприятные условия для занятия иконописью. Но Мария Соколова думала о том, как среди всеобщей разрухи сохранить те сокровища, что создавались Церковью веками, как передать новым поколениям духовный опыт, сконцентрированный в древнем искусстве иконописи. Она ездит по стране и копирует фрески Новгорода, Пскова, Вологды, Ферапонтова монастыря, Ярославля. Сколько нужно было иметь мужества, чтобы в самый разгар антирелигиозной кампании посещать закрытые монастыри и храмы, проявляя интерес к «идеологически чуждому искусству»?! Но как потом пригодились эти копии ей и ее ученикам! Впоследствии Мария Соколова писала: «Копируя икону, человек всесторонне познает ее и невольно приходит в соприкосновение с тем миром, который в ней заключен. Постепенно он начинает ощущать реальность этого мира, узнавать истинность данного образа, потом постигает глубину его содержания, поражается четкостью форм, внутренней обоснованностью его деталей и поистине святой простотой художественного выражения. Но чтобы так понять икону, нужно время, и иногда довольно длительное»⁸.

Не только копированием занималась молодая художница, она писала иконы. Изучая древнерусское искусство, на всю жизнь полюбила она древнюю икону и старалась ориентироваться на нее в своем творчестве. В те времена в Церкви повсеместно процветала любовь к поздней церковной живописи, в моде был стиль В. М. Васнецова, академическое письмо, Палех. А Мария Соколова восхищалась Андреем Рублевым, Дионисием, московской школой XV века. Не много сохранилось ее икон от дооценного периода, но они интересны тем, что в них живет память о древней Руси.

Особое место в творчестве М. Н. Соколовой занимали образы русских святых. Среди них выделяется икона «Собор всех святых, в земле Российской просиявших», ставшая подлинным гимном русской святости. Она написана в середине 30-х годов, когда в стране был разгул атеистической пропаганды, когда коммунисты объявили «безбожную пятилетку» и верующих преследовали жесточайшим образом. Замечательна история одной из икон, написанной М. Н. Соколовой.

Праздник Всех святых, в земле Российской просиявших, сравнительно новый, он был введен в русский церковный календарь на Поместном Соборе 1917–1918 годов. Разработка этого праздника (богословский доклад и служба праздника) принадлежит архиепископу Ковровскому Афанасию (Сахарову), ныне причисленному к лику святых⁹. Готовя доклад к собору, владыка Афанасий искал иконописца, который смог бы воплотить образ этого праздника, но не мог найти. Икона, представленная на собор, написанная священником Владимиром Пылаевым, не удовлетворяла владыку. И только в лице Марии Николаевны Соколовой он нашел достойного мастера, который смог понять и воплотить его замысел. Совместная работа владыки Афанасия и матушки Иулиании над созданием этой иконы — пример подлинного соборного творчества. Именно так, согласно Седьмому Вселенскому собору, и надлежит писать иконы: «Создателями икон являются отцы, иконописцу же надлежит исполнение», — гласит соборное правило. Сегодня редко кто это правило применяет всерьез.

Образ «Всех святых» получился очень насыщенным, емким и глубоким. Композиция иконы стала образцом для многих подобных, которые будут написаны позже и самой Марией Николаевной, и ее учениками и другими иконописцами.

Верхний ряд иконы представляет поклонение святых Троице, это Церковь, торжествующая на небесах, здесь, как в дейсисе на иконостасе, изображены Богоматерь, Иоанн Предтеча, апостолы, отцы Церкви и т.д. Основное поле представляет собой изображение, напоминающее карту России, это своего рода мистическая топография Российской земли: вверху она выходит к Белому морю, на берегу которого виден Соловецкий монастырь со святыми, прославившимися на архипелаге, внизу изображены пещеры, символизирующие южные пределы России и напоминающие о просиявших здесь киево-печерских святых. А между этими символически обозначенными географическими пределами располагаются группы святых и храмы, символизирующие различные земли и княжества Руси — Владимир, Ростов, Ярославль, Новгород и т.д. В образ русской святости включены и чудотворные

иконы — в верхней, небесной, части центром является образ рублевской Троицы, образ духовного единства, заключенный в круг. В центре представлен палладиум России — Владимирская икона Божьей Матери, помещенная на фоне Успенского собора, который в народе величают «Домом Пресвятой Богородицы». Перед собором — аналой, на нем лежит Евангелие, московские святители совершают молебен о спасении Руси. Икона яркая и праздничная, передающая образ духовного единства.

Впоследствии Мария Николаевна сделала несколько повторений этого образа, которые, однако на наш взгляд, уже менее вдохновены и удачны. Подобный образ всех святых к 1000-летию Крещения Руси написала племянница и ученица М. Н. Соколовой, Н. Е. Алдошина. Сегодня по этой схеме пишут многие. Интересно, что в 80-х годах на Западе была написана икона «Всех британских святых», явно вдохновленная этим образцом. Вверху иконы — образ «Спас в силах» в окружении святых; внизу — очертания, напоминающие британские острова; группами стоят святые, прославившиеся в британской истории.

В довоенные и послевоенные годы под руководством владыки Афанасия (Сахарова) Мария Николаевна создает целый ряд «соборов» — это иконы, посвященные святым града Владимира, ярославских святых, образ российских святителей и др.

В 30-е годы М. Н. Соколова также пишет копию Владимирской иконы Божьей Матери. Перед этим образом, почитавшим в народе чудотворным, россияне молились в дни всенародных бедствий, перед ее лицом избирали митрополитов и патриархов, венчали монархов на царство. Эта икона освящала все древние столицы Руси — Киев, Владимир, Москву. Копирование этого образа воспринималось ею не как ученическая штудия, но как молитва к Заступнице земли русской о духовном возрождении Отечества в трудный для народа час¹⁰.

В 1946 году Церкви была возвращена Троице-Сергиева Лавра. И Марию Николаевну пригласили участвовать в восстановлении монастыря. По благословению Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского), заботами наместника Лавры архимандрита Пимена (Извекова, бу-

И. К. Языкова

дущего Патриарха) монастырь возрождался буквально из небытия¹¹. В Трапезном храме под руководством Марии Николаевны была расчищена древняя живопись, а для двух боковых приделов этого храма — преподобного Серафима Саровского и святителя Иоасафа Белгородского — она пишет иконы. По ее эскизам была расписана Серапионова палата, отреставрированы росписи Смоленского храма, паперть Успенского храма, иконостас храма святого Иоанна Предтечи. Она писала иконы для раки и сени над мощами преподобного Никона, для иконостаса Академического храма и других церквей монастыря.

В 1958 году Мария Николаевна организовала в Лавре иконописный кружок, которым руководила в течение 23 лет. Составила пособие по технологии иконописи, читала лекции в Семинарии, устраивала выставки работ учащихся кружка, репродукции ее икон публиковались в Журнале Московской Патриархии. Учениками М. Н. Соколовой были священники, архимандриты и даже епископы¹². Она пользовалась всеобщим уважением, к ней за советом приезжали иконописцы и реставраторы со всей страны. Ее высоко ценили патриархи Алексий I и Пимен — оба были знатоками и ценителями церковного искусства, и не раз по их просьбе она писала иконы.

В 1970 году Мария Николаевна приняла тайный постриг с именем Иулиании. Память святой мученицы Иулиании отмечается 30 августа, в тот же день совершается и память преподобного Алипия Печерского, первого русского иконописца. Сегодня многие знают Марию Николаевну как монахиню Иулианию, но, живя в Советском Союзе, она вынуждена была скрывать свой постриг, ничем не выделяясь среди обычных мирских людей.

Скончалась Мария Николаевна Соколова 16 февраля 1981 года. Отпевание в Троице-Сергиевой лавре совершил наместник архимандрит Иероним в присутствии Святейшего Патриарха Пимена. Русская Православная Церковь отметила подвижницу наградами — орденами святого князя Владимира III и II степени, преподобного Сергия Радонежского и тремя церковными медалями. Но самая большая награда матушки Иулиании — это ее ученики и существующая поныне Иконописная школа при Московской духовной академии.

В Советском Союзе официальная пропаганда сделала все, чтобы насадить в народе отрицательное отношение к Церкви, в 20–30-х годах священнослужителей уничтожали как класс, в 60-х годах народу обещали показать «последнего папу» по телевизору и т.д. Но вот мы уже живем в ХХI веке, а Церковь не только не умерла, но и переживает расцвет. Возрождается и ее искусство. Переходным рубежом стал 1988 год — год празднования 1000-летия Крещения Руси. По всей стране начали восстанавливаться древние храмы и монастыри, строиться новые. Появилась потребность в художниках, владеющих мастерством иконописи. И также художники нашлись. Оказалось, что традиция, которую всеми силами стремились уничтожить идеологи безбожного режима, жива и способна к возрождению. Одно из имен, которое стало заметным в потоке возрождения иконописной традиции в конце ХХ столетия — Ксения Михайловна Покровская. Она принадлежит к поколению иконописцев, которые начинали в 60-е годы.

Ксения Михайловна Покровская

В молодости Ксения Покровская занималась биофизикой, готовилась защитить диссертацию, но пришла в Церковь и оставила науку, стала учиться иконописи. В 60-е годы страна переживала оттепель, но для Церкви это были не лучшие времена — начались так называемые «хрущевские гонения», когда снова стали закрывать храмы и преследовать за веру. Общество воспринимало верующих как маргиналов, а иконописное творчество, казалось, не имело перспектив. Тогда заниматься иконописанием было не только не престижно, но и опасно: в советском законодательстве существовала статья, по которой можно было привлечь (и привлекали!) иконописца к уголовной ответственности за его творчество. Тем не менее сегодняшний расцвет иконописного творчества закладывался именно тогда. Духовник Ксении отец Александр Мень благословил ее писать иконы, сказав, что лет через двадцать к этому искусству будет большой интерес, иконописью займутся многие и появится необ-

ходимость в учителях. Так и случилось — через двадцать лет, в 80-х годах, у Ксении Покровской был уже кружок учеников, которых она учила иконописной премудрости. Многие из них вполне успешно работают сегодня как самостоятельные мастера.

В начале 70-х годов Ксения Покровская познакомилась с Марией Николаевной Соколовой (они снимали дачи по соседству) и видела, как она работает. Но Ксения не вошла в число учеников матушки Иулиании: способ ее работы не удовлетворял начинающую художницу, и в этом сказывалась разница поколений. Дело в том, что Мария Николаевна всю жизнь работала синтетическими пигментами, писала гуашью, казеиновой темперой, акриловыми красками. Ксения же с самого начала стремилась писать натуральными пигментами, растирая вручную глины и минералы, как это делали в древности. Она хотела возродить не только иконописный канон, но и технологию написания иконы.

В 1989 году в Москве, в Знаменском соборе в Зарядье (тогда это был Выставочный зал Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры) проходила первая выставка современной иконы. Впервые после почти восьмидесятилетнего перерыва иконописцы вышли из подполья и смогли выставить свои работы. Ксения Покровская была среди участников этой выставки, и критика отметила ее особо. «Самая многочисленная из школ, представленных на выставке, — это круг Ксении Покровской и ее учеников. Икона как праздник — так в первом приближении можно сформулировать концепцию этого направления. Духовный мир преображается в аспекте его неземной красоты, игра цвета и формы за порогом плоскости нашего существования. Иконы этой школы очень красивы, иногда даже слишком красивы. Эта доминанта неземной красоты приводит иконописца к той грани, за которой библейская история трансформируется в прекрасную сказку, в мечту об утраченном Рае. Самые сильные черты этой школы — высокий профессионализм и эстетическая смелость», — читаем мы в рецензии, опубликованной в журнале «Храм»¹³. Сказанное тогда остается верным и по сей день. Покровскую

не спутаешь ни с кем другим, ее работы обладают ярким почерком и своеобразным стилем, их отличает праздничность и декоративность, интенсивность цвета и изящная золотая разделка. Она проявляет большую смелость в иконографическом и, я бы сказала, в богословском плане. К тому же Покровская — талантливый педагог, вокруг нее всегда много молодых иконописцев, уже преуспевших и только начинающих.

В начале 90-х годов Ксения вместе с семьей (муж и пятеро детей) вынуждена была уехать в Америку. Но она и там продолжила заниматься иконописным творчеством. Поначалу было трудно, заказчиков почти не было (православные в Америке составляют незначительное меньшинство, храмов мало, да и те живут скучно). Но характер Ксении Михайловны не такой, чтобы мириться с обстоятельствами, такие люди сами делают обстоятельства и заставляют жизнь поворачивать в нужное им русло. Вскоре о Покровской узнают не только в Бостоне, но и в других городах США. У нее появляются не только заказы и заказчики, но и ученики. Сегодня среди ее учеников — русские и американцы, греки и итальянцы, эфиопы и негры, наряду с православными — католики и даже протестанты. К ней приезжают ученики в том числе и из Европы.

Ксения Покровская пишет, ориентируясь на классику русской традиции — на икону XV—XVI веков, но стремится сделать иконописный язык доступным современному зрителю. Работает она и для Церкви, и по частным заказам. Ее иконы можно видеть в храме Святой Троицы в Бостоне, в соборе Христа Спасителя в Нью-Джерси, в резиденции митрополита Феодосия, бывшего главы Американской Автокефальной Православной Церкви. Их можно встретить и в католическом храме, и в протестантской семинарии. Если к Покровской приходят инославные заказчики, она никогда не отказывает, потому что считает, что через икону современный человек скорее поймет и примет то, что может не принять в словесном выражении.

Несколько лет назад в Америке была устроена передвижная выставка современной иконы. Ксения Покровская стала ее главным экспертом, отбирала экспонаты. На

И. К. Языкова

выставке были представлены работы ее и ее учеников. За три года выставка обогнала десятки городов и везде пользовалась большим успехом. Многие американцы впервые видели иконы и искренне восхищались их красотой.

Иконописное искусство для Америки — дело новое, здесь нет глубоких традиций иконописной культуры, только в XX веке, в связи с русской и греческой эмиграцией, в некоторых местах стали появляться иконописные центры. Но истинных мастеров пока немного, и большинство из них известно в пределах узкой конфессиональной среды. К тому же православная среда в Америке весьма раздроблена: здесь присутствует множество изолированных друг от друга общин — греческая, румынская, русская, украинская, последние, в свою очередь, разделены на несколько юрисдикций, есть и собственно американские приходы. Тем не менее, интерес к иконе и в целом к православной культуре в обществе есть. И поддержать этот интерес может только подлинное искусство. Ксения Покровская — мастер по-настоящему глубокий и самобытный, ее работы привлекают внимание самых разных людей — церковных и нецерковных, принадлежащих к традиционной культуре или потерявших всякую связь с традицией. Иконы Покровской заставляют вспомнить о непреходящих ценностях, они эстетически безупречны и глубоки по содержанию. Она виртуозно владеет языком канона, но обращается она к современному зрителю, который ощущает написанные ею образы не как нечто далекое, но как имеющее отношение лично к нему, человеку, живущему в современном мире. Редко какой художник умеет так соединить вечное и современное, традиционное и актуальное, духовное и душевное, общее и личное. К тому же иконы К. Покровской несут заряд подлинного оптимизма веры, что для мира, погружающегося в мрак безысходности или подогревающего себя различного вида эмоциональными допингами, является настоящим откровением, которым и должна быть и всегда была Благая Весть.

Икона обладает мощным миссионерским потенциалом, это яркое свидетельство православия, свидетельство без слов, которое современному человеку ближе, чем

проповеди и агитации, похожие больше на рекламные акции, чем на христианское свидетельство. Икона открывает красоту и глубину мира, противоположного обществу потребления, — мира Царства Божия, основанного на красоте, гармонии и любви. И это относится не только к Америке. Сегодня в России нет гонений на Церковь, напротив, в последние годы в нашей стране и за ее пределами даже появляется мода на золотые купола, кресты, расписные яйца, церковные песнопения и проч., что порой оборачивается угрозой коммерциализации искусства. Но настоящая икона вне моды, она обращается к вечности и обращает взгляд зрителя дальше, чем способно видеть наше физическое зрение. В течение всего XX века икона светила неземным светом, напоминая о том, что человек создан как образ и подобие Божье и что рядом с нами существует мир нетленной красоты и несказанной радости. И неудивительно, что эту весть несли и продолжают нести именно женщины, взявшись на себя служение, которое всегда было больше, чем художество, ибо икона есть откровение высшей истины.

Примечания

¹ Отец Юлии Рейтлингер происходил из обрусевшего немецкого баронского рода и занимал высокую должность при дворе. Мать была дочерью генерала Гонецкого.

² *Лаевская Э.* Сестра Иоанна Рейтлингер, иконописец. Искусство русской эмиграции между Востоком и Западом. В: Истина и Жизнь. 1996, № 1. С. 5–6.

³ *Струве Н.* Предисловие к русскому изданию книги прот. Сергея Булгакова «Икона и иконопочитание. Догматический очерк». М., 1996. С. 6.

⁴ Они вместе расписывали храм Св. Иоанна Воина в Медогне, когда Круг еще не был иноком.

⁵ А. Мень был в дружбе с А. В. Веденниковым, который нередко заказывал о. А. Мению статьи для ЖМП. У Елены Яковлевны о. Александр брал уроки иконописи. В автобиографических заметках священника есть запись: «1959 г. Учусь иконописи у Веденниковых...».

⁶ Сейчас опубликована ее переписка с о. Сргием Булгаковым (Вестник РСХД, № 182, 2001) и о. Александром Менем («Умное небо». М., 2003).

⁷ Струве Н. Сестра Иоанна Рейтлингер. В: Вестник РХД. Париж, № 154, 1988.

⁸ Монахиня Иулитания (М. Н. Соколова). Труд иконописца. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 37.

⁹ Владыка Афанасий, епископ Ковровский — удивительная личность, человек глубокого ума, высокообразованный, один из активных деятелей Церкви, более 27 лет провел в лагерях и ссылках. При этом он не утратил ни веры, ни стойкости характера, ни чувства юмора. Показателен такой случай: в 1935 г., когда в Москве открылась первая линия метро, среди верующих было отторжение этого нового вида транспорта, потому что оказаться под землей считалось равнозначным спуститься в преисподнюю. Многие просто боялись ездить в метро. Владыка Афанасий, взяв икону «Всех святых», завернул ее в полу пальто и проехал с ней от одной конечной остановки до другой. «Не бойтесь, я освятил метро», — говорил владыка. После этого большинство верующих перестало бояться «преисподней».

¹⁰ Второй раз М. Н. Соколовой представилась возможность копировать эту икону в 1971 г., когда та была уже в Третьяковской галерее. Для этого понадобилось специальное разрешение сверху, что было далеко не ординарным явлением для советских времен. Копия писалась специально ко дню интронизации Святейшего Патриарха Пимена и была ему подарена. Ныне хранится в Патриархии.

¹¹ В советское время здесь была мерзость запустения, одни храмы были закрыты, в других располагались магазин, клуб, склад и т.п.

¹² В частности, ее учеником был Сергий (Голубцов), архиепископ Новгородский, похороненный в Лавре возле Успенского собора. Даже будучи на Новгородской кафедре он продолжал писать иконы. Им сделан, в частности, иконостас церкви Святого апостола Филиппа в Новгороде.

¹³ Гусев М. Выставка «Современная икона». В: Храм, 1991, № 1. С. 16.

XII КОНФЕРЕНЦИЯ В БОЗЕ, ИТАЛИЯ
«Иисусова молитва в русской духовной традиции XIX века»

Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ

**ПРИВЕТСТВИЕ
УЧАСТНИКАМ И ГОСТЬЯМ КОНФЕРЕНЦИИ**

Ваше Высокопреподобие, досточтимый отец Энцо Бьянки, уважаемые организаторы и участники симпозиума!

Сердечно приветствую очередную богословскую конференцию по русской духовности, проводимую в Бозе — монашеской общине, поддерживающей многолетние добрые связи с Русской Православной Церковью.

Нынешняя конференция посвящена одному из уникальнейших явлений как русской духовности, так и восточной христианской традиции в целом. Практика молитвы Иисусовой — этого средоточия православного монашеского делания, — первоначально появившись на Востоке, была возрождена на русской земле в конце XVIII века трудами преподобного Паисия Величковского, переводившего и издававшего святоотеческие творения, посвященные духовной жизни монашества, что способствовало возрождению интереса к наследию византийского исихазма. На рубеже XVIII–XIX веков российское общество познакомилось со славянским переводом «Добротолюбия» — сборником многих, забытых к тому времени произведений классиков византийской духовной литературы, который распространился по монастырям России, сделавшись излюбленным чтением русских иноков.

Русское монашество в лице своих лучших представителей явилось преемником принципов духовной жизни, возникших на Древнем Востоке и восходящих в своих основах ко временам апостольским. Призыв апостола

Патриарх Московский и всея Руси Алексий

Павла: «Будьте постоянны в молитве» (Кол. 4:2), нашел отклик в сердцах множества русских святых, имена которых сияют сегодня на церковном небосводе. Преподобный Серафим Саровский, старцы Оптинские, святители Игнатьй Брянчанинов и Феофан Затворник, святой праведный Иоанн Кронштадтский — эти и многие другие подвижники Русской Православной Церкви XIX века, стяжавшие дар постоянной молитвы, обращаются к своим потомкам в готовности передать драгоценный опыт Богообщения.

Глубоко убежден, что обращение к благодатному молитвенному опыту русских подвижников способно обогатить любую христианскую традицию, соотносящую себя с жизнью Древней неразделенной Церкви. Растущий из года в год интерес западных христиан к сокровищам русской православной духовности свидетельствует об искреннем желании приобщиться к сохраняющемуся в нашей Церкви преемству молитвенного делания. Фундаментальные научные исследования в этой сфере дают надежду на то, что впоследствии данный опыт станет достоянием всех, кто следует словам Спасителя: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна» (Мф. 26:41).

Желаю участникам конференции помочи Божией и успехов в работе симпозиума. Молитвы русских святых, подвизавшихся в подвиге умного делания, да сопутствуют вам на всех путях вашей жизни.

Энцо БЬЯНКИ

ВЗАИМНАЯ ЛЮБОВЬ – ЗНАМЕНИЕ ДЛЯ МИРА*

С глубокой радостью прежде всего возношу благодарение Господу, Который дает возможность устроить эту встречу между нами, Его детьми. Обращаюсь со словами приветсвия нашей общины ко всем вам, христианам Востока и Запада, собравшимся здесь, в Бозе, для братской встречи и взаимного общения, которые становятся все более истинными и искренними. А также для того совместного пути к Единому Господу, присутствие Которого мы всегда должны учиться распознавать, призывать и принимать в нас и нашем окружении. От знания этого присутствия зависит наша способность общения, взаимность между нашими Церквами-сестрами Востока и Запада, а следовательно, и взаимная любовь, которая является знамением для мира, с тем чтобы он уверовал и познал, что Иисус есть Господь и Спаситель.

В эти дни, испытывая радость общения между братьями, мы не забываем о страданиях тысяч людей, приходящих с разгулом войны и терроризма. Мы также уверены, что если христиане не попытаются сделать более пламенной свою молитву, то эта встреча религий, уже пересекающаяся в нашей повседневной жизни, вместо того чтобы процветает в диалоге, взорвется в непоправимом конфликте фанатизма, направленном друг против

* Речь на открытии XII Международной конференции «Иисусова молитва в русской духовной традиции XIX века», 16–18 сентября 2004 г.

друга. Вот почему так срочно для христиан необходимо вновь отыскать свою стойкость в молитве к Богу, упражняясь в невыразимом искусстве общения с Ним. Возникает необходимость слушать Слово Божье, чтобы мы могли соделаться миротворцами, стать проводниками добра, способными к примирению, справедливости и миру на земле.

Русская православная традиция — традиция христианская, которая более чем какая-либо иная, предупреждала о важности внутренней и непрерывной молитвы, которая искала пути и способы для достижения непрестанной молитвы, сердечной молитвы. Да, в духовной христианской традиции в тяжелых и постоянных поисках возникал вопрос о том, как исполнять на практике увещания Господа Иисуса, а впоследствии и апостола Павла о непрестанной молитве. Духоносные отцы еще в древние времена заостряли свое внимание на формуле, о которой нам свидетельствуют Евангелия, звучащая криком больных и грешников ко Господу Иисусу. И этот крик стал Иисусовой молитвой. Все здесь! Мало слов, но богато содержание. Синтез двух прошений: иерехонского слепца к проходящему мимо Иисусу («Иисус, Сын Давидов! помилуй меня» — Лк. 18:38), и мытаря в храме («Боже! будь милостив ко мне грешнику!» — Лк. 18:13).

Но как возможно перейти от внешнего повторения молитвы к ее внутренней сущности? Долгое время великие русские святые искали в тысячелетней традиции посредством сложных упражнений приведение нашего ума от рассеяния к внутреннему единению, и чтобы в конце концов преподнести все полное свое молитвенное состояние Богу, следя путем очищения и причащения.

Конечно, литургическая молитва должна иметь и имеет первоначальное значение, так как литургия остается вершиной активной жизни Церкви, источником всех ее сил. Но литургическая молитва должна находить свое продолжение и в повседневной жизни, внутри христианского сердца, когда мы едим, работаем, отдыхаем, до тех пор пока эта молитва не становится беспрерывной... Иисусова молитва показывает нам эту возможность продолжения диалога с Богом.

Этот путь открыт для всех, потому что Бог, по выражению Петра Дамаскина, «даяй молитву молящемуся». И преподобный старец Макарий Оптинский так это комментирует: «Господь, видя понуждение и насилие к молитве, подает Свою помощь, по словам святых... кто молиться добре простою молитвою, тому дает Господь дар молитвы умной».

Русские духовные авторы, продолжая путь восточных отцов, с огромным вниманием делали различие между «устной молитвой», т.е. произносимой губами, «умной молитвой» и «сердечной молитвой», которая, как поясняет Феофан Затворник, — «возникает, когда был сосредоточен весь ум в сердце, и оттуда исходит внутренняя молитва к Богу, непроизносимыми словами». «Сосредоточение ума в сердце» является узловым моментом, в котором и происходит внутреннее единение под воздействием Святого Духа, единение всего человеческого бытия в себе самом, и раскрытие сопричастности с Богом. Это и есть таинственный огонь, искра, что возжигается благодаря привычке долгого пребывания в молитве.

Иисусова молитва как способ достижения подлинной молитвы концентрируется на двух элементах: Имя, и повторение Имени.

Имя (евр. — *шем*) Божие, данное в откровении Израилю, чтобы избранный народ мог призывать, взвывать, познавать Бога как Господа, действующего в истории. Для христиан Оно явилось как «добре имя» (Иак. 2:7) призывающее на них; «имя выше всякого имени» (Флп. 2:9); единственное Имя, где есть спасение (Деян. 4:12). Это Имя Иисуса из Назарета, которое дано Богом в благовещение ко Пресвятой Деве Марии, и что означает: *Иешуа, Адонай спасает!*

Второй элемент Иисусовой молитвы — повторение. Имя Иисуса повторяется, чтобы стать беспрерывным призванием, подобно дыханию живых существ. «Всякое дыхание да хвалит Господа!» — воспеваёт псалом (Пс. 150:6), и преподобный старец Антоний Оптинский комментирует: «Молитвенное призывание Сладчайшего имени Его, должно быть дыханием души нашей, должно быть чаще биения нашего сердца¹. И отцы-иноки интерпре-

тировали увещевания Нового Завета: «бодрствуйте и на всякое время молитесь» (Лк. 21:36), «всегда молиться и не унывать» (Лк. 18:1), «непрестанно молитесь» (1 Фес. 5:17), как вырабатывание способности сердца быть всегда расположенным слушать Господа и разговаривать с Ним. «Мы должны всегда оставаться в непрестанной тревоге о Господе, как дети о своих материях»². Приобретение *памяти о Боге*, памяти, пребывающей в Боге, требует очень сильной решимости. Святитель Димитрий Ростовский пишет: «Многие не имеют представления о необходимом внутреннем страдании, что испытывают те, которые желают постоянно иметь память о Боге». Иисусова молитва есть открытый путь этой памяти о Боге. Мы можем найти аналогии между Иисусовой молитвой и устным произношением молитвы в других духовных традициях. Как можно забыть средневековую практику *Jesu dulcis memoria* Западной Церкви, которая была вдохновением в житиях святых отцов — от Бернарда Клерво до Франциска Асизского. Произношение Имени Иисуса есть не что иное, как сердце молитвы розария: «Благословен плод чрева твоего» — *Иисус...*

Тем не менее техника молитвы, направленная на выработывание внутреннего созерцания, в христианской традиции должна прежде всего руководствоваться действием Святого Духа, Которым вываем: «Авва, Отче!» (Рим. 8:15). Отцы весьма жестоко разоблачают иллюзии тех, которые пытаются следовать по пути внутренней молитвы, не соблюдая литургического и братского общения, без духовного наставника, у которого должно находиться в послушании свободно и с любовью о Господе. Ибо без этих условий молитва может иметь оттенок тонкой формы самодовольства, духовного самолюбования.

Познание самого себя, к которому приводит Иисусова молитва, не делает из нас сверхчеловеков, но открывает глубину наших грехов, делает из нас нуждающихся в милосердии Господнем. Для христианина истинная молитва — это, прежде всего, познание Христа, «и притом распятого» (1 Кор. 2:2). Парадоксально, но русская традиция распознала в смирении ключ, посредством которого и открывается вход к вершине внутренней молитвы. Здесь

имеется сближение с тем, что Устав святого Бенедикта видит как восхождение по ступеням смирения. Потому что на последней ступени, находится тот, кто повторяет Иисусову молитву. Тот, кто подобен мытарю, стоящему в храме и без конца повторяющему молитву. Преподобный старец Амвросий без устали повторяет своим духовным чадам: не должно впадать в уныние на пути молитвенного делания, раздражаться от собственных неудач, предаваться отчаянию из-за своей ограниченности. «Смущение, какое бы оно ни было, есть признак тайной гордости». Дух Святой, это смирение Божие, ведет нас по истинному пути молитвы, поучает святой Силуан Афонский...

Получается так, что христианин, задерживаясь на словах Иисусовой молитвы, пытается сосредоточиться на их внутреннем содержании и, «раскрывая сознание», находит могучий способ возрастания в вере, способ вести невидимую брань и результат в надежде и любви.

Господи... «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12:3). Называть Иисуса «Господом» означает признать Его господство над нами, признать, что мы — творение Бога по образу Сына. Образ, который должен царствовать над нами, над нашими мыслями, действиями, чувствами, над нашим бессознательным и над нашими глубинами, еще не евангелизованными и окутанными мраком.

Иисусе... Господь, Которого мы призываем в молитве — Иисус из Назарета. Человек, рожденный от Девы. Человек во всем, как и мы: слабый, беззащитный, облеченный в нашу плоть, но Который также Кхсяйт и Господь, потому что Сын Божий. Иисусе! *Jesu dulcis memoria!* Сладчайшая память, которая освещает безмолвие наших дней монашеской жизни; моменты ожидания, которые порой кажутся пустыми, но которые открывают наше «я» в нас самих, если только мы остаемся в умении слушать Бога, настраивая ритм жизни в соответствии с ритмом бieniaия молитвы... Мы, которые родились слепыми, должны призывать Его Имя подобно иерехонскому слепцу, чтобы прозреть, привлеченные Его светом. Сколько раз в темные часы наша молитва превращается только в произношение этого Имени? «Иисусе, Иисусе...»

Христе... Да, этот Иисус является персоной реально присутствующей, но Он также и Мессия, Христос! Он — благословенное обещание Аврааму, Он — символически предвосхищенный Завет на горе Синай, Он — долгожданный сын в псалмах Давида, Он Тот, на Которого указал «друг Жениха», Иоанн Креститель.

Сыне Божий... Сын Божий — это Мессия и Иисус. Здесь можно только совершить поклонение! Ибо это Сын, возлюбленный Богом, и Этот же Самый Бог склоняется над нами, является миру в плоти человеческой, объясняется в действиях слуги, омывающего наши ноги...

Помилуй мя, грешного! Преподобный Нил Сорский в своем Уставе всегда советует добавлять слово «грешного» к уже известной формуле исихастской молитвы. Наверное, из своего опыта он понимал, что призвание прощения от Бога сопровождается в нас внутренним сопротивлением. Очень часто мы не желаем быть объектом жалости, даже божественной! Но если под жалостью понимать милосердие, любовь, благожелательность, дружбу до окончания дней, то как мы можем не просить ее, не призывать? Все мы являемся нищими любви.

В нас присутствует это тоска по любви, которая никогда не угаснет и которая удовлетвориться только созерцанием Возлюбленного, Отца в Сыне, в дыхании любви, что всегда обновляется. Всю свою жизнь Иисус был возлюбленным от Отца, и все же оставался равви, обучившимся обычному ремеслу... Но в один день, пригвожденный ко древу, увидел Свою жизнь как ответ на любовь Отца. В любви Отца, ставший Его любовью, весь мир был погружен в милосердную любовь. Каждый человек мог бы быть помещен в эту любовь, и в том крике к небу мог бы получить ответ: Любовь отвечает любви! Человечество было возлюблено Богом, и человеческая плоть Иисуса любила Отца, чтобы в завершение дать Ему все то, что было от Него же получено.

Господи, помилуй меня! Я нуждаюсь в любви, я грешник, нет во мне ее источника... Господи, смилийся над нами, ибо мы потеряны в нас самих, ибо мы не умеем видеть другого человека глазами Твоей любви, ибо мы не умеем прощать врагам нашим.

Самый драгоценный плод русской православной духовности является молитвенный опыт преподобного Силуана Афонского (1866–1938). В годы гонений на Русскую Православную Церковь он писал: «Господь дал нам заповедь: *Любите врагов ваших* (Мф. 5:44) ... Ты говоришь: враг гонит нашу Святую Церковь? Как же я буду его любить? А я тебе на это скажу: бедная твоя душа не познала Бога!.. Господь есть любовь и дал на землю Духа Святаго, Который учит любить врагов и за них молиться... Это и есть любовь»³.

И эти слова преподобного Силуана будут сопровождать наш диалог на этой конференции. Мы же еще раз вознесем благодарение Господу, Который дарует нам еще раз возможность созерцания богатств христианской жизни.

Примечания

¹ Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев. Оптина пустынь, 2000. С. 446.

² Святитель Василий Великий. Правила, 2.2.

³ Ieromonach Sofronij. Starec Siluan. Essex, 1990. P. 157.

*Игумен АМВРОСИЙ (ЕРМАКОВ)**

**УЧЕНИЕ ОБ ИИСУСОВОЙ МОЛИТВЕ
ПО ТРУДАМ СВЯТИТЕЛЯ
ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

Труды, оставленные святителем Феофаном Затворником о практике Иисусовой молитвы, имеют для нас сегодня тем большее значение, что обращены к людям, находящимся в ситуации, во многом похожей на нашу собственную. Последняя треть XIX столетия — время, когда секуляризация в России вступала в ту фазу, что пришла к своему логическому завершению в начале уже XX века. Тем самым, святитель Феофан оказался перед двуединой задачей: изложить святоотеческое учение, ориентированное на человека *вообще*, таким образом, чтобы оно было ориентировано на человека, *живущего в ситуации модерна*. Попробуем кратко описать эту ситуацию и то, как справился святитель Феофан с обозначенной проблемой.

Переворот, свершившийся в западном мировоззрении на рубеже XVI—XVII веков и полученный в готовом виде Россией в эпоху петровских преобразований, можно обозначить как невозможность современного человека жить в открытом мире. Если индивид Средневековья видел смысл познания в разгадке сотворенного Богом мира, то отныне познанием признается соответствие

* Автор — благочинный Сретенского монастыря, проректор по учебной работе Сретенской духовной семинарии. Постановлением Священного Синода Русской Православной Церкви от 24 декабря 2004 года назначен епископом Прокопьевским, викарием Кемеровской епархии. Хиротония во епископа состоялась в Москве 23 марта 2005 года.

Учение об Иисусовой молитве по трудам святителя Феофана...

результатов научных экспериментов предзаданному рациональному миру логики или математики. «Декартовский» и «кантовский» человек не способен выйти за собственные пределы, в сфере Богопознания он ограничивается лишь тем минимумом опыта, что предоставляет ему собственный рассудок. Рассудок, заметим, ограниченный в собственных возможностях после грехопадения.

Разумеется, данная ситуация имела, особенно в России, множество подвариантов — от акосмизма Спинозы до фейербаховского человекобожия, но сохраняла основную для нашей темы черту — утверждение принципиальной невозможности для человека живой онтологической связи с Абсолютом. Нельзя сказать, конечно, что в России эта невозможность разделялась всеми, но здесь мы как раз и сталкиваемся с разрывом между сознанием человека постпетровской эпохи и живым опытом его веры.

Обрисовав таким образом *контекст* учения святителя Феофана, обратимся к самому его *тексту*.

Как известно, экзегетикой Священного Писания святитель Феофан Затворник занялся после увольнения на покой с правом пребывания в Вышенской пустыни Тамбовской епархии в 1866 году. В 1872 году, одновременно с уходом святителя в полный затвор, появляется первое из целого ряда толкований епископа Феофана на Послания апостола Павла. На протяжении 70–80-х годов святитель Феофан публикует толкования к 13 посланиям апостола. Говоря о характерных особенностях толкований святителя Феофана, следует заметить, что он писал, рассчитывая на читателя-небогослова, следя обычному для него плану: исагогическое введение и постишное толкование, свободное от заранее заданной богословской задачи. Вернее сказать, такая задача есть — преодолеть разрыв, созданный в учении о Богопознании новым временем. Вот как это выглядит в Толковании на послание Колоссянам: «Обновление жизни есть опять вступление в живое богообщение через отвержение самоугодия, чувственности и тварелюбия. Пребывающий в сем порядке жизни будет ходить в обновлении жизни, а далее — искать вышних. Искать вышних потому есть всеусильно стремиться к тому, чтобы всегда пребывать *в живом*

Игумен Амвросий (Ермаков)

общении с Богом. Ибо что выше Бога?»¹. Вопрос, звучащий риторически для самого святителя Феофана, был не столь очевиден для его европейских современников.

Ответ на способ восстановления такой живой связи есть для святителя Феофана, как и для всей святоотеческой традиции, православная *христология*: «Чрез Господа Иисуса Христа восстанавливается прерванное падением общение души с Богом. Вступая снова в общение с душою, Бог вселяется в нее и, оживляя ее и всеми движениями ее управляя, возвращает ей потерянное благобытие. И се царствие Божие»².

Это — задача, стоящая перед человеком. Наличная же его ситуация характеризуется «ветхостью», то есть промежуточным между райским прародительским и будущим «новотварным» состояниями. Главные особенности этой ветхости в том, что в человеке теперь «качествует самоугодие, заставляющее его все усилия употреблять на устроение земного благобытия, в чувственных удовольствиях полагаемого, все прочее обращая в средства к сему... Живут вместе люди с характером ветхого человека, и каждый свое только благобытие устроить желает и ищет. Почему неизбежны столкновения, от коих раздражение и все порождаемые им страсти и дела неприязни между людьми. Основа их лежит в самости»³.

Тема самости вводит нас вслед за святителем Феофаном в ту область православной антропологии, с которой начинается собственно молитвенное делание. Это — тема самопознания и вообще познания человеческой души, т.е. «замечание того, что происходит в душе, посредством сознания или внутреннего чувства»⁴. Без осознания наличной ситуации, трезвой ее оценки невозможно никакое движение вовне в акетической практике.

Первые темы, с которыми связано самопознание, — тема *конечности* человеческого существа и тема его *свободы*. Обе темы взаимосвязаны. Тварный человек по определению имеет *начало*, но его конечность не вытекает с необходимостью из этого определения. Лишь свобода тварного существа парадоксальным образом вводит как тему его смертности (после *свободно* совершенного грехопадения), так и тему его преображения в

новую тварь, над которой смерть уже не властна, открывая тем самым эсхатологический контекст.

Интересно отметить в этом отношении, что святитель Феофан сознательно сводит вероучительный смысл Первого послания к Фессалоникийцам к *эсхатологической проблематике*, когда, например, пишет о предупреждении апостолом колонийских христиан о грядущих опасностях, которые всегда готовы их встретить за Евангелие на пути Христовом (1 Фес. 3:4). Именно здесь апостол говорит о том времени, ради которого нужно терпеть все трудности, — времени, в которое снова придет Господь, чтобы завершить в человечестве Свое победоносное царство, которое Сам он заповедал ожидать каждочасно. «Этот пункт учения, — подчеркивает здесь святитель Феофан, — послужил впоследствии поводом к смутившим недоумениям. Но сам по себе он — не причина страха, а желанный и многоутешительный предмет самых глубоких чаяний, одушевляющих христиан в многотрудной жизни»⁵. Готовность встретить День Господень (возможность определить точный час прихода которого Сам Господь принципиально отверг) заключается в «совершенно богоугодной жизни, относительно которой даны апостолом от лица Господа повеления самые подробные (см. 1 Фес. 4:2). *Како подобает ходити и угождати Богови*, изображение этого брало у апостола большую часть времени и труда. Ибо в этом главное — не возвестить только, но и завести порядки новой жизни по духу новой веры»⁶. Таков смысл этого послания в толковании святителя Феофана. Одним из средств готовности встретить День Господень «по духу новой веры» и является сердечная молитва.

Молитва вообще и Иисусова молитва в особенности протекает, по мысли святителя Феофана, в контексте человеческой свободы и ее направленности — или к конечности, смерти, или же к чаемому пакибытию, преображению. Если перед нами вторая направленность, то это свидетельствует об активном несогласии человека с нынешней ветхой реальностью, стремлении ее изменить. Здесь — начало молитвенного подвига.

Внимание при молитве необходимо именно в силу активности самого человека на его пути от периферии

Игумен Амвросий (Ермаков)

бытия к его центру. Этим центром в православной антропологии традиционно является *сердце*. Когда сердце чувствует, участвует в молитве, то на этих чувствах будут держаться мысли молящегося: «Когда молитесь с чувством, где же внимание ваше, если не в сердце? Чувство всегда к себе привлекает внимание. В голове — толкучий рынок. Там нельзя Богу молиться»⁷.

Подобная «рекапитуляция», недоверие к рассудочной деятельности, вполне очевидна не только в контексте современного святителя Феофану общеевропейского мировоззрения, но и вообще в монашеской традиции. «Стремись к тому, — завещает авва Евагрий, — чтобы во время молитвы ум твой стал глухим и немым, и тогда сможешь молиться»⁸. Сосредоточением личностного общения — твари и Творца — является молящееся сердце. По слову преподобного Иоанна Лествичника, «молитва по своему характеру есть общение»⁹, но общение, разумеется, неравномерное. В синergии, устанавливаемой между подвижником и его Творцом, существует известная асимметрия: человеческие усилия важны, но не являются решающими. Ответ Бога в этом своеобразном диалоге один — это Его благодать, вселяющаяся именно в сердце человека.

Каковы средства подготовки для принятия этой благодати? Это — особый подвиг переустройства души в состояние открытости, приготовленности для благодати. На святоотеческом языке этот подвиг носит особое название «сведения ума в сердце». До этого момента головная и сердечная деятельности происходят раздельно. При такой раздельности сердце «никто не блoudет, и на него набегают заботы и страсти», говорит святитель Феофан, ум занят внешним миром и дробится о множественность вещей. Но даже если ум направится к Богу или на внутреннюю реальность, ему не преодолеть своей несобранности и дробности: «Ум скитаются по вселенной», «мысли толкуются в голове, как комары», «помыслы сами собою растекаются»... «Ум, оставаясь в голове, сам собою все в душе хочет уладить и всем управлять... за всем гоняется и только терпит поражения»¹⁰.

Единственным выходом и является нисхождение ума в сердце, причем последнее, конечно, должно пониматься

не физиологически и даже не психологически, но как принципиальное единство всего состава человека — его тела, души и духа.

Внимание, о котором уже говорилось, — первое условие на этом пути. Ум, остающийся без внимания, не только не дойдет до своей цели, но и будет отброшен вспять, так как встретится с мощным напором воображения, то есть собственно с той силой, которая виновата в рассеянности помыслов. «Надо благополучно миновать его (воображение. — И. А.), — предупреждает святитель Феофан, — чтобы благополучно попасть на настояще место внутри. По неосторожности можно застрять на нем и, оставаясь там, быть уверенным, что вошли внутрь, тогда как это только внешнее преддверие... Да это бы еще ничего; но этому состоянию всегда почти сопутствует самопрельщение, а из него развивается визионерство с его пагубными последствиями¹¹. Иными словами, еще не вкусив подлинного опыта молитвы, человек уже останавливается и меняет направленность своего делания — условия Богообщения он принимает уже за его плоды.

«Известно, — продолжает святитель Феофан, — что вся забота ревнителей о духовной жизни обращена на то, чтобы поставить себя в должное отношение к Богу. Самый простой закон для молитвы — *ничего не воображать*, и собравшись умом в сердце, стать в убеждении, что Бог близ, видит и внимает, и в этом убеждении припадать к Нему, страшному в величии и близкому в благоснисхождении к нам»¹².

Особо предупреждает святитель Феофан против образности на молитве: «Всячески надо стараться о том, чтобы молиться без образов Божиих. Стой в сердце с верою, что и Бог тут же есть, а *как* есть, не соображай». Рождается закономерный вопрос: если образность человеческого мышления, «мыслеформа», есть естественное свойство человеческого тварного бытия, то каким образом возможно избежать этой образности на молитве? Иными словами — остается ли ум умом после нисхождения в сердце?

Здесь святитель Феофан делает интересное различение между богомыслием как *размышлением* о Боге и молитвой как *Богообщением*: «Представлять предметы

Игумен Амвросий (Ермаков)

Божественные под теми образами, как они предсталяются в Писании, ничего нет худого и опасного; мы и рассуждать о них иначе не можем, как облекая понятия в образы, — но не должно никогда думать, что и на деле так есть, как эти образы являются, и тем более останавливаешься на этих образах во время молитвы. Во время благочестивых размышлений, или при богомыслии, это уместно, но во время молитвы нет»¹³.

Объяснение этой опасности очевидно — она связана с направленностью молитвенного делания. «Образы, — поясняет святитель Феофан, — держат внимание вовне, как бы они священны ни были, а во время молитвы вниманию надо быть внутрь, в сердце; сосредоточение ума в сердце есть исходный пункт должной молитвы»¹⁴. Опасность еще и в том, предупреждает святитель, что так как это парение или летание ума в небесных областях легко и по связи сердца с воображением тотчас оставляет след влияния своего в разблажении чувств, то занимающийся так, тотчас начинает мечтать об успешности своего дела и о своем совершенстве.

Вслед за фантазией и мечтательностью следующим противником ума на пути к сердцу является... сам ум! Вернее, уточняет святитель Феофан, рассуждающая и мыслящая сила ума. Следует миновать и эту ступень, иначе произойдет второй неправый образ молитвы, отличительная черта которого та, что *ум, оставаясь в голове, сам собою все в душе хочет уладить и всем управить*, но из трудов его ничего не выходит. Он за всем гоняется, но ничего одолеть не может, и только терпит поражения. Итак, мечтательная и умно-головная молитвы собственно молитвой не являются, а в известном смысле выступают даже как препятствия к молитве истинной, т.е. умно-сердечной.

Главное, о чем должен постоянно заботиться христианин, чтобы его сердце было «благонастроенное ко Господу и ко всему», что встречается исполнять ему в деле спасения, ибо, не имея благонастроенного духа, человек не способен извлекать пользу для души, хотя и видимо участвуя в добрых делах. И может случиться так, что христианин, забывая это существенное духовное правило, очень пунктуально относится ко всем видимым делам христиан-

ского благочестия, но не преуспевает в духовной жизни. Такое поведение христианина святитель Феофан уподобляет дереву, не имеющему корня¹⁵. Но чтобы внешнее благочестие приобрело смысл и силу, святитель Феофан обращает внимание на внутреннее делание, без которого христианская жизнь останется бесплодной: «Внутреннему деланию цены нет, и ему ничего не должно быть предпочтаемо... Дела не главное в жизни, главное — настроение сердца, к Богу обращенное»¹⁶.

Таким образом, в сердце сосредотачиваются как умственные, так и душевые силы молящегося. Их соединение должно быть принципиально устойчивым: «Ум стоит в сердце неисходно... и исходить оттуда не хочет. Надобно ум соединить с сердцем... и ты получишь руль для управления кораблем души — рычаг, которым начнешь приводить в движение весь твой внутренний мир»¹⁷. Впрочем, плоды молитвы возможны и до достижения такой полной устойчивости, ибо совершенствование «внутрь-пребывания ума» (по терминологии святителя Феофана) зависит от совершенства трех производящих его душевых и трех телесных деланий, именно — внимания ума с обращением внутрь очей, бодрости воли с напряжением тела и трезвения сердца с отбиванием услаждения и покоя плоти. «В полном же свете, — подчеркивает святитель Феофан, — явится тогда, когда будет стяжена чистота ума от помыслов, чистота воли от пожеланий, чистота сердца от пристрастий и страстей. Но и до того времени все же оно есть внутрь-пребывание, хотя несовершенное, незрелое, не непрерывное»¹⁸.

Но как тогда обстоит дело с телесными силами человека? Возможно ли их соединение с пребывающими в сердце силами душевными и умственными? Здесь мы, собственно, и приходим к Иисусовой молитве.

Непрестанная деятельность сведенного в сердце ума и есть непрестанная молитва, ибо сердце может быть направлено теперь только к Богу. «Благодаря неразлучности с вниманием, молитва может становиться подлинно непрестанной, может достигать высокой духовной концентрации и силы, реализуя более совершенный род и уровень молитвенного делания, — пишет современный

Игумен Амвросий (Ермаков)

исследователь исихазма. — Но на пути к этому уровню встает еще одна проблема: возникают особые требования и к содержательной (текстовой) стороне, и к внешней форме, ритмической организации молитвы»¹⁹.

Таким образом, речь идет о том, что внимание и молитвенное напряжение требуют краткого, но емкого выражения молитвы, каковым может быть только призывание имени Иисуса. Непрестанная молитва должна быть, по слову святителя Феофана, «короткая молитовка», но в то же время она должна удержать суть и смысл всего молитвенного делания.

Взаимное сочетание ума и сердца в делании Иисусовой молитвы является для нопытных одной из больших трудностей этого делания, влекущей за собой, при неумелом образе действий, большие неправильности в этом делании, о которых подробно говорят наставники такого делания. Поэтому-то здесь и требуется постоянное наблюдение и совет опытного руководителя.

«Что ум, — продолжает святитель Феофан, — после нескольких молитв убегает из сердца и от памяти Божией отстает, это от слабости внимания, и от равнодушния к молитве. Не дорожит душа молитвой и спешит отдельяться от нее поскорее, бормоча ее кое-как. Взыщи страх Божий и с ним приступай к молитве, и молись, держа внимание на смысле слов молитвенных. Коротенькие молитовки и молитва Иисусова затем и употребляются, чтобы *привить сердцу чувство к Богу* и тем приковать внимание. Но если будем небрежно относиться к молитве, то никогда не преуспеем в ней. Помни также, что молитва одна не бывает в совершенстве, а вместе со всеми добродетелями. По мере усовершенствования добродетелей совершенствуется и молитва»²⁰.

Эти главнейшие добродетели, необходимые для успешного прохождения делания Иисусовой молитвы, суть: страх Божий, целомудрие, смирение, сокрушение, плоти умерщвление, терпение, любовь. Делание молитвы Иисусовой требует с самого начала большого внимания, терпения, постоянства. Внимание разбегается — необходимо его собрать; помыслы назойливо втискиваются в сознание, раздражают воображение — необходимо их устраниТЬ;

Учение об Иисусовой молитве по трудам святителя Феофана...

поднимаются страсти, волнуют сердце — надо их усмирить; кажущаяся бесплодность самого делания наводит уныние, вызывает скуку — надо терпеть и молиться. По ошибке, по неведению, по самочинию, по самообольщению делаются ложные шаги, надо каяться и исправлять их. И при всех этих обстоятельствах надо смиряться, не роптать, не прекращать молитвенного делания, и всю свою надежду возлагать на помощь Божию. Такое состояние, предупреждает святитель Феофан, может продолжаться не месяцы, а годы, пока, наконец, не затеплится в сердце постоянный огонек благодатной, самодвижной молитвы.

Итак, помимо внимания и хранения ума в сердце святитель Феофан подчеркивает еще одну важную составляющую правильного прохождения делания Иисусовой молитвы. Это — этическая сторона делания, правильное *нравственное устройство* подвижника. Неслучайно большая часть работ самого святителя Феофана посвящена именно этой стороне христианского вероучения.

Этот акцент вполне понятен, так как указывает на опасность ложного спиритуализма, могущего привести к самообольстительному успокоению подвижника, для которого обычные заповеди кажутся уже чем-то давно пройденным и достигнутым. Древнемонашеская максима «в меру жития бывает ведение» наилучшим образом отражает данную ситуацию.

И наконец, самый важный аспект Иисусовой молитвы, который постоянно подчеркивает святитель Феофан — это ее, если можно так выразиться «инструментальность», чисто служебное назначение. Нельзя забывать ни на минуту, что Иисусова молитва — лишь *средство* Богообщения, но никак не цель. Соответственно и плоды ее — лишь сопутствующие условия для этого парадоксального диалога.

Об этом святитель Феофан не устает напоминать. Например: «Плод молитвы — сосредоточение внимания в сердце и теплота. Это естественное действие. Достигать сего всякому можно. И молитву сию творить можно всякому, не монаху только, но и мирянину. Это не есть какое-либо высокое дело, а простое. И молитва Иисусова, одна сама по себе, не чудотворная какая, а как всякая другая краткая молитва, словесная и, следовательно, вне-

Игумен Амвросий (Ермаков)

шняя. Но она может перейти в умную и сердечную... все естественным путем. Что от благодати, того надо ждать, а взять того никаким иным способом нельзя. Что вам писали, что надо прежде страсти очистить, то относится к высокой, созерцательной молитве; а это простая молитва... могущая, однако же, привести к высокой молитве»²¹.

О том же святитель Феофан не устает повторять и в письмах частным лицам: «О плодах молитвы сей (Иисусовой. — A. E.) так говорят, что уже выше сего и ничего на свете нет. Незаконно. Талисман нашли! Из плодов словесному составу молитвы и говорению ея ничего не принадлежит. Все плоды могут быть получены и без сей молитвы, и даже без всякой словесной молитвы, — чрез одно ума и сердца к Богу устремление»²².

Признание удивительное! Не ограничиваясь акцентировкой служебного характера Иисусовой молитвы, святитель Феофан не считает ее и единственным способом получения соответствующих плодов. И здесь нельзя не видеть своеобразного предчувствия тех споров о способах, плодах и смысле молитвенного призыва имени Иисусова, что потрясли русское монашество в начале прошлого века.

На этом стоит остановиться поподробнее. Напомним, что в тексте, положившем начало т.н. имяславским спорам, «На горах Кавказа» схимонаха Илариона, есть обильные выписки из сочинений об Иисусовой молитве, редактировавшихся святителем Феофаном. К их числу принадлежит «Невидимая брань» Никодима Святогорца, из которой цитируется объяснение наименования этой молитвы Иисусовой и умной: «Молитва сия названа *Иисусовой* потому, что обращается к Господу Иисусу, и есть по составу своему словесная, как и всякая другая краткая молитовка. Умною же она бывает и называться должна, когда возносится не одним словом, но и умом и сердцем, с сознанием ее содержания и чувствованием, и особенно, когда чрез долгое со вниманием употребление, так слиивается с движением духа, что они одни и присущими видятся внутри, а слов как бы нет. Всякая короткая молитовка может взойти на эту степень. Иисусовой молитве принадлежит преимущество, потому что она с

Господом Иисусом сочетавает душу, а Господь Иисус есть единственная дверь к Богообщению, к снисканию которого и стремится молитва... Посему стяжавший ее усвояет себе всю силу воплощенного домостроительства, в чем и есть наше спасение²³. Помимо этого, вся 28-я глава этой книги составляет, собственно, выписку из «Пути ко спасению» на тему внутрь-пребывания ума в сердце.

Тема имяславия, имяславских споров, требует, конечно же, отдельного обстоятельный разговора. Здесь же важно указать на тот факт, что само движение не смогло развиться в строгих рамках собственно богословия, в терминах которого и могла бы проистекать полемика. Проиллюстрируем это одним примером. В мае 1914 года Антоний Булатович поставил условием соединения имяславцев с Церковью, «исповедание Божества и Божественной Силы Имени Божия и Имени Иисуса Христа, понимаемого духовно» как «частное мнение, существующее в Церкви Православной»²⁴. В случае, если бы с этим действительно можно было согласиться, спор не мог бы продолжаться в области богословия в присущих этому типу мышления формах, но перешел бы на язык религиозной мысли — понятия более широкого и не связанного, разумеется, формами догматического богословия.

Сам Булатович и вынес имяславскую проблематику в несравненно более широкий контекст русской религиозно-философской мысли как составляющей всей русской культуры начала XX века. После такого перехода, конечно же, сразу оказываются бесполезными все богословские возражения оппонентов имяславия, так как сторонники Булатовича всегда могут объявить эти возражения непригодными в религиозно-философской дискуссии богословскими выкладками.

А именно последнее и происходило после того, как имяславие оказалось, «благодаря» такому переходу, встроенным в мощную идеологическую парадигму русского «Серебряного века». Защитники имяславия из этой среды (Бердяев, Эрин, С. Булгаков до принятия священства) вряд ли задумывались о тонкостях «внутрь-пребывания ума» и внимания сердца. Вернее сказать, задумывались не более, чем о других вопросах нового религиозного сознания.

Игумен Амвросий (Ермаков)

Думается, что именно к этим людям приложимы такие слова святителя Феофана: «Ведь было бы нечто удивительное: не упражняясь в деле, иметь в нем знание, успех и опытность. Наши силы в том и развитие имеют, в каких делах мы их упражняем. Понятно, что не трудясь в деле своего внутреннего образования, то есть не заботясь о хранении ума, блюдения сердца и о внутренней непрестанной молитве, мы и не можем иметь в себе сих превосходных качеств, как совершенно незнакомые с сими делами»²⁵.

Конечно, святитель Феофан признает особую единственность Иисусовой молитвы, так как «она сильнее всех только всесильным именем Иисуса, Господа, Спасителя, когда оно призывается с верою полною, теплою, не колеблющеюся, — что Он близ есть, все видит и слышит, и тому, чего просят, вседушно внимает — и готов исполнить и даровать просимое»²⁶.

В недавно опубликованных письмах святителя Феофана читаем: «Сила не в словах молитвы, а в духовном настроении — страхе Божием и в преданности Богу, и во всегдашнем внимании к Богу, и Ему предстоянии умном. Молитва Иисусова есть только пособие, а не самое существо дела»²⁷. И далее следует наставление о том, насколько осторожно нужно относиться к сопоставлению сил человеческих и Божией благодати: «Положите себе жить в памяти Божией и ходить в присутствии Божием — и это приведет Вас к добому концу. Все же от благодати Божией, без благодати Божией никаким другим способом ничего духовного приобрести нельзя. Как изольется благодать в сердце, тогда все пойдет, как следует быть»²⁸.

Если цель молитвы Иисусовой, как и всякой другой, — Богообщение, то следует помнить о том, что никакое «автономное плавание» здесь невозможно: лишь церковное взаимообщение позволяет прийти в нужное состояние. «Всякому истинному христианину, — пишет святитель Феофан, — нужно всегда помнить и никогда не забывать, что ему необходимо соединиться с Господом Спасителем всем существом своим, надобно дать Ему, Господу, вселиться в уме и сердце нашем, необходимо начать жить Его пресвятою жизнью. Он принял плоть нашу, а мы должны принять и плоть, и всесвятой Дух Его — принять

и хранить навсегда. Только такое соединение с нашим Господом доставит нам тот мир и то благоволение, тот свет и ту жизнь, кои потеряны нами в Адаме первом, и возвращаются теперь от лица Адама второго — Господа Иисуса Христа. А к такому соединению с Господом, после причащения Тела и Крови Его, лучшее и надежнейшее средство есть умная молитва Иисусова, которая читается так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!»²⁹.

Вспомним в этой связи переводческие принципы святителя Феофана, намеренно опускавшего те места из творений отцов «Добротолюбия», которые подробно говорили о психосоматическом методе Иисусовой молитвы. Здесь видится своеобразное целомудрие и тантр святителя Феофана в передаче своим современникам того, что могло не только не пойти им на пользу, но и невольно повредить им.

Если Иисусова молитва есть средство к Богообщению, то каковы его результаты? Здесь следует своеобразный переход от «праксиса» подвижничества к «феории». Через сведение ума в сердце, непрестанную Иисусову молитву и стяжение благодати достигается бесстрастие, т.е. не победа над тою или иной страстью, но освобождение от страстей. Эта ступень — последняя перед мистическим созерцанием Бога, т.е. собственно феорией. Бесстрастие является в то же время, подчеркивает святитель Феофан, необходимым условием такого созерцания, ведь по заповеди блаженства «чистии сердцем Бога узрят».

Собственно феория как предел духовного пути включает в себя обожение, чистую молитву и созерцание нетварного света³⁰. Важно помнить, что подобное расчленение возможно лишь логически, но не во временном порядке. Это не ступени достижения обожения, а неразрывное целое. Поскольку путь в феории завершен, то и сама Иисусова молитва как некое *движение* невозможна, но пребывает как *чистая* молитва, как некая высшая, предельная форма молитвенной жизни.

В этом святитель Феофан наследует исихастской традиции. «Наступает, — говорил преподобный Исаак Сирин, — некое созерцание (собственно “феория”), и не молитвою молится ум... Иное дело молитва, а иное — созерцание в молитве»³¹. Созерцание нетварного света есть теперь дей-

Игумен Амвросий (Ермаков)

ствие синхронное, даже выходящее за пределы времени. Здесь — высший предел молитвы Иисусовой.

Теперь мы невольно возвращаемся к тому вопросу, с которого начали настоящую тему: насколько важен в цепи традиции сам способ ее передачи? Преподобный Гавриил (Зырянов, 1915) утверждал, что если бы преподобный Иоанн Синайский создавал свою «Лествицу» в XX веке, он написал бы ее совсем иначе. Ступени лествицы остаются неизменными, однако же те способы, которыми можно не то что поставить на них современного человека, но хотя бы рассказать ему о самом ее существовании, конечно же разнятся век от века.

«В основе наставлений святителя Феофана о молитве лежит столь трудное для современного человека требование — иметь искреннюю живую веру в то, что он стоит перед лицом вседесущего и всеведущего Бога, Который видит его сердце. Трудно это потому, что современный человек привык жить или в области отвлеченных понятий или в области чувственных предметов. Почувствовать Бога как живую Личность, к Которому можно обращаться со своими мольбами и нуждами — это значит осуществить в сердце своем тот огонек живой веры, о котором так часто говорит святитель Феофан», — писал в прошлом веке один из почитателей Вышенского затворника³². Если этот огонь есть в человеке, тогда у него найдется и желание, и терпение, и настойчивость к деланию Иисусовой молитвы. Его будет побуждать к ней молитвенное горение и вера его сердца.

Примечания

¹ Святитель Феофан Затворник. Толкование Посланий св. апостола Павла к Колоссянам и Филиппийцам. М., 1998. С. 158.

² Там же.

³ Там же. С. 181.

⁴ Георгий (Тертышников), архим. Святител Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999. С. 213.

⁵ Святитель Феофан Затворник. Толкование Посланий св. апостола Павла к Солунянам, к Филимону и к Ереям. М.,

^{1998.} С. 10.

⁶ Там же.

⁷ *Святитель Феофан Затворник*. Собрание писем. В 2 тт. М., 2000. С. 117.

⁸ Творения аввы Евагрия. М., 1994. С. 78.

⁹ Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908. Слово 28, 1.

¹⁰ Умное делание. О молитве Иисусовой. В сб. «Молитва». М., 2003. С. 126.

¹¹ Что такое молитва Иисусова по преданию Православной Церкви. В сб. «Молитва». М., 2003. С. 177.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 178.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Ср.: *Святитель Феофан Затворник*. Собрание писем. С. 169.

¹⁶ *Святитель Феофан Затворник*. Собрание писем. С. 184.

¹⁷ Умное делание. О молитве Иисусовой. С. 114.

¹⁸ *Иларион, схиигумен*. На горах Кавказа. СПб., 2002. С. 315.

¹⁹ *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 112.

²⁰ Что такое молитва Иисусова по преданию Православной Церкви. С. 172.

²¹ Там же. С. 174.

²² *Святитель Феофан Затворник*. Собрание писем. Т. 1. С. 17.

²³ *Иларион, схиигумен*. На горах Кавказа. С. 290.

²⁴ Там же. С. 916.

²⁵ Там же. С. 317.

²⁶ Умное делание. О молитве Иисусовой. С. 33.

²⁷ *Святитель Феофан Затворник*. Собрание писем. Из неопубликованного. М., 2001. С. 7.

²⁸ Там же.

²⁹ Умное делание. О молитве Иисусовой. С. 113.

³⁰ Ср.: *Сидоров А. И.* Трактат «Метод священной молитвы и внимания» и его место в традиции исихазма. В: Богословский Вестник, №2. М., 1996 и *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы.

³¹ Цит по: *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. С. 158.

³² Что такое молитва Иисусова по преданию Православной Церкви. С. 355.

*А. И. ОСИПОВ**

**УЧЕНИЕ О МОЛИТВЕ ИИСУСОВОЙ
СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА)
И В «ОТКРОВЕННЫХ РАССКАЗАХ СТРАННИКА»**

В 1881 году в Казани была опубликована книга «Откровенный рассказ странника духовному своему отцу, написанный слышавшим, по убеждению следующего изречения в слове Божием: «Тайну цареву добро есть хранити, дела же Божия открывати славно» (Тов. 12:7)». Здесь, как и во всех последующих изданиях имя автора отсутствовало.

В 1884 году вышло третье издание книги с правкой епископа Феофана (Говорова) и уже под названием «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу». Характер изложения в ней событий дает основание говорить, что ее анонимный автор повествует, скорее, не о реальной истории, но с помощью избранного сюжета излагает свое понимание молитвы Иисусовой. Книга подкупает простотой и увлекательностью изложения. Она многократно переиздавалась в России и за рубежом. Особенно большой интерес в настоящее время к ней проявляет католическое монашество.

* * *

Молитва, являясь одним из самых необходимых условий духовной жизни христианина, а молитва Иисусова — деланием обязательным для монашествующих, всегда

Автор — доктор богословия, профессор Московской духовной академии. Сохранено авторское оформление статьи.

требовала от подвижника не только труда и пота, но и соответствующих знаний для спасительного ее совершения. Нерассудительное к ней отношение, неспособность отличить наставлений святых Отцов, преподанных подвижникам высокой духовной жизни, от наставлений новоначальным, приводили, как правило, ревнителей молитвы Иисусовой к печальным последствиям, к прелести.

«Откровенные рассказы странника духовному своему отцу», предлагающие метод очень быстрого приобретения непрестанной молитвы Иисусовой, естественно, обращают на себя внимание с точки зрения его соответствия учению святоотеческому. Поэтому, чтобы дать объективную оценку этому методу, обратимся к одному из наиболее авторитетных духовных наставников и учителей молитвы святителю Игнатию (Брянчанинову). Он, являясь, фактически, современником автора «Рассказов», не просто излагает учение предшествовавших Отцов по всем основным вопросам духовной жизни, и, прежде всего, о молитве, но и, что особенно важно, соотносит его с бессильными силами современного христианина, монаха и мирянина, погруженного в водоворот стихий этого мира. Ценность его творений особенно возрастает в связи с оскудением духовно-наставнических молитвенных делания. Об этом оскудении он писал уже в середине XIX-го века: «*Богодухновенных наставников нет у нас!*» (I, 274)¹, — и настойчиво рекомендовал своим современникам: «*По учению отцов, жительство ... единственno приличествующее нашему времени, есть жительство под руководством с советом преуспевших современных братий; этот совет опять должно проверять по писанию отцов*» (I, 563). Одним из таких отеческих писаний являются его творения.

В качестве одного из руководящих принципов в духовной жизни христианина, указанных Отцами, он приводит закон «*сродства между собой как добродетелей, так и пороков*». Этот закон означает, что добродетели, как и страсти, так взаимосвязаны между собой, что возникновение и развитие любой из них всегда обусловлено другой. «*По причине этого сродства, — объясняет святитель Игнатий, — произвольное подчинение одному*

благому помыслу влечет за собой естественное подчинение другому благому помыслу; стяжение одной добродетели вводит в душу другую добродетель, сродную и неразлучную с первой. Напротив того, произвольное подчинение одному греховному помыслу влечет невольное подчинение другому; стяжение одной греховной страсти влечет в душу другую страсть, ей сродную; произвольное совершение одного греха влечет к невольному впадению в другой грех, рождаемый первым. Злоба, сказали отцы, не терпит пребывать бессупружною в сердце» (V, 351).

О безусловной необходимости соблюдения этого закона, свидетельствуют приводимые святителем Игнатием следующие слова опытнейшего наставника в духовной жизни 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. Каждая добродетель есть мать следующей за ней. Если оставилши мать, рождающую добродетели, и устремишься к взысканию дщерей, прежде стяжания матери, то добродетели эти становятся ехиднами для души. Если не отвергнешь их от себя, скоро умрешь.*

Святитель Игнатий в связи с этим предупреждает об опасности легкомысленного стремления сразу, без соответствующей духовной подготовки получить дары сверхъестественные: «*Опасно преждевременное бессстрастие! Опасно преждевременное получение наслаждения Божественною благодатью! Дары сверхъестественные могут погубить подвижника, не наученного немощи своей*» (I, 532). Удивительные слова! Для духовно неопытного сама мысль о том, что какая-то добродетель может оказаться преждевременной, тем более, смертельной для души «ехидной», покажется странной, если не кощунственной. Но именно такова реальность духовной жизни, таков один из ее непреложных законов, открытый великим опытом святых. В пятом томе своих сочинений, который Святитель назвал «Приношение современному монашеству», в главе десятой — «Об осторожности при

чтении отеческих книг о монашеской жизни», он прямо пишет: «*Падший ангел старается обмануть и вовлечь в погибель иноков, предлагая им не только грех в разных видах его, но и предлагая не свойственные им воззвышеннейшие добродетели*» (V, 54). Это замечание, естественно, относится не только к инокам, но и к каждому христианину.

Указанные мысли имеют прямое отношение к пониманию важнейшего христианского делания — молитвы. Святитель Игнатий, утверждая согласно со всеми святыми, что «*молитва есть мать добродетелей и дверь ко всем духовным дарам*» (II, 228), и перечисляя общие требования к правильной молитве, настоятельно указывает при этом на необходимость соблюдения особых условий ее совершения для христианина, который становится на путь молитвенного подвига. Несоблюдение этих условий, предупреждает он, делает молитву подвижника в лучшем случае бесплодной, но большей частью — средством его глубокого повреждения. Сравнение учения святителя Игнатия и «Рассказов» о молитве Иисусовой дает хорошую возможность уяснения, как этих условий, так и многих других положений данного вопроса.

Истоки молитвы и ее цель

Прежде всего, необходимо обратить внимание на причины, по которым христианин приступает к деланию молитвы Иисусовой. Святитель Игнатий рассматривает этот вопрос в контексте безусловного соблюдения выше-названного закона. Он подчеркивает:

«В упражнении молитвой Иисусовой есть свое начало, своя постепенность, свой конец бесконечный. Необходимо начинать упражнение с начала, а не с середины и не с конца...

Начинают с середины те новоначальные, которые, прочитав наставление... данное отцами-безмолвниками... необдуманно принимают это наставление в руководство своей деятельности. Начинают с середины те, которые без всякого предварительного приготовления усиливаются взойти умом в сердечный храм и оттуда воссылать

молитву. С конца начинают те, которые ищут немедленно раскрыть в себе благодатную сладость молитвы и прочие благодатные действия ее.

Должно начинать с начала, то есть совершать молитву со вниманием и благоговением, с целью покаяния, заботясь единственно о том, чтобы эти три качества постоянно соприсутствовали молитве» (I, 225–226). «Основная и первоначальная молитва, — пишет он, — должна состоять из прошений о прощении грехов» (I, 516).

Сопоставим эти мысли святителя Игнатия с повествованием «Рассказов».

Первое, что обращает на себя внимание, это чисто внешняя причина, по которой Странник приступил к исканию молитвы. «*Непрестанно молится. Сие изречение особенно вперилось в мой ум, и начал я думать, как же можно беспрестанно молиться, когда необходимо нужно каждому человеку и в других делах упражняться для поддержания своей жизни?*» (с. 15)². «*Сильное желание и любопытство возбудилось во мне*» (19), — говорит он. Это любопытство заставляет его обращаться к разным лицам и является основной движущей силой, можно сказать, всех его странствований и трудов. Конечно, он молодой человек, ему всего какие-то двадцать лет, он еще ничего не понимает в духовной жизни. Однако и его дальнейшая молитвенная практика не только не изменяет первоначальной установки, но и прямо следует по тому же пути.

Если следовать классификации святителя Игнатия, то Странник начинает упражнения в молитве с середины (!), «*прочитав наставление... данное отцами-безмолвниками*» и «*необдуманно приняв это наставление в руководство своей деятельности*». Затем он действительно «*без всякого предварительного приготовления усиливается взойти умом в сердечный храм и оттуда воссылать молитву*». Очень при этом показательно, что единственными источниками, которыми Странник постоянно пользуется, являются Библия и затем Добротолюбие. «*Я шел уже более по ночам, а дни преимущественно провождал в чтении Добротолюбия, сидя в лесу под деревами*» (33). Из последнего он выбирает, как правило, наставления, дава-

емые монахам, значительно преуспевшим в духовной жизни. Потому очень скоро он пытается уже взойти на высшую ступень молитвенного делания: усиленно ищет «немедленно раскрыть в себе благодатную сладость молитвы и прочие благодатные действия ее».

Ступени молитвы

Святитель Игнатий пишет: «Упражнение молитвой Иисусовой имеет два главнейших подразделения или периода, оканчивающиеся чистой молитвою... В первом периоде предоставляется молящемуся молиться при одном собственном усилии; благодать Божия... не обнаруживает своего присутствия. В это время страсти, сокровенные в сердце, приходят в движение и возводят делателя молитвы к мученическому подвигу...» (I, 270). «Первоначальные плоды молитвы заключаются во внимании и умилении... Далее плодом молитвы бывает постепенно расширяющееся зрение своих согрешений и своей греховности, отчего усиливается умиление и обращается в плач» (I, 292).

У Странника на протяжении всех его рассказов не видно ни действия каких-либо страстей, ни «расширяющегося зрения своих прегрешений», тем более, нет и намеков на «мученический подвиг» в борьбе со страстями. Странник, можно сказать, с первого же момента занятия им молитвой Иисусовой погружается в мир блаженства и постоянно говорит лишь о *легкости, отрадности* (27), «*несказанной радости и сладости сердечной*» (65).

По святителю Игнатию, только «во втором периоде благодать Божия является ощутительно своей присутствие и действие, соединяя ум с сердцем, доставляя возможность молиться непаритально, или, что то же, без развлечения, с сердечным плачем и теплотою; при этом греховные помыслы утрачивают насильственную власть над умом» (I, 270–271). Но «чтобы достичь второго состояния, необходимо пройти сквозь первое, необходимо выказать и доказать основательность своего произволения, и принести плод в терпении (Лк. 8:15)». При этом, подчеркивает Святитель, «ду-

шою и целью молитвы в том и другом состоянии должно быть покаяние» (I, 271).

У Странника же вообще отсутствует *первое*. И потому едва ли можно говорить о *втором*.

«Хотящие взойти, — цитирует свт. Игнатий преп. Симеона Нового Богослова, — на высоты молитвенного преуспения да не начинают идти сверху вниз, но да восходят снизу вверх, сперва на первую ступень лестницы, потом на вторую, далее на третью, наконец, на четвертую. Таким образом всякий может восстать от земли и взойти на небо. Во-первых, он должен подвизаться, чтобы укротить и умалить страсти. Во-вторых, он должен упражняться в псалмопении, то есть в молитве устной; когда умаляются страсти, тогда молитва, естественно доставляя веселье и сладость языку, вменяется благоугодной Богу. В-третьих, он должен заниматься умной молитвой». Здесь разумеется молитва, совершаемая умом в сердце: молитву внимательную новоначальных, при сочувствии сердца, Отцы редко удостаивают наименованием умной молитвы, приближая ее более к устной. «В-четвертых, он должен восходить к видению. Первое составляет принадлежность новоначальных; второе — возрастающих в преуспении; третье — достигших крайнего преуспения; четвертое — совершенных» (I, 226–227). Странник нигде не упоминает этой мысли преп. Симеона, он ее не замечает. И понятно почему. Вопреки непреложному закону последовательности и постепенности в духовной жизни он, повторим, неудержимо стремится «немедленно раскрыть в себе благодатную сладость молитвы и прочие благодатные действия ее».

Ум и сердце в молитве

По учению Отцов, умная молитва, или соединение ума с сердцем, является высокой ступенью молитвенного подвига, имеющей принципиально важное значение в духовной жизни христианина. Таинственный акт этого соединения совершается, по преподобному Симеону, толь-

ко на третьем уровне молитвенного подвига и особым действием Божиим. Святитель Игнатий уделяет этому вопросу большое внимание и, в частности, указывает на ряд серьезных моментов, имеющих прямое отношение к молитвенной практике Странника. Прежде всего, Святитель говорит о временных границах этого духовного события: *«Мало-помалу молитва устная перейдет в умственную, а потом и в сердечную. Но на переход этот нужны многие годы»* (II, 200). При этом он решительно запрещает искать (мысленно) место в груди, где ум мог бы соединиться с сердцем и, таким образом, человек стал бы способным к переживанию благодатных действий Божиих: *«...для новоначального исканье места сердечного, то есть исканье открыть в себе безвременно и преждевременно явственное действие благодати, есть начинание самое ошибочное, извращающее порядок, систему науки. Такое начинание — начинание гордостное, безумное!»* (I, 271–272). *«К преуспеянию в молитве покаяния, — продолжает свт. Игнатий, — должны стремиться все христиане; к упражнению в молитве покаяния и к преуспеянию в ней святые Отцы приглашают всех христиан. Напротив того, они строго воспрещают преждевременное усилие взойти умом в святилище сердца для благодатной молитвы, когда эта молитва еще не дана Богом. Воспрещение сопрягается со страшною угрозою»* (I, 273). *«Вот тебе завет мой: не ищи места сердечного»* (I, 274).

Странник же не только сам употребляет все усилия низводить ум в сердце, но и другим советует сразу же приступать к поиску места сердечного. *«Итак, прежде всего, я приступил к отыскыванию места сердечного, по наставлению Симеона Нового Богослова. Закрыв глаза, смотрел умом, т.е. воображением в сердце, желая представить себе, как оно есть в левой половине груди и внимательно слушал его биение. Так занимался я сперва по получасу, несколько раз в день... в скором времени начало представляться сердце и означаться движение в оном; далее я начал вводить и изводить Иисусову молитву вместе с дыханием в сердце, по наставлению святого Григория Синаита... Сперва я сим занимался по часу и по два ... наконец, почти целый день...»*

(50–51). Это же советует он и слепому: «*Я тебе все прочту, что относится до сердечной молитвы и укажу способ, как отыскать место сердечное и входить в него*» (103).

Как видим, поиск места сердечного быстро приводит к развитию воображения и мечтательности во время молитвы («*в скором времени начало представляться сердце и означаться движение в оном*»), что является, по опыту Отцов, одним из очевидных признаков ложного состояния подвизающегося. «*Святые Отцы, — пишет святитель Игнатий, — строго воспрещают употребление способности воображения, повелевают содержать ум вполне безвидным, незапечатленным никакою печатью вещественного*». Напротив, «*падшие духи, — предупреждает он, — стараются возбудить в нас действие воображения...*» (III, 287–288). «*Ум во время молитвы должно иметь и со всею тщательностью сохранять безвидным, отвергая все образы, рисующиеся в способности воображения... Образы, если их допустят ум в молитве, сodelаются непроницаемой завесою, стеною между умом и Богом*» (I, 147).

Обращает на себя внимание и еще один совет в «Рассказах», связанный с аскетической практикой молитвы Иисусовой и имеющий серьезные последствия для занимающегося ею. В «Своде Отеческих уроков» Странник (без ссылки на кого-либо из святых Отцов) помещает пункт: «*Отыщи воображением место сердца под левым сосцем* (подчеркнуто нами. — А. О.) *и там установись вниманием*» (180). Однако святитель Игнатий, напротив, предупреждает: «*Старающийся привести в движение и разгорячить нижнюю часть сердца приводит в движение силу вожделения...*» (2, 299). Он даже говорит, что одни подвижники, не зная этого, начинали хулить молитву Иисусову, другие, принимая производимые такой молитвой страстные ощущения за действие благодати, впадали в душевное сладострастие.

Благодатные действия молитвы Иисусовой.

Особенно серьезным искушением для начинающих подвижников является стремление к получению особых благодатных состояний, к быстрому достижению духов-

ного совершенства. Кончается это, как правило, срывами, тяжелыми потрясениями, глубоким разочарованием, а не редко и гибелью мечтателя. Мудрый наставник, поэтому, неспешно увеличивает правило своему воспитаннику, чтобы таким образом последний мог достичь действительно многоного. Этот путь является единственno верным в аскетике. Святоотеческий опыт свидетельствует, что только постепенный подвиг, имеющий своей целью тщательное исполнение заповедей Христовых, является правильным. И он приводит христианина к познанию своей греховности и неспособности победить страсти своей силой. Усиленно же подвзывающийся для получения благодатных даров непременно придет к тому же, к чему приводит т.н. естественная, безблагодатная мистика. Видения, прозрения, радость, блаженство, экстазы и т.д. различных неправославных мистиков ярко свидетельствуют о возможностях достижения очень сильных нервно-психических переживаний, часто связанных с прямыми демоническими воздействиями. Они характеризуются тем, что по своим внешним проявлениям иногда мало чем отличаются от явлений истинных, и человек, не знакомый с аскетическим учением святых Отцов, начинает видеть себя достойным Божественных дарований, и свои *сладостные* переживания и воздействия и явления темных сил принимает за благодатные. Так многие незаконно подвзывающиеся (2 Тим. 2:5) впадают в самообольщение, в гордость, а не редко и в явные психические расстройства. Святые Отцы называют подобные состояния прелестными и со всей силой призывают подвижника следить за собой. Святитель Игнатий пишет: «*Но если в тебе кроется ожидание благодати, — осторегись: ты в опасном положении! Такое ожидание свидетельствует о скрытном удостоении себя, а удостоение свидетельствует о таящемся самомнении, в котором гордость. За гордостью удобно последует, к ней удобно прилепляется прелесть... Прелесть существует уже в самомнении, существует в удостоении себя, в самом ожидании благодати... От ложных понятий являются ложные ощущения. Из ложных понятий и ощущений составляется самообольщение. К действию*

самообольщения присоединяется обольстительное действие демонов» (II, 321).

Он особенно предупреждает: «*Не ищи в молитве наслаждений, они отнюдь не свойственны грешнику. Желание грешника ощутить наслаждение есть уже самообольщение. Ищи, чтобы ожило твое мертвое, окаменевшее сердце, чтобы оно раскрылось для ощущения греховности своей, своего падения, своего ничтожества, чтобы оно увидело их, созналось в них с самоотвержением. Тогда явится в тебе истинный плод молитвы: истинное покаяние»* (I, 149). «*Не устремимся к исканию наслаждений при молитве нашей!*» (I, 164). «*Искание само собою уже есть обольщение...»* (II, 200). «*Воспрещается безрассудное, разгоряченное стремление к открытию в себе благодатной сердечной молитвы; воспрещается это стремление потому, что причина его — неведение или недостаточное знание и гордостное признание себя способным к благодатной молитве и достойным ее*» (II, 272).

У Странника же, напротив, на пространстве всех его рассказов слышится активное искание **сладостных** переживаний, благодатных плодов молитвы. Он с воодушевлением говорит, что Отцы «**ободрительно уверяют, как доступно и легко можно достигнуть сих сладостных внутренних ощущений в молитве; и сколь они вожделенны, как-то: сладость... теплота... восторг, радость...**» и т.д. (269–270). Странник не сомневается, что все его ощущения сладости, света и проч. (105) от Бога. Он живет ими, с упоением говорит о них своим собеседникам.

Но древо узнается по плодам. И те выводы, которые делает Странник, испытав «**сладостную теплоту**», лучше всего говорят об источнике и природе этих переживаний. Вот что он рассказывает: «*Испытывая таковые и подобные сим насладительные утешения, я заметил, что последствия сердечной молитвы открываются в трех видах: в духе, в чувствах и кровениях; в духе, например, сладость любви Божией, внутренний покой, восхищение ума, чистота мыслей, сладостное памятование Бога, в чувствах приятное растепливание сердца, наполнение сладостию всех членов, радостное кипение в сердце, легкость и бодрость, приятность жизни, нечувствительность к болезням и скорбям. В открове-*

ниях просветление разума, понятие священного писания, познавание словес твари, отречение от сует и познание сладости внутренней жизни, уверение в близости Божией и любви его к нам (подчеркнуто нами. — А. О.)» (52).

В высшей степени показательно, что главным последствием сердечной молитвы, которое усиленно подчеркивает Странник во всех видах, это сладость. И ни в одном из них нет даже упоминания о главнейшем следствии на всех этапах духовной жизни — покаянии. Святитель же Игнатий пишет: «*Если же кто бы то ни был, движимый, по выражению святого Иоанна Лествичника, гордостным усердием, ищет получить прежде временно сладость духовную или сердечное молитвенное действие или какое другое духовное дарование, приличествующее естеству обновленному, тот неминуемо впадает в прелесть, каким бы образом молитвы он ни занимался, псалмопением ли или Иисусовой молитвой*» (Письма, № 153). «Святые отцы Восточной Церкви, — объясняет он, — особенно пустынножители, когда достигали высоты духовных упражнений, тогда все эти упражнения сливались в них в одно покаяние. Покаяние обнимало всю жизнь их, всю деятельность их: оно было последствием зреяния греха своего» (II, 125–126). И продолжает: «Зреение греха своего и рожденное им покаяние суть делания, не имеющие окончания на земле» (II, 127). Он цитирует преподобного Петра Дамаскина: «Начало просвещения души и признак ее здоровья заключается в том, когда ум начнет зреть свои согрешения, подобные множеством своим морскому песку» (II, 410). Святой Исаак Сирин: «...ни одна из добродетелей не выше покаяния; потому что дело покаяния никогда не может быть совершенно. Покаяние всегда прилично всем грешникам и праведникам, желающим улучить спасение. И нет предела усовершению, потому что совершенство и самых совершенных подлинно несовершенно. Посему то покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни делами. Помни, что за всяkim наслаждением следует омерзение и горечь» (Слово 72).

Поэтому, не иначе, как лишь попытку самооправдания, можно расценивать вырванные Странником из кон-

текста слова святого Григория Синаита: «сердечное действие не может быть прелестным» (281), и при этом полное умолчание об учении этого святого о прелести. А святитель Игнатий приводит следующие его слова: «Обычно уму, особенно в людях легкомысленных, прежде временно стремиться к усвоению себе высоких молитвенных состояний... И потому должно тщательно рассматривать себя, чтоб не искать преждевременно того, что приходит в свое время, и чтоб не отвергнуть того, что подается в руки, направившись кисканию другого. Свойственно уму представлять себе мечтанием высокие состояния молитвы, которых он еще не достиг, и извращать их в своей мечте или в своем мнении». И делает вывод: «Прелесть в большей или меньшей степени есть необходимое логичное последствие неправильного молитвенного подвига» (I, 268). Выражается она, в частности, в том, что находящиеся в ней «тотчас влекутся и влекут читателей своих к высотам, недоступным для новоначального, заносятся и заносят. Разгоряченная... мечтательность заменяет у них все духовное, о котором они не имеют ни малейшего понятия. Эта мечтательность признана ими благодатью» (IV, 498).

Святитель Игнатий иллюстрирует плоды прелести на библейском примере: «Всем известно, какое душевное бедствие возникло для иудейских книжников и фарисеев из их неправильного душевного настроения: они соделились не только чуждыми Бога, но и исступленными врагами Еgo, богоубийцами. Подобному бедствию подвергаются подвижники молитвы, извергшие из своего подвига покаяние, усиливающиеся возбуждать в сердце любовь к Богу, усиливающиеся ощущать наслаждение, восторг... Этот род прелести — ужасен: он ...редко оканчивается сумасшествием и самоубийством, но растлевает решительно и ум и сердце. По производимому им состоянию ума Отцы назвали его мнением» (I, 247).

Не удивительно поэтому, что Странник с такой поразительной скоростью достигает желаемой цели: плод срывается (Быт. 3:6). «Недели через три... я начал чувство-

вать... что как-то насладительно кипело в сердце... и я прелагался в восторг. Иногда чувствовалась пламенная любовь к Иисусу Христу....» (50–51). С подобной же молниеносностью — менее чем через неделю — еще большего достиг слепой, начавший действовать по указанному Странником способу: «Дней через пять он начал чувствовать сильную теплоту и... по временам он начал видеть свет... иногда представлялось ему, когда он входил в сердце, что как бы сильный пламень зажженной свечи вспыхивал сладостно внутри сердца и, выбрасываясь через горло наружу, освещал его; и он при сем пламени мог видеть даже и отдаленные вещи» (105).

Но как часто случается с подобными людьми, однажды Странник едва не погиб. В марте, переходя по льду ручей, он провалился в воду по пояс. Но все же пошел к литургии и, причастившись, выпросил затем разрешение переночевать в нетопленной сторожке. «Весь оный день я был в несказанной радости и сладости сердечной; лежал на палатах в сей нетопленной сторожке, как будто покоясь на лоне Авраамовом: молитва действовала сильно. Любовь к Иисусу Христу и Матери Божией как сладостные волны клубились в сердце и как бы погружали душу в утешительный восторг... Поутру хотел встать, но вижу, что не могу и пошевелить ногами; совсем отнялись и расслабили как плети» (65). Только энергичное вмешательство спасло его от полной инвалидности, а, возможно, и гибели. Действительно, «опасно преждевременное бессстрастие! Опасно преждевременное получение наслаждения Божественною благодатью! Дары сверхъестественные могут погубить подвижника, не наученного немощи своей» (I, 532).

Сновидения

Немаловажным в понимании духовного состояния Странника является его отношение к сновидениям. Он сообщает, что «изредка видывал во сне и покойного старца моего, который многое толковал мне» (34) из Добротолюбия, наставляя его и даже делая пометки углем на полях книги (48–50, 63, 70). Все эти сонные видения Странник принимает без какого-либо сомнения и прямо следует полученным в них откровениям: «Сей случай уверил меня в

истине сновидения и в богоугодности блаженной памяти старца моего. Вот я и принялся читать Добротолюбие по тому самому порядку, который указал мне старец во сне» (50).

Святоотеческое отношение к сновидениям хорошо известно. Святитель Игнатий, приводя высказывания Отцов, цитирует, например, очень яркие слова преподобного Иоанна Лествичника: «*Верующий снам подобен гонящему за своею тенью и покушавшемуся поймать ее*» (V, 348). Сам Святитель заключает свои рассуждения о сновидениях: «*Нам надо знать и знать, что в нашем состоянии, еще не обновленном благодатью, мы не способны видеть иных сновидений, кроме составляемых бредом души и наветом демонов*» (V, 347).

Наставления старца

Странник, по его собственному признанию, в начале своего духовного пути ничего кроме Библии не читал и о молитве, естественно, имел самое поверхностное представление. Поиски ответа на вопрос о непрестанной молитве привели его к встрече со старцем-схимником, рекомендации которого и определили всю дальнейшую духовную жизнь Странника. Сопоставим эти советы старца с учением по тем же вопросам святителя Игнатия.

1. Источники

У преподобного Исаака Сирина есть такие слова: «*Не следует тому, кто передает знание ученикам, с самого начала подводить их к совершенному знанию предмета, не научив их прежде как следует буквам алфавита и чтению по складам. Также очень плохо, когда высокое предлагается прежде, чем проработано низкое*» (Слово 44, § 5).

С чего же начинает старец наставление 20-летнему молодому человеку, ничего непонимающему в духовной жизни и потому горящему жаждой не спасение получить, а приобрести непрестанную молитву? Прежде всего, советует ему поучения из Добротолюбия преподобных Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, Никифора Уединенника, то есть

тех Отцов, наставления которых давались совсем не новоначальным в современном смысле этого слова. Святитель Игнатий писал: «*Делателю Иисусовой молитвы весьма полезно прочитать Примечания (Предисловия) схимонаха поляномерульского Василия, на книги святых: Григория Синаита, Исихия Иерусалимского, Филофея Синайского и Нила Сорского. По прочтении сих примечаний чтение всего Добротолюбия делается более ясным и полезным. При чтении Отцов не должно упускать из виду и того, что меры новоначального их времен суть уже меры весьма преуспевшего в наше время. Применение Отеческих наставлений к себе, к своей деятельности, должно быть совершаemo с большою осмотрительностью*» (V, 117). Святитель Игнатий приводит слова святого Григория Синаита: «...всякий, проходящий излишне усиленный подвиг молитвы от слышания или учения, погибает, как не стяжавший руководителя» (II, 277), т.е. не нашедший истинного руководителя.

Не в этом ли была главная ошибка того пути, по которому пошел Странник?

2. Молитва и добродетели (заповеди)

Основная мысль наставлений старца Страннику такова: «*Стяжи матери и произведет тебе чад, говорит св. Исаак Сирин, научись приобрести первую* (прежде всего. — А. О.) *молитву и удобно исполнишь все добродетели*» (21–22). Но у Исаака Сирина в данном случае мысль совсем не о молитве, а об упоминавшемся выше законе последовательности в приобретении добродетелей (см. Слово 72), об опасности нарушения которого предупреждал свт. Игнатий. Как видим, схимник по-своему трактует святого Исаака. И причина этого очевидна — он, как и Странник, весь поглощен идеей непрестанной молитвы, в ней одной видит сущность христианского подвига и его цель. О самом же важном — нравственных и духовных условиях ее совершения он, практически ничего не говорит.

Однако вся святоотеческая мысль, на которой настаивает и свт. Игнатий, утверждает, что задачей христианской жизни является исполнение заповедей Христовых

и покаяние в случае их нарушения. Все другое является не более, как средством к достижению этой цели. И сама молитва, при всей ее исключительной важности в духовной жизни, есть только одна из основных заповедей, одно из средств, и потому без исполнения других заповедей не только недостаточна, но и бесполезна, и даже губительна. Святитель Игнатий пишет: «*Единственно на нравственности, приведенной в благоустройство евангельскими заповедями... может быть воздвигнут... невещественный храм богоугодной молитвы. Тщетен труд зиждущего на песке: на нравственности легкой, колеблющейся*» (I, 225–226). «*Сущность подвига, — подчеркивает свт. Игнатий, — заключается в исполнении заповедей*» (I, 526), то есть всего заповеданного Господом, а не одной только молитвы. Эта мысль красной нитью проходит через все творения всех святых Отцов. Потому святитель Игнатий, напоминая слова Христовы, «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня» (Ин. 14:21), — говорит: «*Исполнение заповедей Спасителя — единственный признак любви к Богу, принимаемой Спасителем*» (II, 67–68).

Схимники же в «Рассказах» все дело христианской жизни сводят, по-существу, к «частости» молитв. Другие заповеди в поле зрения старцев, фактически, не присутствуют. И приводимые высказывания Отцов даются ими исключительно в этом ключе без учета контекста что часто радикально искажает их смысл. «*Многие о деле молитвы, — научает один из них, — рассуждают совсем превратно, думая, что приуготовительные средства и подвиги производят молитву, а не молитва рождает подвиги и все добродетели*» (20–21). Но эта мысль старца расходится с учением Отцов. Святитель Игнатий пишет: «*Особенное попечение, попечение самое тщательное, должно быть принято о благоустройстве нравственности сообразно учению Евангелия. Опыт не замедлит открыть у молящегося теснейшую связь между заповедями Евангелия и молитвой Иисусовой. Эти заповеди служат для этой молитвы тем, чем служит елей для горящего светильника; без елея светильник... гаснет, разливая вокруг себя дым зловонный*» (I, 225–226).

«Как цвет и плод произрастает на стебле или дереве, которые сами прежде должны быть посеяны и вырасти, так и молитва произрастает на других добродетелях, иначе не может явиться, как на них» (I, 261–262). «А как молитва заимствует свою силу из всех прочих добродетелей и из всего учения Христова: то монахи прилагают особенное тщание к исполнению евангельских заповедей» (I, 458).

Говорит преподобный Макарий Великий: «Кто пруждает себя исключительно и всеусильно к молитве, но не трудится о приобретении смирения, любви, кротости и всего сонма прочих добродетелей, не внедряет их в себя насильно, тот может достигнуть только до того, что иногда, по прошению его, касается его Божественная благодать... Если же получивший не приобучит себя к прочим добродетелям, упомянутым нами, и не стяжет навыка в них, то или лишается полученной благодати или, вознесвшись, ниспадает в гордость, или... не преуспевает более и не растет» (I, 289).

3. Непрестанная молитва

Вызывает поэтому недоумение тот факт, что схимник преподносит Страннику молитву Иисусову как единственное и самодостаточное условие познания Бога и получения от Него всех даров. Старец прямо наставляет: «Токмо частость или непрестанность молитвы (как бы она ни производилась вначале) есть единственное мощное средство как совершенства внутренней молитвы, так и спасения души» (246). «Если бы человек неупустительно выполнил одну сию заповедь Божию о непрестанной молитве, то в одной он исполнил бы все заповеди... Теперь видишь ли, как важно и необходимо количество в молитве?» (252). Ответом на это может служить приводимый святителем Игнатием следующий случай из Алфавитного патерика: «Брат сказал преподобному Сисою Великому: “Вижу, что во мне пребывает непрестанная память Божия”. Преподобный отвечал: “Это не велико, что мысль твоя при Боге: велико увидеть себя ниже всей твари”» (I, 310).

Святитель считает, что «для занятия ею (умной, сердечной молитвой. — А. О.) приличествует возраст

зрелый, при котором уже естественно укрощаются в человеке порывы. Не отвергается юность, когда имеет качество зрелости, в особенности, когда имеет руководителя» (II, 216).

Но приобрести зрелость Странник не имел еще времени, а должного руководителя, как видим, не встретил. Потому и слышим от Странника такие слова: «*Наконец, через непродолжительное время* почувствовал, что молитва сама собою начала как-то переходить в сердце, т.е. сердце при обычном своем биении, начало как бы выговаривать внутри себя молитвенные слова за каждым своим ударом, например: 1) Господи, 2) Иисусе, 3) Христе, и проч. Я перестал устами говорить молитву и начал с прилежанием слушать как говорит сердце... Потом начал ... в мыслях такую любовь к Иисусу Христу, что казалось, если бы Его увидел, то так и кинулся бы к ногам Его...» (33). «...иногда входил весь сам в себя и ясно видел все мои внутренности, удивляясь премудрому составу человеческого тела (подчеркнуто нами. — А. О.)» (107).

4. Техника молитвы

Можно лишь удивляться тому, что схимник все внимание совсем молодого и телом, и духом человека, сразу же обращает на те внешние приемы при совершении молитвы Иисусовой, которые использовали лишь отдельные подвижники. Схимник зачитывает ему строки из Добротолюбия: «*сяди безмолвно и уединенно, преклони главу, закрой глаза, потише дыхи, воображением смотри внутрь сердца, своди ум, т. е. мысль из головы в сердце...*» (23). И Странник начинает «изводить Иисусову молитву вместе с дыханием в сердце, по наставлению святого Григория Синаита...» (51). Но ни тот, ни другой совсем не замечают, что говорит преподобный Григорий о такой молитве: «*Удерживай и дыхание, то есть движение ума, смежив несколько уста при совершении молитвы, а не дыхание ноздрей, то есть чувственное, как это делают невежи*» (I, 272). Святитель Игнатий по этому поводу пишет: «*Возложение упования на эти пособия* (ноздревое дыхание, тихость вдыхания и выдыхания и проч. — А. О.) *очень опасно: оно низводит к вещественному, неправильному пониманию молитвы, отвлекая от понимания духовного,*

единого истинного» (II, 288). И продолжает: «Из употреблявших с особенным тщанием вещественные вспомогательные средства достигли преуспеяния весьма редкие, а рассстроились и повредились весьма многие» (II, 297). «Подвиг умной и сердечной молитвы исправляется умом ... не от одного простого, вышеизложенного естественного художества через ноздревое дыхание или от сидения при упражнении молитвой в безмолвном и темном месте – да не будет! Это изобретено Божественными Отцами не для чего иного, как в некоторое пособие к собранию мысли от обычного парения, к возвращению ее к самой себе и ко вниманию (Ксанфопулы)» (II, 288–289). Поэтому заключает он: «Советуем возлюбленным братиям не доискаваться открытия в себе этого механизма, если он не откроется сам собою» (V, 114).

5. Количество и качество молитв

Святитель Игнатий часто напоминает мысль Отцов: «Видишь юного, летящего на небо, стащи его за ноги на землю». И в отношении количества молитв дает такой совет: «Первоначально положи себе произносить сто молитв Иисусовых со вниманием и неспешностью. Впоследствии, если увидишь, что можешь произнести больше, присовокупи другие сто. С течением времени, смотря по надобности, можешь и еще умножить число произносимых молитв. На неспешное и внимательное произнесение ста молитв потребно времени 30 минут... Не произноси молитву спешно... делай после каждой молитвы краткий отдыkh и тем способствуя уму сосредоточиваться. Безостановочное произнесение молитвы рассеивает ум» (V, 110). «Существенными принадлежностями этой молитвы должны быть: внимание, заключение ума в слова молитвы, крайняя неспешность при произнесении ее и сокрушение духа» (V, 107).

Полной противоположностью этому совету явился молитвенный путь Странника. Неопытному, не имеющему никакого навыка в молитве молодому человеку старец сразу же дает послушание: «Вот тебе четки, по ним совершай

на первый раз хоть по три тысячи молитв в день... непременно верно выполняя по три тысячи в день» (26). «Дня два, — рассказывает Странник, — мне было трудновато, а потом так сделалось легко и желательно... Я объявил о сем старцу, и он приказал мне уже по шести тысяч молитв совершать в день... Целую неделю я в уединенном моем шалаше проходил каждодневно по шести тысяч Иисусовых молитв» (26), и «привык к ней в неделю» (27). Через десять дней старец повелел «неупустительно совершать по двенадцати тысяч молитв в день» (27). И поразительный результат: «...на первый день едва-едва успел в поздний вечер окончить мое двенадцатитысячное правило. На другой день совершил его легко и с удовольствием». «И так дён пять исполнял верно ... и получил приятность и охоту» (27). Дальше желание творить молитву стало настолько непреодолимым, что оно заменило утреннее правило и «весь день провел я в радости... и с легкостью окончил двенадцать тысяч молитв в ранний вечер» (28). После этого старец разрешил: «твори молитву сколько хочешь, как можно более» (28—29).

Повествует далее Странник: «Месяцев пять проведши уединенно в сем молитвенном занятии и наслаждении помянутыми ощущениями, я так привык к сердечной молитве, что упражнялся в ней беспрестанно, и, наконец, почувствовал, что молитва уже сама собою, без всякого со стороны моего побуждения производится и изрекается в уме моем и сердце, не токмо в бодрственном состоянии, но даже и во сне действует точно так же, и ни от чего не прерывается, — не перестает ни на малейшую секунду, что бы я ни делал» (52—53).

Так, за ничтожное время Странник достиг, кажется, того, чего подвижники, находящиеся под руководством опытных наставников, достигали многими годами (святитель Игнатий: «...на переход этот нужны многие годы») — способности без утомления ума непрерывно совершать молитву Иисусову. Но многоопытный подвижник молитвы святитель Игнатий объясняет: «Новоначальные иноки нуждаются в продолжительном времени для обучения молитве. Невозможно, вскоре по вступлении в монастырь или по вступлении в подвиг, достичь этой верховной добродетели. Нужны и время, и постепенность в подвиге, чтобы подвижник созрел для молитвы во всех отношениях» (I, 458). При этом очень

важно отметить, что «*признак непрестанности и самодейственности в совершении Иисусовой молитвы отнюдь не является признаком ее благодатности, потому что не гарантирует... тех плодов, которые всегда указывали на ее благодатность... духовная борьба, результатом и целью которой является приобретение смирения... подменяется у некоторых иной (промежуточной) целью: приобретением непрестанной и самодвижной Иисусовой молитвы, которая... не является конечной целью, а лишь одним из средств ее достижения*»³.

Даже простой арифметический подсчет показывает, насколько неверен был метод приобретения Странником непрестанной молитвы. По святителю Игнатию, для совершения 12 тысяч кратких Иисусовых молитв («Господи Иисусе Христе, помилуй мя (меня)»), потребуется 37,5 часов (для полной молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного», — нужно 60 часов)! При максимальном допущении, что Странник повторял молитву непрерывно, без отдыха в течение 18 часов в сутки, то он должен бы произносить 666 молитв в час. Если же учесть, что он «**с легкостью окончил двенадцать тысяч молитв в ранний вечер**», то можно себе представить, какова была скорость произнесения молитвы Странником и насколько были сохранены важнейшие и безусловные требования ее совершения: неспешность, внимание и сокрушение сердца. Совершенно очевидно, что молодой человек думал лишь об одном — о количестве молитв. А старец не только не сдерживал его неразумных порывов, но и прямо способствовал им.

Но святитель Игнатьй предупреждает ревностных искателей непрестанной молитвы Иисусовой: «*Достоинство молитвы состоит единственно в качестве, а не в количестве... Качество истинной молитвы состоит в том, когда ум во время молитвы находится во внимании, а сердце сочувствует уму*» (II, 163). «*Новичальным должно заниматься молитвой понемногу, но часто*»⁴. «*Особенно способствует сохранению внимания во время молитвы весьма неспешное произнесение слов молитвы*» (V, 98).

Некоторые следствия и выводы

Молитвенная практика Странника в сравнении с учением святителя Игнатия (Брянчанинова) вызывает, по меньшей мере, серьезные недоумения. Как можно было видеть, она противоречит всем основным законам духовной жизни. Странник, можно сказать, молниеносно приобретает непрестанную молитву. Трудности длятся день-два, самое большее — неделю, но опять-таки трудности не борьбы с своим ветхим человеком, о котором он, судя по его «откровениям», не имеет никакого представления, а трудности, пристекающие от простой усталости, вызванной огромным количеством молитв, возлагаемых на него духовником.

Особенно противоречащими учению Отеческому выглядят следствия его молитвы, о которых Странник говорит везде и постоянно. На пространстве его рассказов, по существу, нет упоминания о самом главном в правильном молитвенном подвиге: покаянии, о видении своей духовной поврежденности, о недостоинстве предстояния перед Богом и, тем более, недостоинстве получения каких-либо благодатных даров, нет ни видения своих грехов, ни плача и сокрушения сердечного, не просматривается никакой борьбы со страстями. Зато повсюду и непрестанно: сладость сердечная, восторги, радость и т.д. По святителю Игнатию, это очень опасное состояние, ибо *«все виды бесовской прелести, которым подвергается подвижник молитвы, возникают из того, что в основание молитвы не положено покаяние, что покаяние не сделалось источником, целью молитвы»* (I, 233).

Еще одна яркая иллюстрация. Странник говорит о молитве: *«Я многих видал, которые просто, без всякого просветительского наставления, и не зная, что есть внимание* (подчеркнуто нами. — А. О.), *сами собою устно творя беспрестанную Иисусову молитву, достигали того, что уста и язык их не могли удерживаться от изречения молитвы, которая впоследствии так их усладила и просветила, и из слабых и нерадивых сделала подвижниками и поборниками добродетели»* (264). Странник, видимо, не знает, что, например, бесконечное повторение мантры индуистскими аскетами также делало их и подвижниками

и поборниками добродетели, также приносило им *сладости*, доходящие до экстаза. Однако все это не давало им благодати и оставляло без Христа. Подобным же образом, повторяя Иисусову молитву без внимания, следовательно, и без покаяния и сокрушения духа, как мантру, можно стать *подвижником и поборником добродетели*, и прийти к тому, что на аскетическом языке называется прелестью. Святитель Игнатий пишет: «*Все виды бесовской прелести... возникают из того, что в основание молитвы не положено покаяние, что покаяние не сделалось источником, душою, целью молитвы*» (I, 255).

Нервно-психические состояния, порождаемые непрерывным, механическим повторением одних и тех же слов молитвы, легко воспринимаются неразумным подвижником за действия благодати, в результате чего он легко впадает в т.н. мнение, то есть в гордость, хотя бы и прикрытою личиной внешнего смирения. Отсюда начинается искание благодатных переживаний, откровений, даров Духа Святого и т.д., что окончательно губит подвижника. Таковой, производя с внешней стороны впечатление святого, всех любящего, никому не делающего зла, находящегося в непрестанной молитве, радости и подвиге — с внутренней же, как не приобретший путем борьбы со своим ветхим человеком главнейшего в духовной жизни — смирения, оказывается в действительности лжесвятым.

Прямо напоминает «христианский дзэн», «христианскую йогу», трансцендентальные медитации⁵ и наставление одного священника, весьма понравившееся Страннику: «*чтобы просветиться духовно и быть внимательным и внутренним человеком, следует взять один какой-нибудь текст из Св. Писания, и как можно дольше держать на нем одном все внимание и размышление, и откроется свет разумения... Очень мне понравилось сие наставление священника*» (112).

Без какого-либо сомнения принимает Странник и следующее более, чем странное, назидание схимника: «*для спасения ничего более не нужно, как всегдашая молитва: "молись и делай что хочешь, и ты достигнешь цели молитвы... Молись и мысли, что хочешь, и мысль твоя очистится молитвою"*» (265).

Сами ощущения Странника полностью совпадают с теми прелестными состояниями, о которых сообщает

святитель Игнатий. Странник рассказывает: «*Иду иногда верст по семидесяти и более в день, и не чувствую, что иду... Когда сильный холод прохвати меня, я начну напряженнее говорить молитву, и скоро весь согреюсь. Если голод меня начнет одолевать, я стану чаще призывать имя Иисуса Христа и забуду, что хотелось есть. Когда сделаюсь болен... стану внимать молитве и боли не слышу*» (30).

У святителя Игнения находим следующие интересные сообщения. В одном случае речь идет о чиновнике, который «занимался усиленным молитвенным подвигом». «*Оказалось, что чиновник употреблял образ молитвы, описанный святым Симеоном, разгорячил воображение и кровь, при чем человек делается очень способным к усиленному посту и бдению... Чиновник видел свет телесными очами; благоухание и сладость, которые он ощущал, были так же чувственные*» (I, 238).

Подобный случай был и с афонским схимником. «*Оказалось, что иеросхимонах носит вериги, почти не спит, мало вкушает пищи, чувствует в теле такой жар, что зимою не нуждается в теплой одежде. К концу беседы пришло мне на мысль поступить следующим образом: я стал просить афонца, чтобы он, как постник и подвижник, испытал над собою способ, преподанный святыми Отцами, состоящий в том, чтобы ум во время молитвы был совершенно чужд всякого мечтания, погружался весь во внимание словам молитвы, заключался и вмещался, по выражению святого Иоанна Лествичника, в словах молитвы... "Когда ты испытаешь над собою, — сказал я афонцу, — то сообщи и мне о плоде опыта; для меня самого такой опыт неудобен по развлеченней жизни, проводимой мною". Афонец охотно согласился на мое предложение. Через несколько дней приходит он ко мне, и говорит: "Что сделал ты со мною?" — "А что?" — "Да как я попробовал помолиться со вниманием, заключая ум в слова молитвы, то все мои видения пропали, и уже не могу возвратиться к ним"*» (I, 242).

Первую часть Рассказов завершают «Три ключа к внутренней молитвенной сокровищнице», подводящие, так сказать итоги опыта и учения рассказчика и перечисля-

ющие основные условия и свойства молитвы. И в них опять-таки ни слова о том, что «сознание своей греховности, сознание своей немощи, своего ничтожества — необходимое условие для того, чтобы молитва была милостиво принята и услышана Богом» (I, 155). Это, самое ценное в молитве, «Рассказы» оставляют совершенно без внимания (119–120).

* * *

«Откровенные рассказы странника» всегда вызывали разноречивые о себе суждения. Как правило, они увлекают людей, недостаточно знакомых с основами святоотеческого опыта. Причина этого очевидна — «Рассказы» предлагают быстрый, захватывающий воображение и без борьбы со своими страстями путь достижения непрестанной молитвы и благодатных состояний. Поэтому святитель Феофан (Говоров) писал из затвора: «Книжка — рассказы странника — внешний чин дела изображает, а писания отеческие — внутренний»⁶. «В книгу — рассказы — не смотрите. Там есть советы, не пригодные для вас, которые могут повесть к прелести»⁷.

Примечания

¹ Здесь и далее ссылки на Творения святителя Игнатия делаются по изданию: СПб., 1905.

² Здесь и далее ссылки даются на «Откровенные рассказы странника духовному отцу своему» по изданию: Paris, 1973.

³ Монах Меркурий. В горах Кавказа. М., 1996. С.7–8.

⁴ Собрание писем свт. Игнатия Брянчанинова. М.; СПб., 1995. № 276.

⁵ См., напр.: Серафим (Роуз), иером. Православие и религия будущего.

⁶ Св. Феофан. Собрание писем. Вып. 5. № 824. М., 1899. С. 110.

⁷ Там же. № 825. С. 112.

И. В. СЕМЕНЕНКО-БАСИН

«ОТКРОВЕННЫЕ РАССКАЗЫ СТРАННИКА»: ИСТОЧНИКИ ТЕКСТА И ЛИТЕРАТУРНАЯ СУДЬБА

В 1881 году в Казани была издана книга с длинным названием «Откровенный рассказ странника духовному своему отцу, написанный слышавшим, по убеждению следующего изречения в слове Божием “Тайну цареву добро есть хранити, дела же Божия открывати славно” (Тов. 12:7)». Имя автора ни в этом, ни в последующих изданиях указано не было; много лет спустя установление авторства книги станет увлекательной научной проблемой... На обложке книги значилось лишь: «Издание Игумена Паисия, настоятеля Михайло-Архангельского Черемисского мужского монастыря». Это указание на игумена Паисия (Федорова) ничего не проясняет в происхождении текста.

Книжная новинка скоро попала в келью ученого епископа Феофана (Говорова), Вышенского затворника. С его правкой, впервые выявленной и опубликованной иеромонахом Василием (Гролимундом)¹ — в 1884 году вышло в свет 3-е издание книги, получившее название «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу». Именно с этим вариантом текста мы и имеем дело сегодня; он не только неоднократно переиздавался в русском зарубежье и на родине, но и много раз переводился на западноевропейские языки.

Забегая вперед, скажу, что причудливая литературная судьба рукописи, оказавшейся в руках игумена Паисия (Федорова), до сих пор окончательно не прояснена. Тем

не менее, открыв книгу, читатель сразу, на первой странице, встречает сюжетный прием, много говорящий и о происхождении, и о потенциальной среде бытования «Рассказов странника». Напомню, что книга повествует о безымянном русском крестьянине, который потерял в пожаре дом, вскоре после этого овдовел и отправился странствовать по просторам России с Библией в котомке. Странник жаждет более глубокой духовной христианской жизни, книга начинается с некоего радикального события в его судьбе:

В двадцать четвертую неделю после Троицына дня пришел я в церковь к обедне помолиться; читали Апостол из послания к Солунянам, начало 273, в котором сказано: непрестанно молитесь. Сие изречение особенно вперилось в ум мой, и начал я думать, как же можно беспрестанно молиться... Думал, думал, не знал, как решить.

Что мне делать — подумал я, — где сыскать, кто бы растолковал мне?²

Перед нами крайне искусственный, нарочитый сюжет — два слова, всего лишь два слова из Послания апостола Павла к Фессалоникийцам (5:16), произвольно выхваченные из контекста, меняют жизнь человека, придают ей некоторый вектор, цель и смысл, и все дальнейшее повествование строится вокруг поиска и обретения странником состояния непрестанной Иисусовой молитвы. Мы бы ошиблись, списав этот сюжетный прием на беспомощность анонимного автора «Рассказов». Перед нами, прежде всего, указание на основную задачу книги. Автор стремится сохранить и передать читателю практическое руководство Иисусовой молитвы, составить если и не «учебник», то антологию для молящегося. Следовательно, книга обращена к человеку *практикующему*, может быть, равнодушному к беллетристике, но ведущему серьезный духовный поиск, монаху или монахине, благочестивому ревнителю спасения души. Таким образом, происхождение и бытование книги опознается без труда. Мы имеем дело с памятником восточнохристианской монашеской письменности, созданным для духовно ищущего человека, не чуждого аскетической практике.

В руках игумена Паисия в начале 1880-х годов находилась рукопись, уже имевшая собственную литературную судьбу. Неизвестный нам сегодня протограф книги — рукопись афонского инока Михаила (Козлова) «Искатель непрестанной молитвы» — повествовал о страннике, обретающем «дух непрестанной молитвы» под руководством старца. Далее первоначальный текст был дополнен описаниями так называемых «внешних действий сердечной молитвы», то есть особых психофизических состояний, озарений ума и мистических откровений, происходящих вследствие практики Иисусовой молитвы, совершающейся в сердце.

К сожалению, датировать первоначальную рукопись о. Михаила очень трудно. Ранее я высказал предположение, что она была создана на Афоне в 1867 — первой половине 1868 года³, но теперь допускаю и более широкие хронологические рамки, по крайней мере, в пределах 1860-х годов. Биография автора «Искателя непрестанной молитвы» теперь достаточно хорошо изучена. Выходец из старообрядческой семьи (родился в 1826 году в Смоленской губернии), Макарий Козлов после долгого духовного поиска и одиноких паломничеств присоединился в 1846 году к Православной Греко-Российской Церкви; в 1857 году на Афоне, в русском Пантелеимоновом монастыре он был пострижен в рясофор, а в 1866 году — в мантию (малую схиму). В 1874 году Михаил вернулся на родину, был рукоположен в сан иеромонаха и получил новое послушание — стал миссионером-полемистом среди русских старообрядцев, сперва в Казанской, затем в Иркутской епархии. Умер архимандрит Михаил, к тому времени — настоятель Селенгинского монастыря в Забайкалье, в 1884 году, оставив после себя литературное наследие — книгу «Письма к друзьям с Афонской Горы» (1860), более полутора десятка статей, написанных в ходе полемики со старообрядцами, еще ряд религиозных статей и брошюр, наконец, дневник и 24 выявленных на сегодняшний день письма.

Уже при жизни автора «Искатель непрестанной молитвы» распространялся в списках. Дополнения в первоначальный текст отца Михаила были внесены ког-

да-то в 1870-х годах, причем обстоятельства литературной переработки неясны. В книжном собрании Оптиной пустыни сохранились два близких списка «Рассказа странника, искателя молитвы» (текст одного из списков опубликован в 1992 году⁴), кроме того, неизданные списки «Рассказа странника» хранятся в библиотеке Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне и в архиве Сергиевского богословского института в Париже. Имеющейся в нашем распоряжении информации недостаточно, чтобы выносить окончательные суждения об истории редактирования «Искателя непрестанной молитвы», об авторстве вставных фрагментов. Впрочем, уже сейчас можно сказать, что фрагменты текста, в которых мы можем опознать стиль позднейших переработок, близки ряду памятников монашеской письменности XIX века, в частности, трактатам о молитве, предположительно атрибутируемым иеромонаху Арсению (Троепольскому)⁵. Примечательно, что в издании 1881 года игумен Паисий снабдил текст книги четырьмя приложениями, небольшими трактатами на мистико-аскетические темы, из которых три атрибутируются Арсению (Троепольскому). Не исключено, что тот вариант книги, который был в руках у игумена Паисия, также возник не без участия Арсения. И все же литературная периферия «Откровенных рассказов странника» намного шире и богаче наследия Арсения (Троепольского); именно изучение литературной периферии памятника представляется наиболее плодотворным направлением дальнейшего научного поиска.

Итак, в 1881 году в Казани увидело свет первое типографское издание книги, отличавшейся от первоначального текста отца Михаила (Козлова). Спустя три года автор некролога архимандрита Михаила (Козлова) писал в «Иркутских епархиальных ведомостях»:

Самое же главное в трудах почившего благовестника — это голос истины, запечатленный в его письменных трудах, начиная с писем к друзьям со св. горы Афонской до монографии «Искатель непрестанной молитвы» и бесед со старообрядцами... Нельзя не пожелать, чтобы все его подвижнические и миссионерские труды были собраны в

одно целое и изданы на пользу любителей благочестия и ищущих истины для спасения своей души⁶.

Итак, в 1884 году в Иркутске, во-первых, были знакомы с рукописью «Искателя непрестанной молитвы», во-вторых, даже не догадывались об уже состоявшемся издании дополненного варианта книги в Казани! А ведь в том же 1884 году в Казани увидело свет 3-е издание «Рассказов странника», исправленное святителем Феофаном Затворником. На этих исправлениях, лишь кратко упомянутых выше, теперь остановимся особо. Дело в том, что в «Рассказах странника» нашлось нечто, сильно смущившее епископа Феофана, и это «нечто» имеет самое непосредственное отношение к происхождению и специфике нашего текста, к его глубинной истории.

Как мы уже знаем, «Искатель непрестанной молитвы» отца Михаила (Козлова) представлял собой повествование о жизни странника-молитвенника, иначе говоря, книга изначально была посвящена *пути спасения*, мистико-аскетическому восхождению христианина. Тема духовного странничества укоренена в Библии, святоотеческой литературе, а также в религиозной литературе Нового времени, и мы без труда найдем немало прототипов героя «Искателя непрестанной молитвы». Отметим также, что подражание вполне укладывалось в традиционную парадигму писательского труда, как ее представлял себе отец Михаил. В своей первой книге «Письма к друзьям с Афонской Горы» он шел по стопам иеросхимонаха Сергия (Веснина), автора знаменитых «Писем Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской» (1850). В сочинениях отца Михаила ощутимо также влияние «Сказания о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле» (1855) монаха Парфения (Аггеева). Наконец, в недавно опубликованном исследовании⁷ показано глубинное сюжетное родство «Рассказов странника» с книгой Джона Баньяна (John Bunyan) «Путь паломника» (1678).

В России роман–аллегория английского квакера первоначально получил популярность в контексте распространения гетеродоксального и масонского мистицизма; во второй половине XIX века книгу Бэньяна будут

охотно читать первые русские христиане-евангелисты. Эти исправления, лишь кратко упомянутые выше, имеют самое непосредственное отношение к происхождению нашего текста, поскольку выявляют некоторую специфику книги. Вполне возможно, что отец Михаил (Козлов), по обыкновению старообрядцев много и жадно читавший, был знаком с русским изданием «Пути паломника». Барочный драматизм, обилие аллегорий и назидательность должны были прийтись ему по душе. В результате влияний или же в силу собственного духовного и литературного дара отец Михаил написал книгу об искателе молитвы, действующем в стороне от иерархической Церкви, разочарованном в проповедях духовенства, безусловно не принадлежащем ни к какой приходской или монашеской общине. Церковь участвует в духовном становлении героя только в лице старца, учителя сердечной Иисусовой молитвы, а также через Библию и «Добротолюбие», которые все время читает странник.

Как я полагаю, эти специфические особенности сюжета не в последнюю очередь обусловлены судьбой самого отца Михаила, его собственным многолетним одиноким поиском Истины, тем колебанием между старообрядчеством и господствующей Церковью, которое отец Михаил пережил в молодости, наконец, неудовлетворенностью монастырями, в которых начинался его монашеский путь... Жизненная ситуация странника очень похожа на ситуацию русского старообрядца, диссента и нонконформиста, одновременно ищущего и недоверчивого, ценящего книжное учение, готового пересмотреть общепринятые мнения...

Готовя издание 1884 года, святитель Феофан Затворник постарался, чтобы в книге появилось традиционное иерархическое измерение Церкви и элементы церковной дисциплины. Если в рукописях Оптиной пустыни и в издании 1881 года собеседником странника выступает некий безымянный друг, сочувственный собеседник, то святитель Феофан превращает его в священника, духовного отца странника. В результате в издании 1884 года Церковь в лице духовника воспринимает или, если угодно, обнимает собою все четыре рассказа странника, так что

они превращаются в своего рода исповедь. Отныне, с появлением в тексте священника-духовника, название книги, впервые появившееся в издании игумена Паисия («...рассказ странника духовному своему отцу...»), получает логическое обоснование.

Замечательно, что Феофан Затворник одновременно исключил из «Рассказов странника» пассажи, содержащие критику духовенства. Исчез невежественный священник, запрещавший страннику-простолюдину читать Библию. Исчезли проповедники, неспособные растолковать суть молитвенного делания; в издании 1881 года странник сумел раскритиковать их в пух и прах, основываясь все на той же своей любимой Библии, которую он носил в котомке за плечами... Наконец, Феофаном Затворником были вычеркнуты все сколько-нибудь грубые или соблазнительные эпизоды, прежде всего истории о том, как того или иного благочестивого героя «Рассказов» искушает носитель агрессивной сексуальности. И все-таки Феофан Затворник не лишил «Откровенные рассказы странника» особого характера, делающего книгу историей одиночки, воистину *странника* на земле. Для перемены основной парадигмы книги ему пришлось бы написать ее заново!

Феофан Затворник не только сокращал или редактировал издание 1881 года. Он также восстановил в книге один сюжет, присутствующий в рукописях «Рассказа странника», но почему-то выпущенный в издании 1881 года, а именно — повествование во втором рассказе о спасении странника от волка и последующий разговор с попутчиками о материализации духов. Следовательно, в распоряжении Феофана была рукопись «Рассказа странника» более полная по сравнению с первым типографским изданием. Мы еще раз убеждаемся, что в последней трети XIX века книга отца Михаила (Козлова) получила хождение в списках по всей России.

«Откровенные рассказы странника» породили новые трактаты о молитве, пополнившие литературную периферию книги. Остановимся на текстах, получивших название «Дополнительных рассказов» или «Пятого, шестого и седьмого рассказа», и публикуемых в XX веке

вместе с первыми четырьмя рассказами под одной обложкой.

Впервые три дополнительных рассказа были опубликованы епископом Никоном (Рождественским) в 1911 году в журнале «Троицкое слово», где они были озаглавлены: «Из рассказов странника о благодатном действии молитвы». В том же году Оптиной пустыни переписала текст отдельной брошюрай. Пятый рассказ служит соединительным звеном, развивая стиль «Рассказов странника», а последние два являются скорее дидактическим материалом на тему молитвы, изложенным в жанре диалога.

В предисловии епископ Никон писал, что дополнительные рассказы найдены среди рукописей, бывших в распоряжении Амвросия Оптинского⁸; вполне возможно, что оптинские инохи были авторами шестого и седьмого рассказов, по крайней мере, редакторами-составителями дополнения к уже хорошо известной и любимой книге. Мне уже приходилось писать, что появление «дополнительных рассказов», тем более, в кругах, тесно связанных с Оптиной пустынью, свидетельствует «...прежде всего о рецепции Церковью мистического опыта отца Михаила как истинного и способного руководить на путях христианской жизни»⁹.

Основная задача дополнительных рассказов — разъяснить неподготовленному читателю «Рассказов странника» учение Церкви об Иисусовой молитве. Еще когда «Рассказ странника» был рукописью, а не типографским изданием, он порождал отклики в среде иноков и священнослужителей. Получив печатное распространение, книга не могла не обрасти комментарием тех самых практиков молитвы, которым она была адресована. Неудивительно, что со временем эти раздумья и комментарии трансформировались в самостоятельный текст, сопровождающий — словно средневековые схолии — четыре основных «Рассказа странника». Таково было продолжение литературной судьбы замечательного памятника русской аскетической письменности третьей четверти XIX века.

Примечания

¹ *Василий (Гролимунд), иеромонах.* Послесловие. В: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. 5-е изд. Paris, 1989. С. 293–332.

² Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. 5-е изд. Paris, 1989. С. 15.

³ [Семененко-]Басин И. В. Авторство «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу». В: *Архимандрит Михаил (Козлов)*. Записки и письма. М., 1996. С. 127.

⁴ *Архимандрит Михаил (Козлов)*. Рассказ странника, искателя молитвы. Символ. 1992, № 27. С. 7–74.

⁵ *Pentkovskij A.* Osservazioni sulla storia del testo. In: Racconti di un pellegrino russo / a cura di Aleksej Pentkovskij. Roma, 1997. P. 43–88.

⁶ Памяти Архимандрита Михаила. В: Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям, 1884, № 10. С. 130.

⁷ Ипатова С. А. «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу»: парадигмы сюжета. В: Христианство и русская литература. СПб., 2002. Сб. 4. С. 300–335.

⁸ Никон, епископ. Предисловие. В: Троицкое слово, 1911, № 74. С. 376.

⁹ [Семененко-]Басин И. К вопросу о происхождении пятого, шестого и седьмого «Рассказов странника». В: Вестник русского христианского движения. Париж—Нью-Йорк—Москва, 1995, № 171. С. 75.

В. А. КОТЕЛЬНИКОВ

ПУТЬ ИВАНА КИРЕЕВСКОГО К МОЛИТВЕ ИИСУСОВОЙ

Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) получил известность прежде всего в светской культуре XIX века как самобытный мыслитель, идеолог раннего славянофильства, литературный критик. Вся эта деятельность его достаточно подробно освещена в русских и зарубежных исследованиях. Изучена его интеллектуальная и творческая биография, начало которой связано с кружком «любомудров» (шеллингианцы В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов и др.), с непосредственными влияниями Шеллинга, Гегеля, иенских романтиков, а продолжение представляло собой историософскую критику новоевропейской цивилизации, попытку определить основные национально-исторические типы религиозно-этического миросозерцания и дать их сравнительную оценку.

Вместе с тем остается проблемной для исследователей последняя фаза эволюции Киреевского. Выученик немецких идеалистов, совершенно не склонный (в отличие от Гоголя или Федора Глинки, например) к религиозной экзальтации, не переживший душевных потрясений и переворотов, подобных тому, что пережил в 1871 году Константин Леонтьев, внезапно обретший «личное православие», — он, тем не менее, в последние двенадцать лет своей жизни вступает на путь строго христианской духовной дисциплины, принимает окормление оптинского старца Макария и под его руководством приобщается к православной аскетике, в том числе и к «умному деланию», к молитве Иисусовой.

Каков же был путь внутреннего развития Киреевского, приведший его от германской метафизики не просто к подлинно церковному исповеданию христианства, но и к наиболее глубокой и утонченной форме религиозно-мистической практики?

С самых ранних пор в семье и родственном окружении Ивана Киреевского, как и вообще в среде русского поместного дворянства, многое должно было внушать ему христианские идеалы и направлять волю к их достижению. Отец его, Василий Иванович Киреевский, родившийся тульский и орловский помещик, был человеком твердых религиозных убеждений и самого широкого образования (не чуждый, впрочем, популярных в конце XVIII века масонских увлечений), причем то и другое он с редкой энергией прилагал к просветительской и филантropической деятельности. Женившись на шестнадцатилетней Авдотье Юшковой, племяннице знаменитого поэта Жуковского, он, по сути, сам и воспитал ее именно в таком духе и определил всю атмосферу семьи. К сожалению, он прожил недолго. В 1812 году, в разгар войны с Наполеоном, он на свои деньги устроил в Орловской губернии несколько госпиталей для раненых, в том числе и для французов. Помогая лечить их, он в то же время пытался вернуть этих якобинцев и безбожников к Христовой вере, за что подвергался насмешкам и оскорблений. Там он заразился тифом и умер в конце 1812 года. Маленький Ваня остался на попечении матери и ее дяди Жуковского, который приехал в их тульское имение Долбино и занялся воспитанием мальчика, развивая в нем «сердечную чувствительность» в области религии, нравственности, поэзии, столь своюенную эпохе пietизма и христианского сентиментализма.

После второго замужества матери и переезда в Москву Киреевский вступает в период той умственной и религиозной свободы, который тогда, в 1820-е годы, переживало образованное общество в России. Он ничем не ограничен в своем выборе, он максимально, может быть, даже чрезмерно открыт всем влияниям, разделяет все интеллектуальные интересы московской либеральной, а в значительной части и либертинистской, интеллигенции.

Вместе со своими друзьями он предпочитает учение Спинозы евангельскому учению (как о том вспоминал позже А. И. Кошелев), у Гельвеция вычитывает проповедь «истинной нравственности», а Робеспьера считает «фанатиком добра». Наконец, у Шеллинга он находит увлекательно гармоничную картину самосознавшего мирового тождества и вместе с другими «любомудрами» надолго погружается в философско-поэтическую стихию русского шеллингианства.

В этот период в Киреевском царит свободная игра разума и душевных сил, еще не знающих себя и своих отношений к Богу. Есть яркая индивидуальность умственная, индивидуальность моральная, но нет *личности* духовной и нравственной. И ничто как будто не говорит ему о необходимости какого-то внутреннего устройства, какого-то «центрирования» личности. Киреевский еще весь вовне — в умозрительных интересах, в литературных занятиях, в просветительских мечтаниях. Он слишком принадлежит культурной среде, слишком захвачен ее динамикой и слишком мало принадлежит себе, не управляет собою. Он много говорит, много спорит, много пишет. Тишина, молчание, самоуглубление еще не знакомы ему.

В 1829 году он делает предложение Наталие Петровне Арбеневой, но получает отказ, причиной которого были дальние родственные связи между ними. Эта неудача подействовала на него гораздо сильнее, чем можно было ожидать. Он, вероятно, испытал нечто подобное тому, что испытал Кьеркегор после разрыва с невестой. Вдруг и очень резко обнаружилось, что ему, может быть, вовсе не суждены пир любви и семейное счастье, что предназначение и содержание его жизни скорее всего не те, что представлялись прежде. «Тогда в чем же они состоят?» — должен был спросить Киреевский, но пока он не знает точно, к кому обратить этот вопрос и как его сформулировать. Важно, что именно с этого момента в его мышлении все явственнее и настойчивее звучат вопросительные интонации. Постепенно кончается игра и наступает серьезность; вскоре начинает меняться его интеллектуальный репертуар: от гуманистического уни-

версализма французских энциклопедистов, от немецких спекулятивных систем он переходит к неширокому кругу эстетических, культурно-исторических, религиозно-этических тем. Тогда в нем возникает то новое для него умонастроение, которое можно назвать познавательной встревоженностью. Он чувствовал, что нечто очень существенное в области духа остается неизвестным ему и у него нет средств постичь это «нечто».

В таком состоянии Киреевский уезжает в 1830 году за границу. Он направляется в Германию, к первоисточникам новейшей западной мысли, чтобы завершить свое образование и, возможно, разрешить свою внутреннюю тревогу.

Там он получил богатую пищу для ума, слушая лекции в Мюнхенском и Берлинском университетах, познакомившись с Шеллингом, Гегелем, Океном. Интеллектуальное насыщение произошло, духовное беспокойство осталось и даже обострилось.

Пока он не может дать себе ясного отчета, чем оно вызвано. Лишь гораздо позже он осознает и выразит, что тревожит его. В массе новых знаний, добытых европейской наукой, в движении сменяющих друг друга доктрина, в соперничающих мнениях он хотел бы увидеть некую общую, связующую все идею, безусловный *центр*, из которого проистекает духовная деятельность человека. Он не видит такого центра в современной западной культуре, не может отыскать его в своем мировосприятии, но потребность в нем ощущает все сильнее.

Для понимания драматизма ситуации Киреевскому тогда много дала лекция Ф. Шлейермакера о воскресении Христа, которую слушал он в марте 1830 года и подробно разбирал в письме к матери, пытаясь уяснить для себя взгляды знаменитого протестантского теолога и проповедника. С одной стороны, нет сомнений, что Шлейермакер — убежденный христианин и серьезный философ. С другой же, смысл крестных страданий, смерти и Воскресения остался нераскрытым. Киреевский заметил, что лектор даже «хотел избегнуть центрального представления своего учения», не высказал самой сути его, но растворил его в частных, второстепенных вопро-

сах. Киреевский ожидал, что вера и философия представят у Шлейермахера в единстве, «в их целостном и полном бытии». Но этого не произошло, и Киреевский догадывается, в чем дело:

Сердечные убеждения образовались в нем отдельно от умственных, и, между тем, как первые развивались под влиянием жизни, классического чтения, изучения Св. Отцов и Евангелия, вторые росли и костенели в борьбе с господствующим материализмом XVIII века. Вот отчего он верит сердцем и старается верить умом. Его система похожа на языческий храм, обращенный в христианскую церковь, где все внешнее, каждый камень, каждое украшение, напоминает об идолопоклонстве, между тем как внутри раздаются песни Иисусу и Богородице¹.

С такой двойственностью Киреевский не мог примириться, и все более важной задачей ему начинает представляться достижение полного единства «сердца и ума», то есть философский перевод религиозной интуиции в мотивы сознания и воли.

Вернувшись в Россию, Киреевский продолжает действовать на прежнем поприще, осуществляя свою программу диалога с западной культурой, развития отечественной словесности, для чего предпринимает издание собственного журнала с характерным для его тогдашней ориентации названием «Европеец». Журнал просуществовал очень недолго, и стало понятно, что не гуманитарное просветительство в публицистической форме является настоящим призванием Киреевского. Еще одним событием, которое направило его на иной жизненный и духовный путь, стало полученное наконец согласие на брак и женитьба на едва не потерянной невесте.

Возрастание «человека внутреннего» в Киреевском — это прежде всего высвобождение и возрастание способности любить. Телесно-душевное чувство к жене пробудило христиански-сострадательную любовь к ее духовному отцу, немощному старцу Филарету из Новоспасского монастыря, скончавшемуся вскоре на руках Ивана Васильевича. Позже он возрос и до любви-послушания к старцу Макарию.

Любовь вела за собой познание, ибо совершенная любовь собирает воедино всего человека, приготовляет и ведет его к совершенному знанию, в котором участвует и тело, и дух, и разум, и сердце, и память, и воображение. Совершенный христианский гноисис есть совершенная любовь к Богу и ближнему.

Вводила Киреевского в эту область именно Наталья Петровна, женщина глубоко и сознательно верующая, начитанная в духовной литературе, сведущая в богословских и философских вопросах веры². Она первая навела мужа на сопоставление увлекавших его тогда позднешеллингянских идей со святоотеческими творениями, указала на вторичность «философии откровения» относительно патристических источников.

Вероятно, в 1836 году Киреевский впервые прочел Исаака Сирина, затем других аскетических авторов. Значительную роль в его «обращении» сыграли отношения с упомянутым выше отцом Филаретом. Весь духовный облик этого подвижника, красота его духовной личности, которая так привлекает в русских святых, неотразимо подействовала сначала на эстетическое, а затем и на религиозно-нравственное чувство Ивана Васильевича. Стоит напомнить, что и в Христе его привлекла прежде всего красота личности Иисуса: еще в 1830 году, пораженный этой красотой в одном старинном «Распятии», он писал брату из Мюнхена, что первый раз понял картину сердцем без посредства воображения и что эта красота — «лучшая проповедь, перед которой не устоит никакое неверие»³. А надо сказать, состояние «неверия» он испытывал в те годы нередко.

В эволюции Киреевского есть закономерность, которую уже в XX веке концептуально описал Армандо Карлини, основатель христианского спиритуализма в Италии. Он утверждал, что самосознание в своем движении к Богу проходит три фазы: светскую, эстетическую и теологическую, причем на последнем этапе оно возвращается к самому себе, связывая в познавательных актах философию и религию.

Постепенно мир раскрывается Киреевскому как очевидно теоцентрическое пространство, и задача состоит в

том, чтобы восстановить теоцентрический строй в человеке и в общественно-культурном организме. Христианское «внутреннее устроение» личности становится интимно-духовным заданием для самого Киреевского до конца его жизни. Усилия его в этом направлении становятся все напряженнее, что неоднократно отражается в его дневнике. Захватываемый разнообразными стихиями, он вновь и вновь напоминает себе о возвращении к Богу, к смысловому центру сущего. Так, 24 августа 1852 года, пытаясь преодолеть свои сомнения, видимый абсурд существования, он еще раз формулирует:

Из собрания отдельных умственных и душевных сил в одну совокупную деятельность, от этого соединения их в первобытную цельность, зажигается в уме особый смысл, которым он познает предметы, зрению одного рассудка недоступные. Потому многое, что для рассудка кажется беспорядочным нарушением его законов, то для высшего смысла ума является выражением высшего порядка⁴.

А в минуты отчаяния восклицает:

Если бы Господь исцелил мою внутреннюю расслабленность, слепоту, уродливость и бедность, тогда вместе с тем, может быть, и внешняя моя жизнь получила бы здоровую цельность. Господи! Буди милостив мне грешному! (запись от 15 августа 1853 года)⁵.

Сближение Киреевского с оптинским старцем Макарием относится, предположительно, к началу 1840-х годов. В октябре 1845 года Иван Васильевич в письме к своему другу С. П. Шевыреву говорил о Макарии как об «одном из самых высоких и замечательных старцев, еще хранимых Богом в России»⁶. С этих пор устанавливается самая тесная связь между Киреевским и старцем, поддерживаемая и перепиской, и личным общением. Оптина пустынь находилась неподалеку от Долбино, родового имения Киреевских, поэтому Иван Васильевич, нередко с семьей, приезжал в обитель, и сам Макарий навещал своих духовных детей⁷.

Благодаря его окормлению «внутреннее устроение» Киреевского получает почти аскетический характер «трез-

вения ума» и «бдения над сердцем». Христианская антропология считает сердце средоточием всех душевных и духовных сил человека, направление которых зависит именно от «решения сердца», и уже Макарий Великий знал, что «сердце есть необъятная бездна»⁸ — и по заключенным в нем «хотениям», и по неисследимым движениям его. Религиозно-этическая рефлексия Киреевского имеет важнейшей своей целью «беречь сердце на пути правды»⁹, для чего с подлинно аскетической решимостью он мобилизует свою волю «твердо, незыблемо, несокрушимо, алмазно-твердо поставить себе границы не только в делах, но в самых незаметных пожеланиях, боясь как огня, как бесчестия, самого незаметного лукавства, в самой мимолетной мечте. Господи! Дай мне силы и постоянное желание быть истинным во всех изгибах моего ума и сердца!»¹⁰ Такое направление «внутреннего делания» естественно готовило Киреевского к восхождению на вершину богообщения — к «сердечной молитве», то есть молитве Иисусовой.

Единственное прямое указание на нее есть в дневниковой записи от 5 июня 1852 года, в связи с очередным приездом отца Макария и беседой «о внутреннем слове». Но понятно, что Иисусова молитва была для Киреевского не только темой бесед со старцем, тем более что в письмах последнего к своему духовному сыну находим наставления, как эту молитву «безопасно творить».

Кроме того, авторитетным источником в «умозрении сердечном» и практике Иисусовой молитвы для Киреевского были святоотеческие творения, которые он не просто читал, но вместе с отцом Макарием тщательно готовил к изданию: фрагменты изданного еще Паисием Величковским русского «Добротолюбия», наследие Исаака Сирина, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Иоанна Лествичника, Авввы Флассия и др. Замечательно, что Киреевский более всего дорожил в этих источниках реальным духовно-мистическим свидетельством святых отцов, «ибо истины, ими выражаемые, — справедливо полагал он, — были добыты ими из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам не как логический вывод, который и наш разум мог бы

сделать, но как известие очевидца о стране, в которой он был»¹¹.

Сличая переводы «Слов подвижнических» святого Исаака Сирина и добиваясь в окончательном тексте точной и выразительной передачи поучений подвижника, Киреевский, несомненно, глубоко вникал в особенно созвучное его духовнымисканиям. Слово шестнадцатое, где говорится о пределе внутреннего устройства человека: как пределом исполнения законов и заповедей является «чистота сердца», так пределом всех родов богообщения является «чистая молитва». Во время этой молитвы, «более, нежели во всякое другое, человек бывает собран в себя и уготован внимать Богу» — именно к такому пределу внутренней цельности и тяготел всегда Киреевский, тем более что тот предел, по свидетельству Исаака Сирина, позволял достичь и предела познания: «не молитвою тогда молится ум, но бывает в восхищении при созерцании непостижимого, того, что за пределами мира смертных, и умолкает в неведении всего здешнего. Сие-то и есть то неведение, о котором сказано, что оно выше ведения».

То, что Исаак Сирин именует «чистой молитвой», в мистическом богословии и аскетическом творчестве исихастов получило название «умной молитвы». Готовя один из первых в Оптиной святоотеческих сборников, Киреевский познакомился и с поучениями святителя Григория Паламы. Этот святитель писал:

Сия умная молитва есть един свет, просвещаяй всегда душу человека и возжиаяй всегда в сердце его пламень любви Божия, — писал Палама. — Сия есть верига некая, держащая соединенна и совокуплена Бога с человеком. О благодать несравнима умныя молитвы! Сия творит человека, да собеседует всегда с Богом... И ты убо, брате, егда входиши в клеть твою и затворяеши дверь: сиречь, егда ум твой не расточается зде и онде, но входит внутрь в сердце твое, и чувства твоя суть затворена, и не суть пригвождена к вещему мира сего, и тако молищся всегда умом твоим, тогда бываеш подобен святым Ангелам, и Отец твой, видяй таинственную молитву твою, велика дарования духовна воздает тебе яве¹².

Вероятно, у Киреевского с Иисусовой молитвой было связано ожидание наиболее важного для него «дарования духовного» — того «сверхзнания», о котором упоминал Исаак Сирин. Скорее всего гносеологический аспект «умного делания» преобладал у него над сoterиологическим. У нас нет данных, раскрывающих личный религиозно-мистический опыт Киреевского — да такой опыт и всегда имеет прикровенный характер. Но можно предполагать, что «восхищение ума» в Иисусовой молитве, насколько бы оно ни было доступно самому Киреевскому, понималось им как решающее доказательство того, что человек реально может выступить как абсолютно цельное существо в таком акте познания, который позволит ему непосредственно, поверх всех логических и образных форм, воспринять новое *откровение* Бога о мире.

Во всяком случае, этот аргумент играл существенную роль в религиозном поведении Киреевского и в задуманном им синтезе святоотеческого умозрения, восточной аскетической традиции и эмпирического знания современной жизни. Утопизм подобных замыслов не отменяет их значения: они подтверждают, в частности, что культура в своем историческом движении и содержательном обновлении по-прежнему находит в христианстве источники для своего творческого развития.

Примечания

¹ Киреевский И. В. Избранные статьи. Подготовка текста и комментарии В.А. Котельникова. М., 1984. С. 295.

² Позже Н. П. Киреевская подробно рассказывала А. И. Кошелеву, как медленно и подчас драматично происходило «обращение» Ивана Васильевича. См.: Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: В 2 т. Т.1. М., 1911. С. 285–286.

³ Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. М., 1911. С. 219.

⁴ Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Фонд 236. Опись 1. Единица хранения 19. (Дневник впервые опубликован Э. Мюллером: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas Neue folge*. Band 14/ Jahrgang 1966/ Heft 2/ Juni 1966).

⁵ Там же.

⁶ Рукописный отдел Российской национальной библиотеки. Фонд 850. Единица хранения 290. Лист 7.

⁷ Об одном из таких посещений рассказывает Летопись скита Оптино пустыни под 9 сентября 1847 года: «Отправились скитоначальник иеромонах Макарий с иером^{<онахом>} Антонием Бочковым и р^{<ясофорным>} м^{<онахом>} Петром Григоровым к помещику Киреевскому Ивану Васильевичу, супруге его Наталье Петровне в имение их неподалеку от Белева» (Рукописный отдел Российской государственной библиотеки. Фонд 214. № 360. Лист 94 оборот).

⁸ Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1904. С 345. См. также: Юрьевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия. В: Труды Киевской Духовной Академии., 1860, № 1. С. 63–118; Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии. В: Путь, 1925, Сентябрь, № 1.

⁹ РГАЛИ. Ф. 236. Опись 1. Единица хранения 19. Запись от 3 октября 1853 года.

¹⁰ Там же.

¹¹ Киреевский И.В. Полное собрание сочинений: В 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 272.

¹² Восторгнутые класы в пищу души, то есть несколько переводов из Святых Отцов старца Паисия Величковского. М., 1849. С. 35–36.

A. M. ЛЮБОМУДРОВ

МОЛИТВА И ТВОРЧЕСТВО В БОГОСЛОВИИ СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА)

*Всякая красота, и видимая, и невидимая
должна быть помазана Духом,
без этого помазания на ней печать тления.*
Из письма святителя Игнатия К. П. Брюллову¹

«Не хлебом единым будет жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4:4), — сказал Господь. Действительно, слово Божие — наша драгоценная, спасительная пища. А способно ли питать душу человека слово художественное? И какова эта пища, помогает ли она духовному росту, или, наоборот, порой содержит в себе яд? Какое место занимает художественное творчество в достижении главной христианской цели — просветления, обожения, спасения души? И, в частности, каковы взаимоотношения столь далких нынче явлений, как светское искусство и христианская молитва?

Проблема соотношения церковного мировоззрения и художественного творчества возникла с началом Нового времени, когда пути Церкви и культуры решительно разошлись. Подобные вопросы не стояли перед средневековым иконописцем, создававшим иконы в посте и молитве, отражавшим горний мир духовных реальностей, не привносящим ничего «от себя», но бережно слушающим Вечность.

Сегодня можно встретить самые разные точки зрения на эту проблему. Понятно, когда апологетами абсолютной ценности мирской культуры выступают люди,

сами причастные к этой сфере, в их рассуждениях мы нередко находим полное приятие всего выходящего из-под пера художника, который видится как «демиург», как «творец-соработник Бога». Наиболее последовательно подобный взгляд был изложен Николаем Бердяевым, который говорил об омертвении современного христианства, парализующего творчество, и который положил в основу своей религиозной философии культ творчества как силы, оправдывающей человека. «Творческий акт есть самооткровение и самоценность, не знающая над собой внешнего суда», — писал он, утверждая, что «культ святости должен быть дополнен культом гениальности» и что «искусство может быть искуплением греха»². Как ни удивительно, подобные воззрения получают свое развитие и в трудах некоторых церковных лиц. Так, например, богослов игумен Иоанн (Экономцев) в книге «Православие. Византия. Россия» заявляет, что «творчество, в сущности, и есть... наше уподобление... Богу», и призывает отказаться от суеверного страха перед возможной демонической природой творчества, ибо «истинное творение всегда от Бога, даже если сам автор не сознает этого и даже если мы порою находим его соблазнительным и нечестивым». Более того, из рассуждений автора можно заключить, что творческая энергия приравнена, по существу, к очищающей силе Божественной благодати. «Состояние творческого экстаза, — пишет отец Иоанн, — есть состояние обожения, и в этом состоянии творит уже не человек, а богочеловек» (? — А. Л.), и потому личные слабости и прегрешения Пушкина «перестали существовать, они сгорели в очистительном огне творчества так же, как сгорают грехи святых подвижников в их молитвенном подвиге»³. То есть получается так: если хочешь спастись, то молись и кайся, а если это затруднительно, то можно довести себя до творческого экстаза и написать одну-две каких-нибудь «Гавриилиад» (это только профанам они покажутся нечестивыми и соблазнительными, а на самом деле являются «истинными творениями»), и в этом творческом пламени сгорят все твои прегрешения!

С другой стороны, схиархимандрит Софоний (Сахаров), тоже наш современник, в своей книге «Старец Силуан»

целую главу назвал «О четырех видах воображения и об аскетической борьбе с ними». Автор утверждает: «Мир человеческой воли и воображения — это мир “призраков” истины. Этот мир у человека общий с падшими демонами, и потому воображение есть проводник демонической энергии». Чтобы достичь истинного богословия и истинно богоугодной жизни, необходимо преодолеть такие виды проявления воображения, как художественное творчество, научная работа, философское исключение: «Божественные созерцания даются человеку не тогда, когда он их, и именно их ищет, а тогда, когда душа сойдет во ад покаяния и действительно ощутит себя хуже всякой твари»⁴.

Так что же все-таки является собой, с христианской точки зрения, творческая личность? Существует ли в Православной Церкви четкий,нятный, определенный взгляд на проблему творчества? Да, такой взгляд существует, он изречен через святых Отцов, подвижников веры и благочестия. Глубокие суждения по этой теме встречаются, например, у Оптинских старцев. Но среди святых Отцов, просиявших в Новое время, наиболее полно и многосторонне разработал интересующий нас вопрос святитель Игнатий (Брянчанинов).

Владыка Игнатий, тесно связанный с миром русской культуры, сам был личностью творчески одаренной: его литературно-поэтические дарования привлекали внимание Пушкина, Крылова, Батюшкова, Гнедича. Впоследствии друзьями и корреспондентами святителя были художник Брюллов, композиторы Глинка, Левов, Турчанинов. В творениях и письмах владыки мы находим суждения, касающиеся всех видов художественного творчества.

Изрядно стершимся словам «художественное дарование», «талант» владыка возвращает их первоначальный смысл. Он пишет: «Все дары Бога человеку достойны уважения. Дар слова несомненно принадлежит к величайшим дарам. Им уподобляется человек Богу, имеющему Свое Слово». Для чего жедается человеку талант? «Божественная цель слова в писателях, во всех учителях, а паче в пастырях — наставление и спасение человеков: какой же страшный ответ дадут те, которые обратили средство назидания и спасения в средство развращения и погубления!»⁵

Дар этот мыслится владыкой Игнатием как способность отчетливо излагать мысли, как владение формой, техникой слова. Его не следует смешивать с «вдохновением», порождающим у художника некие конкретные переживания, образы, картины. Источник этого вдохновения очень часто далеко не божественный. Сквозь все творения владыки проходит мысль о «падшести» человеческой природы, о зараженности человека грехом, очищение от которого через молитву и покаяние и составляет главную цель усилий христианина. Мысль святителя ясна: до тех пор пока в душе художника живет доброе и злое, светлое и темное, на всем, что выходит из-под его пера, неизбежно лежит отпечаток неизжитого греха, непобежденных страстей. Напомним слова, сказанные им по поводу книги Гоголя, но применимые, конечно, к любому художественному произведению:

Сперва очищение Истиною, а потом просвещение Духом. Правда, есть у человека врожденное вдохновение, более или менее развитое, происходящее от движения чувств сердечных. Истина отвергает сие вдохновение как смешанное, умерщвляет его, чтоб Дух, пришедши, воскресил его обновлением состояния. Если же человек будет руководствоваться прежде очищения Истиною своим вдохновением, то он будет издавать для себя и для других не чистый свет, но смешанный, обманчивый, потому что в сердце его лежит не простое добро, но добро, смешанное со злом...⁶

А одним из средств для такого очищения является, конечно, молитва.

В размышлениях владыки Игнатия о мирской культуре отчетливо выделяются два момента: во-первых, культура преуспела в изображении зла и страстей, во-вторых, оказалась неспособной адекватно отражать духовные реальности. Владыка пишет:

Люди, одаренные по природе талантом, не понимают, для чего им дан дар, и некому объяснить им это. Зло в природе, особенно в человеке, так замаскировано, что болезненное наслаждение им очаровывает юного художника, и он предается лжи, прикрытой лициною истинного, со всею горячностью сердца. <...> Большая часть талантов

стремились изобразить в роскоши страсти человеческие. Изображено певцами, изображено живописцами, изображено музыкою зло во всевозможном разнообразии. Талант человеческий, во всей своей силе и несчастной красоте, развился в изображении зла; в изображении добра он вообще слаб, бледен, натянут⁷.

Мирская культура, кроме того, оказывается не в состоянии дать человеку истинное представление о мире, бытии, что особенно заметно, когда она пытается говорить о духовных реалиях. Художник, не способный или не желающий принять христианское мировоззрение, догматику, антропологию, подменяет их своими интерпретациями и, таким образом, подменяет отражение мира Божьего картинами иллюзорной, сочиненной, придуманной действительности. Литераторы светские, пишущие о духовных предметах, говорит владыка в одном из писем к игумену Антонию (Бочкову), «постоянно ниспадают в свое *чувственное* и святое духовное переделывают в свое чувственное. Душа не находит в них удовлетворения, пищи. Как прекрасен стих в “Аббадоне” Жуковского! И как натянуто чувство! Очевидно: в душе писателя не было ни правильного понимания описываемого предмета, ни истинного сочувствия ему. По причине неимения истины он сочинил ее для ума и для сердца, — написал ложную мечту, не могущую найти сочувствия в душе разумного и истинно образованного, тем более благочестивого читателя»⁸.

В другом письме к одному из иноков мы встречаем еще более сильные строки: «Мне очень не нравятся сочинения: ода “Бог”, преложения Псалмов все, начиная с преложений Симеона Полоцкого, преложения из Иова Ломоносова, “Athalie” de Racine⁹, все, все поэтические сочинения, заимствованные из Священного Писания и религии, написанные писателями светскими. Под именем светского разумею не того, кто одет во фрак, но кто водится мудрованием и духом мира. Все эти сочинения написаны из “мнения”, оживлены “кровяным движением”. А о духовных предметах надо писать из “знания”, содействуемого “духовным действием”, то есть действием Духа. <...> Оду “Бог”, слыхал я, с восторгом читывал один дюжий барин после обеда, за которым он отлично

накушивался и напивался. Бывало, читает и слюна брызжет изобильно на всех и всё, как картечь из крупнокалиберного единорога... Приличное чтение после сытого обеда! Верен, превелик восторг, производимый обилием ростбифа и шампанского, поместившихся во чреве! Ода написана от движения крови, — и мертвые занимаются украшением мертвцев своих! Не терпит душа моя смрада этих сочинений! По мне уже лучше прочитать, с целью литературною, “Вадима”, “Кавказского пленника”, “Переход через Рейн”: там светские поэты говорят о своем — и в своем роде прекрасно...»

Казалось бы, последняя фраза дает надежду на некоторое все же приятие владыкой мирской культуры. Но следующая строка разрушает эту надежду: «Благовестив же Бога да оставят эти мертвцы!» В иерархии христианских ценностей мирские писатели и поэты остаются все-таки «мертвцами». Следуя мысли владыки, можно сделать вывод, что русская классическая культура — Ломоносова, Державина, Пушкина, Лермонтова, Жуковского — это культура, формирующая у читателя ложное мировоззрение. Не знают они, светские писатели, продолжает владыка Игнатий, «какое преступление: переоблачать духовное, искашать его, давая ему смысл вещественный! Послушались бы они веления Божия “не воспевать песни Господней на реках Вавилонских”. Кто на реках Вавилонских, и не отступник от Бога Живаго, на них тот будет плакать»¹⁰.

Теперь становится вполне понятным, почему в перечень основных страстей и грехов владыка включил пункт «Расположение к наукам и искусствам гибнущим сего века» (имеется в виду тщеславие самого художника, творца этих искусств), а в список добродетелей поместил следующую: «Отвержение премудрости земной как непотребной для неба»¹¹.

Обратимся к онтологии художественного творчества. Здесь мы тоже встречаемся с рядами диаметрально противоположных мирских и духовных ценностей, с той глубокой пропастью, которая разделяет путь художника и путь христианина. В самом деле, в светской культуре более всего ценится воображение писателя, сила художественной выразительности, яркая образность, оригиналь-

ность авторских идей и способа их выражения. Общепризнанные понятия: «творческая индивидуальность», «мир художника» и т. п. Но послушаем вновь владыку Игнатию, опирающегося в своих рассуждениях на многовековой святоотеческий опыт: «Все чада Вселенской Церкви идут к святыне и чистоте <...> умерщвлением чувств, крови, воображения и даже “своих мнений”. Между умом и чистотою — страною Духа — стоят сперва “образы”, то есть впечатления видимого мира, а потом мнения, т.е. впечатления отвлеченные. Это двойная стена между умом человеческим и Богом. Из жизни образов в уме составляется плотской, а из мнений — душевный разум; неприемлющие веры, неспособные к живой вере <...>. Потому-то нужно умерщвление и воображения, и мнений. Понимаешь ли, что мнение — прелесть? Эту прелесть Писание называет “лжеименным разумом” (Тим. 6:20), то есть произвольным ложным умствованием, присвоившим себе имя разума. Точное и правильное понятие о Истине есть “знание”, знание — от видения, видение — действие Св. Духа. Когда нет знания истинного в уме, оно заменяется знанием сочиненным».

Творчество в секуляризованной культуре — это всегда самовыражение. Прежде всего важно и интересно то, что у художника «свое» и насколько ярко оно выражено. Но, с христианской точки зрения, что у человека действительно свое? Послушаем вновь строгие слова святителя: «Мы пали отвержением Божиего, оживлением своего; а свое у нас — ничтожество, небытие. <...> Устранив из себя Божие, оживив в себе свое, мы родили “смерть”. Провести себя в небытие мы не в силах; но исказить свое бытие, сделать его худшим небытия, родить смерть — мы могли (разумеется, смерть душевную! Телесная пред душевной малозначительна <...>). Чтобы умертвить смерть, надо устранить из себя все свое, приведшее и хранящее смерть: в самоумерщвленного проникает дух, и, как Создатель, дарует ему “пакибытие”»¹².

Отсюда ясно, что воцерковление культуры — это возврат к тому положению, когда художник в слове, краске, звуке выражал не свое, но Божье, как это было в средневековой культуре. Но что это означает в личном плане для творческого человека, пришедшего к вере и воцерковивше-

гося? Владыка Игнатий намечает определенные пути, на которых только и возможно соединение понятий «христианин» и «художник», и в своей работе «Христианский пастырь и христианин-художник» пишет: «Истинный талант, познав, что Существенно-Изящное — один Бог, должен извергнуть из сердца все страсти, устраниТЬ из ума всякое лжеучение, стяжать для ума евангельский образ мыслей, а для сердца — евангельские ощущения. Первое дается изучением евангельских заповедей, а второе — исполнением их на самом деле <...>. Когда усвоится таланту евангельский характер, — а это сначала сопряжено с трудом и внутреннею борьбою, — тогда художник озаряется вдохновением свыше, тогда только он может говорить свято, петь свято, живописать свято <...>. Чтобы мыслить, чувствовать и выражаться духовно, надо доставить духовность и уму, и сердцу, и самому телу. Недостаточно воображать добро или иметь о добре правильное понятие: должно вселить его в себя, проникнуться им»¹³.

Одному духовному лицу, писавшему стихи, владыка советовал: «Займитесь постоянно и смиренно, устранив от себя всякое разгорячение, молитвою покаяния <...> из нее почерпайте вдохновение для писаний Ваших. Затем подвергните собственной строгой критике писания Ваши и, при свете совести Вашей, просвещенной молитвою покаяния, извергните беспощадно из Ваших сочинений все, что принадлежит к духу мира, что чуждо духу Христову. Горе смеющимся ныне! Это — слова Христовы! Это — определение, исшедшее от Бога! <...> Судя себя и рассматривая себя, Вы увидите, что каждое слово, сказанное и написанное в духе мира сего, кладет на душу печать свою, которою запечатлевается усвоение души миродержцу. Необходимо в таких словах, исторгнутых увлечением и неведением, покаяние»¹⁴.

Таким образом, в понимании владыки Игнатия основанием, источником христианской культуры, подлинно христианского творчества является молитва. Известно, сколь высоко ценил святитель молитвенное делание и его высшую форму — молитву умную. В письме к тому же игумену Антонию Бочкову он замечал: «Без истинного умного делания монашество есть тело без души»¹⁵.

Обратим внимание на примечательный момент: известно, что святые отцы называли умную молитву «художеством», «художным деланием», считали ее особого рода искусством. Чтобы проходить это делание правильно, аскет-подвижник должен был овладеть этим искусством, научиться этому художеству. С другой стороны, писатель, композитор, живописец, идентифицирующий себя как христианин, создавая художественное произведение, должен, как учил святитель Игнатий, «заняться молитвой» (речь, конечно, идет о молитве обычной, а не «умной»). Вот таким образом в церковном понимании сопрягаются молитва и творчество — и то, и другое определяется словом «художество». В. А. Котельников, говоря об этой общности обозначений, замечает, что здесь «просвечивает некоторая общность онтологических и гносеологических оснований — в аскетическом творчестве русских подвижников и литературном творчестве русских писателей»¹⁶.

Итак, главнейший источник подлинного христианского творчества — глубочайшее личное покаяние, плач о своих грехах. И основанием такого творчества должно стать не самовыражение, но самоотвержение.

Но возможен ли этот, поистине узкий, путь — путь святости, который предлагает владыка культуре и человеку нового времени? Скажем лишь, что сам святитель Игнатий следовал именно этим путем, и мы можем сегодня лицезреть плоды его усилий. Его книга, названная строгими и суховатыми словами «Аскетические опыты», на самом деле наполнена самыми разнообразными по жанру и стилю сочинениями, написанными прекрасным языком. Многие из них представляют собой своеобразные лирико-богословские эссе, стихотворения в прозе. Литературной форме, слогу, языку владыка всегда придавал большое значение. Один слог, считал он, должен быть у статей о монашестве, другой — у статей богословских, третий — у работ о христианской нравственности и философии и т.д. Творчество Пушкина привлекало владыку своей эстетической стороной: он ценил тщательность отделки, «чистоту слога», «ясность замысла» стихотворений поэта и признавался, что сам следует методу Пушкина, подвергая свои сочинения самому тщательному пересмотру, добиваясь ясности и легкости чтения¹⁷.

Говоря же о содержательной, сущностной стороне своих творений, святитель Игнатий неоднократно замечал, что не считает их в полном смысле слова «своими»: «Не признаю эти сочинения принадлежащими мне. Они истекли из Отеческих Писаний и из милости Божией, а написать их даровано мне для пользы многих душ, следовательно, и для пользы души моей». Это сознание позволяло владыке смотреть на «свои» труды действительно как бы со стороны и давать им такие высокие, но совершенно объективные оценки, как например: «Книга “Опыты” доставит существенную пользу желающим спастиесь (в последнее время)», она «становит внимательного читателя в разряд истинных православных христиан и дает ему решительное, одностороннее, спасительное направление»¹⁸. И не гордыня, а величайшее смижение явлено владыкой в подобной позиции, диаметрально противоположной столь любимым поэтами вариациям на тему «я воздвиг себе памятник»...

Сохранилось драгоценное для нас свидетельство — запись владыки о том, как создавалась одна из его работ. Эта запись приоткрывает картину того, как действительно святое вдохновение посещает святого человека: «Получив письмо Ваше, я долго беседовал с ним: оно и поныне постоянно лежит на столике близ моей кровати. На ней провожу большую часть времени; одно у меня занятие — лежание: таков удел больного. Часто я перечитывал глубокое письмо <...>. И вот на днях по обычаю один я в келлии, по обычаю лежу: внезапно и живо представилось мне, что я на могиле Константина Федоровича <...>. Овладело душою мою чудное, неожиданное вдохновение: вскакиваю с кровати, тороплюсь начертать на бумаге мысли, представшие мне в многочисленном <...> сонме. Когда я переводил их на бумагу — рука едва поспевала изображать то буквами, то кой-какими знаками и намеками кипящие ключом мысли, перемешивающиеся с еще более чудными <...> ощущениями. Потом я перечитал исчерканный листок, — вижу: это — не моя собственность. Отрадное, утешительное вдохновение низошло ко мне — не для меня одного: оно принадлежит Вам более, чем мне. Посылаю его Вам

вместо красного яичка. Вы получите, прочитаете его в дни Святая Пасхи. Пусть другие встречают праздник в шумных увеселениях: для Вас послужит услаждением “Слово из вечности”. Это — беседа таинственно послышавшегося мне голоса»¹⁹.

Конечно, для современного интеллигента, воспитанного секулярной культурой, все сказанное владыкой Игнатием о художественном творчестве может показаться слишком строгим, неприемлемым и даже шокирующим. Но слово Божие для мира сего всегда было «юродством» (1 Кор. 1:21). «Какие странные слова! Кто может это слушать?» — говорили Самому Господу после Его проповеди, и, как свидетельствует евангелист Иоанн, «с этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин. 6:60). Мы имеем, однако, убедительное свидетельство того, что мысли владыки Игнатия на самом деле не были его личными воззрениями, но принадлежат Церкви. Вскоре после кончины владыка явился в видении своему духовному чаду и изрек: «Все, что написано мною в книгах, все — истина»²⁰.

Примечания

¹ Письмо архимандрита Игнатия К. П. Брюллову от 27 апр. 1847 г. В: Собрание писем святителя Игнатия Брянчанинова, епископа Кавказского и Черноморского. М.; СПб., 1995. С. 473. (Далее — Собрание писем...)

² Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 386, 395, 447.

³ Иоанн (Экономцев), игумен. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 180—182, 186, 192.

⁴ Старец Силуан: Жизнь и поучения. М., 1991. С. 140, 141, 153.

⁵ Святитель Игнатий(Брянчанинов). Полное собрание творений. Т. 4. М., 2002. С. 550—551.

⁶ Там же. С. 511.

⁷ Там же. С. 505.

⁸ Там же. С. 552.

⁹ «Аталия» (1691) — пьеса Ж. Расина на библейские темы, написанная для любительских спектаклей воспитанниц Сен-Сирского монастыря.

¹⁰ Собрание писем... С. 324–325.

¹¹ *Святитель Игнатий(Брянчанинов)*. Полное собрание творений. Т. 1. М., 2001. С. 156, 161.

¹² Собрание писем... С. 322–324.

¹³ *Святитель Игнатий(Брянчанинов)*. Полное собрание творений. Т. 4. С. 506.

¹⁴ Там же. С. 551.

¹⁵ Там же. С. 549.

¹⁶ Котельников В. А. Православные подвижники и русская литература. М., 2002. С. 34.

¹⁷ *Святитель Игнатий(Брянчанинов)*. Сочинения. М., 1993. Т. 7. Письма. С. 327, 413, 437; *Он же*. Полное собрание творений. Т. 4. С. 552–553.

¹⁸ *Святитель Игнатий(Брянчанинов)*. Сочинения. Т. 7. С. 426–427, 435, 436.

¹⁹ Письмо к Ф. П. Опочинину от 30 марта 1848 г. В: Собрание писем... С. 615–616. «Слово из вечности» вошло в первый том «Аскетических опытов» под названием «Голос из вечности».

²⁰ *Святитель Игнатий(Брянчанинов)*. Полное собрание творений. Т. 1. С. 600.

С. Л. ФИРСОВ

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА И НАРОДНОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ В РОССИИ (1825–1861)

1825 год — роковой в истории России. В том году, 19 ноября, на юге страны, в Таганроге, скончался император Александр I и престол перешел к его младшему брату — великому князю Николаю Павловичу (1796–1855). События 14 декабря 1825 года, произошедшие на Сенатской площади С.-Петербурга, и восстание Черниговского полка на Украине 29 декабря 1825 года — 3 января 1826 года стали прологом к царствованию Николая I. Декабристы потерпели поражение, но новый монарх увидел, что самодержавие имеет серьезных оппонентов, считавших современное им социально-политическое состояние России явно неудовлетворительным¹. В сложившейся ситуации вопрос о перспективах развития страны и о властных прерогативах русского самодержца должен был получить ясное и четкое *официальное* объяснение.

Это объяснение нашло свое окончательное завершение в известной «теории официальной народности», традиционно связываемой с именем николаевского министра народного просвещения графа С. С. Уварова. Как известно, Уваров в своем всеподданнейшем докладе, посвященном десятилетию управления им Министерством народного просвещения (1833–1843), указал на «спасительные начала», без которых Россия не может «благоденствовать, усиливаться, жить». Первым, главным началом, по мнению министра, было *православие*, неразрывно

связанное с *самодержавием и народностью*. Названные начала провозглашались национальными, на них предполагалось укрепить «якорь нашего спасения». «Без любви к вере предков, — замечал Уваров, — народ, как и частный человек, должен погибнуть. Русский, преданный отечеству, столь же мало согласится на утрату одного из догматов нашего православия, сколь и на похищение одного перла из венца Мономахова. Самодержавие составляет главное условие политического существования России. Русский колосс упирается на нем, как на краеугольном камне своего величия»².

Таким образом, декларировалась *неразрывная связь* православия (разумеется, в лице Церкви) и императорской власти на основе идеи народности. Следовательно, религиозная политика имперских властей прежде всего должна была направляться на укрепление той политico-идеологической схемы, которая провозглашалась оптимальной для государства. С. С. Уваров искренне полагал, что необходимо спасти слишком «юную» Россию от революционных потрясений, переживавшихся в 1830—1840-х годах в Европе, посреди быстрого падения там «религиозных и гражданских учреждений»³, и воспитать ее. «Если мне удастся отодвинуть Россию на 50 лет от того, что готовят ей теории, — говорил министр, — то я исполню мой долг и умру спокойно. Вот моя теория; я надеюсь, что это исполню»⁴.

Страх перед потрясениями понятен: в стране, где согласно 8-ой ревизии (1833 г.) из 52—53 млн подданных почти половину составляли крепостные крестьяне (25 млн) и где власть принадлежала 272 тысячам земле- и душевладельцев⁵ сохранение сложившейся в имперский период традиции воспринималось как задача государственной безопасности⁶. Синодальное управление Православной Церковью можно считать важной частью российской имперской традиции, к николаевскому времени насчитывавшей уже более 100 лет. «Исправлять» это управление, разумеется, никто не собирался, но его «укреплению» в духе Петра Великого препятствий не было. По словам историка А. Е. Преснякова, православие в эпоху императора Николая I — одна из опор власти,

«вполне реальная система церковного властовования над духовной жизнью “паствы”, притом церковность — орудие политической силы самодержавия, вполне покорное гражданской власти под управлением синодального обер-прокурора»⁷.

Значило ли это, что император Николай I был всего лишь политическим циником, использовавшим свою власть в Церкви сугубо для достижения тех или иных политических целей?

Полагаю, что так сказать нельзя: император осознавал себя православным человеком, религиозно воспринимая свое самодержавное служение. Без этого трудно объяснить и ту церковную политику, которая проводилась на протяжении почти 30 лет его царствования в России. Полагая лучшей теорией права добрую нравственность, Николай I смотрел на человеческую жизнь (в том числе и на свою собственную) только как на службу. Не испытывая и тени сомнения в том, что его власть законна, он требовал от подданных безусловной покорности, в свою очередь проявляя покорность по отношению к идеалу избранника Божьей власти. «Его самодержавие милостью Божией было для него догматом и предметом поклонения, — вспоминала фрейлина императрицы Александры Федоровны А. Ф. Тютчева, — и он с глубоким убеждением и верой совмещал в своем лице роль кумира и великого жреца этой религии»⁸.

Николай I только потому был «кумиром и жрецом» самодержавия, что воспринимал его исключительно как религиозный феномен. Связь самодержавия и православия была для него также естественна, как и убежденность в том, что он — олицетворение самого государства⁹. К тому же не стоит забывать и еще одно важное обстоятельство: в царствование императора Николая I окончательно завершился петровский, подражательный период русской истории. «Рука об руку с небывалым политическим могуществом и влиянием в Европе шло пробуждение национального — если не самосознания, то самочувствия, которое с тех пор все растет и усиливается беспрерывно». Действительно, искание чего-то нового, соответствовавшего народившемуся народному чув-

ству, нашло выражение и в искусстве, и в науке, и в правительственные действиях. «На этой почве выросли и славянофильское, и западническое направления»¹⁰; точно так же, видимо, на этой самой почве сумела оформиться и «теория официальной народности».

Еще в начале XX века русский ученый А. А. Корнилов заметил, что все элементы теории можно найти в словах Н. М. Карамзина, которыми официальный историограф империи открывал свою знаменитую «Историю государства Российского». Мы любим наше отчество, писал Карамзин, «желаем ему благоденствия еще более, нежели славы; желаем, да не изменится никогда твердое основание нашего величия; да правила мудрого Самодержавия и Святой Веры более и более укрепляют союз частей; да цветет Россия...»¹¹. При этом на роль самодержца историограф смотрел как на миссию, так как власть вручается ему не для осуществления собственных прихотей и капризов, а для служения благу страны. Карамзин также полагал, что, желая скорее уничтожить административные злоупотребления, необходимо правильно выбрать исполнителей, агентов власти, а не создавать новые учреждения¹². Теперь, если вспомнить, что лекции Н. М. Карамзина оказали огромное влияние на Николая I¹³, возможно адекватно понять отношение императора к «теории официальной народности», которое не было ни формальным, ни политически корыстным.

Однако имело место одно принципиальное «но»: любая инициатива, как и прежде, должна была исходить только от самого самодержца. Все в империи подчинялось лишь его распоряжениям, так как его взгляды на добро и зло, на то, что есть польза, а что вред не могли ни обсуждаться, ни критиковаться публично¹⁴. Эти правила распространялись и на Православную Российскую Церковь, иерархи которой должны были всегда помнить о своей зависимости от светской власти. В эпоху Николая I эта зависимость демонстрировалась достаточно прямолинейно: епископы, как и чиновники, получали высочайшие выговоры за провинности; как и в прежние годы, постоянно перемещались с места на место; должны были оказывать губернатору того города, в котором служили,

«всяческое уважение», являясь перед светским чиновником по первому его требованию.

По мнению современного исследователя, никто из архиереев николаевского времени не мог управлять паствой без вмешательства светской власти¹⁵. Но, следуя логике «теории официальной народности» (в николаевском ее понимании), правомерно утверждать, что никакого вмешательства и не было — было (точнее сказать — должно было быть) содружество духовных и светских властей. О таком содружестве Н. М. Карамзин писал еще в 1811 году в «Записке о древней и новой России»: «Дворянство и духовенство, Сенат и Синод как хранилище законов, над всеми — государь, единственный законодатель, единовластный источник властей»¹⁶.

«Единственный законодатель», Николай I и в Церкви старается навести порядок — как он его понимал. Усиливая власть обер-прокурора Святейшего Синода, император в конце концов построил «ведомство православного исповедания», во главе которого стоял светский чиновник с министерскими полномочиями. История постепенного превращения синодального обер-прокурора в фактического «министра православного исповедания» может быть прослежена на примере трех руководителей духовного ведомства, последовательно сменявших друг друга: князя П. С. Мещерского, С. Д. Нечаева и графа Н. А. Протасова. Князь был уволен в отставку в апреле 1833 года и хотя назначение сенатором нельзя было рассматривать как пример опалы, причина перевода заключалась в несоответствии должности, «которая вовсе не призвана была играть пассивной роли, с точки зрения правительства, а напротив, быть действительной властью». Правда, князь не подавлял своим мнением Святейший Синод¹⁷, но это скорее являлось следствием его «пассивности», чем результатом осознанно проводившейся церковной политики.

Сменивший П. С. Мещерского С. Д. Нечаев не был близок ко Двору и не пользовался благоволением императора. Лично Николай I его не принимал, передавая распоряжения через посредников. Точно так же и обер-прокурор свои доклады передавал через дежурных статс-

секретарей. Причина такого положения — стечние обстоятельств. Николай I не был знаком с Нечаевым до назначения последнего, но его рекомендовали с самой лучшей стороны (очевидно как исполнительного и дисциплинированного чиновника) и царь ни разу не пожалел о выборе. Совершенно иное мнение об обер-прокуроре сложилось у членов Святейшего Синода, где он не стесняясь показывал свою власть, всячески стараясь принизить значение высшего церковного руководства. Если решения синодалов оказывались противоположны его собственным видам, то обер-прокурор не исполнял этих решений, в некоторых случаях позволяя себе даже кричать на иерархов. Разумеется, он делал выговоры и внушения епархиальным архиереям, пугая их отправкой на покой. В инспекционных поездках Нечаев держал себя как представитель власти, перед которым любой представитель духовенства стоял ниже¹⁸.

Подобное поведение привело к тому, что члены Святейшего Синода были противниками своего светского ментора, всячески желая заменить его на более покладистого чиновника. Осуществить желаемое оказалось возможно в 1836 году, когда, уезжая в отпуск, обер-прокурор упросил императора назначить его временным заместителем флигель-адъютанта полковника графа Н. А. Протасова. Члены Синода решили воспользоваться отпуском Нечаева и составили всеподданнейший доклад на имя самодержца. Представил его митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский), имевший право лично являться к царю¹⁹. В докладе синодалы просили перевести С. Д. Нечаева, «как человека больших познаний, опыта и государственных способностей на другую, более высокую должность», а на его место определить графа Протасова²⁰.

Император не любил коллективных обращений, но все-таки решил утвердить представленный ему доклад. 25 июня 1836 года. Святейший Синод получил то, что хотел: обер-прокурором на долгие годы стал гвардейский офицер, названный современником «патриархом со шпорами». Облеченный полным доверием императора, имевший «громадные связи при Дворе» и «хитрый ум», бле-

стящий полковник, в дальнейшем получивший генеральские эполеты, занял первое место в духовном управлении. «Светская власть окончательно завладела внешней стороной Церкви. В Церковь соборных постановлений, догматическую, она, правда, не решалась вмешиваться; несмотря на то, внутренняя жизнь Церкви приутихла. Назначено было поставить на ругу все светское духовенство по примеру петербургского. Священники стали принимать характер чиновников — в рясах»²¹.

Это заключение было сделано современником в год смерти Н. А. Протасова, ставшим также и последним годом жизни императора Николая I. Подводя итоги и отдавая справедливость личным достоинствам скончавшегося обер-прокурора, современник в целом неудовлетворительно оценивает плоды его деятельности, тем самым по существу отрицательно характеризуя и церковную линию Николая I, только через Протасова передававшего свои распоряжения Святейшему Синоду и получавшего синодальные доклады также лишь через него.

В самом деле: справедливо ли отрицательно оценивать церковную линию императора? Попытаемся ответить на этот вопрос.

Прежде всего стоит вновь подчеркнуть, что со времен Протасова за обер-прокуратурой прочно установилось право, общее для всех министров и главноначальствующих — право личного доклада государю²². Это обстоятельство тем важнее, что первенствующий член Святейшего Синода такого права не имел; правда, названное право иногда предоставлялось тому или иному архиерею (например, митрополиту Новгородскому и Санкт-Петербургскому Серафиму), но не было закреплено за столичной кафедрой. В течение почти двадцати лет руководства ведомством православного исповедания обер-прокурор Н. А. Протасов стремился укрепить не только (и, вероятно, не столько) свою личную власть, сколько обер-прокурорские полномочия. Уже осенью 1836 года Протасов представил Николаю I доклад о необходимости учреждения особого хозяйственного комитета Святейшего Синода. Цель была благородна: экономия средств, проходивших через Синод. Вскоре, в 1839 году, Хозяй-

ственний комитет был преобразован в Хозяйственное управление, положение и штаты которого император утвердил 1 марта. В результате, Святейший Синод на-всегда устранили от управления церковным хозяйством; оно было поставлено под непосредственный контроль обер-прокурора (через подчинявшегося ему директора Хозяйственного управления)²³. Хозяйственное управление контролировало суммы, отпускаемые на духовно-учебные нужды, переписку обер-прокурора по синодальному имуществу, средства и имущество Святейшего Синода и т.п.²⁴

В том же 1839 году обер-прокурор добился учреждения должности управляющего синодальной канцелярией, вскоре приравняв положение высших чиновников обер-прокуратуры (и служебное, и финансовое) к положению, существовавшему в министерствах империи. В итоге, Синоду было предоставлено лишь одно право: «утверждать и решать те дела, в которых без него не могли обойтись, или те, которые желал ему представить обер-прокурор»²⁵.

Духовное ведомство, как видим, получало новые административные учреждения, которые окружали Святейший Синод, в определенном смысле даже разделяя его деятельность. Очевидно, что все делалось для ужесточения контроля над Святейшим Синодом, так как правительство видело в обер-прокуратуре прежде всего «на орган, долженствующий согласовать жизнь Церкви с жизнью государства». Соответственно, и власть обер-прокурора стала настоящей министерской властью. Еще в начале XX века было замечено, что эта власть — не только результат поддержки «тех, от кого они были посланы» (т. е. императора), но и плод собственной энергии обер-прокуроров, «широкого понимания своего назначения и умения понять взгляды времени»²⁶. Акцентация внимания на умении понять взгляды времени стоит отметить особо. Если вспомнить фразу Н. М. Карамзина о «единственном законодателе» и «единовластном источнике властей», то можно без особых труда сделать заключение о полном совпадении «взглядов времени» и взглядов императора Николая I, любившего военную дисцип-

лину в войсках так же, как в Церкви. Весьма характерно в этой связи дневниковая запись полковника Фридриха Гагерна, в 1839 году прибывшего в Россию в свите голландского принца Александра Оранского, племянника русского императора.

«Сегодня в церкви, — писал Ф. Гагерн, — мне указывали на одного генерал-адъютанта, еще молодого человека, который, как поверенный императора, заседает в Святейшем Синоде и имеет *votum suspensivum*²⁷, чем подавляются обыкновенно в самом зародыше все пререкания духовенства»²⁸. Речь шла о графе Н. А. Протасове, разумеется, никогда не заседавшем в Святейшем Синоде (обер-прокурор не имел права голоса и не считался присутствующим членом), но воспринимавшимся в качестве реального руководителя Церкви²⁹. В эпоху Николая I это было вполне естественно, тем более, что свои полномочия обер-прокурор еще с петровских времен получал от императора, являясь его представителем в Синоде.

В связи с этим стоит задаться вопросом о том, насколько прочно подобные взгляды были усвоены русской религиозной традицией, иначе говоря, как оценивали церковно-государственные отношения православные иерархи николаевского времени. Для ответа на него лучше всего обратиться к мнениям и оценкам Московского святителя Филарета (Дроздова), выдающегося богослова и церковного администратора первой половины XIX века. Митрополит Филарет никогда не забывал подчеркивать, что неограниченное самодержавие — благо и для народа, и для государства. Эта неограниченность, впрочем, в его понимании имела одно важное ограничение — истинный самодержец должен был свободно (т.е. добровольно) сдерживать собственную абсолютную власть «волею Царя Небесного, мудростью, великодушием, любовью к народу, желанием общего блага, вниманием к благому совету, уважением к законам предшественников и к своим собственным»³⁰.

Таким образом, Московский святитель видел естественное ограничение самодержавия в самом самодержце. Неумение (или нежелание) самодержца добровольно ограничить свою власть закономерно вело к деспотии,

критерии которой были легко определимы. Но была еще одна проблема, которую невозможно было обойти, но игнорировать которую также не было никакой возможности — это петровское синодальное наследство, сохранившееся на протяжении XVIII века и приумноженное в эпоху императора Николая I. Суть проблемы сумел объяснить религиозный мыслитель Русского Зарубежья П. К. Иванов, подметивший: вместе с наследием царства наследники Петра Великого «принимали механическое воззрение на свои отношения к Богу как чудесные ставленники Божией благодати. Они считали себя в делах государства безответственными перед Богом, ибо верили, что Бог каким-то скрытым и чудесным образом через них осуществляет свои помыслы о России»³¹.

Активный проповедник теории государственного порядка, император Николай I видел в самодержавии ценность, которая должна сохраняться для блага России — прежде всего и преимущественно. Православная Церковь воспринималась им как сила, воспитывавшая подданных в духе безусловной верности государю, тем более, что, как писал митрополит Филарет, «Бог, по образу Своего небесного единочащения, устроил на земле Царя; по образу Своего вседержительства — Царя Самодержавного; по образу Своего царства непреходящего, продолжающегося от века и до века — Царя наследственного»³². Сравнение царской власти с властью Бога могло только укрепить русских самодержцев в мысли о собственной религиозной значимости и способствовало перенесению религиозного восприятия со своей персоны на управляемую ими страну. Но такое восприятие самодержавной власти было чуждо митрополиту Филарету, отказывавшемуся признать сакральность государства как такового. Это неминуемо должно было породить непонимание между императором и Московским святителем и в итоге привести к конфликту.

Как известно, в результате так и вышло. Митрополит Филарет имел свою государственную теорию, теорию священного царства, не совпадавшую с официальной. ««Государь всю законность свою получает от церковного помазания», т.е. в Церкви и через Церковь. И помазуется

только Государь, а не государство. Потому органы государственной власти не имеют никакой юрисдикции в дела церковных», — писал он. Неудивительно, что государственные деятели николаевского времени не разделяли такой образ мыслей. Тем более, что в конце 1830—1840-х годов завершается государственная организация церковного управления как особого, отдельного «ведомства». «Из органа государственного наблюдения и надзора при “синодальной команде” обер-прокурор становится теперь органом власти»³³.

Как видим, складывалась, на первый взгляд, странная ситуация: укрепление государственного начала в Церкви вызывало неудовольствие иерархов, прежде всего членов Святейшего Синода. Но, с другой стороны, сама Церковь устами своих богословов всячески возвеличивала царскую власть, подчеркивая ее религиозный характер. Такая власть психологически не была готова понять принципиальность вопроса о внутренней независимости Церкви от «мира сего», действуя, как этой власти казалось, в интересах и на пользу самой Церкви. Протоиерей Георгий Флоровский справедливо заметил, что обер-прокурор Н. А. Протасов смотрел на дела церковные с точки зрения государственного интереса, говоря о православии как об учении, «коему отечество наше одолжено нравственным своим могуществом». Действительно, Протасов, как и Николай I, «строил Империю, и в ней Церковь»³⁴.

Впрочем, не будем забывать, что империя имела четкую конфессиональную ориентацию. Но данное обстоятельство скорее усложняло вопрос о положении главенствовавшей Церкви, чем содействовало его разрешению. Не будет ошибкой признать, что старая, еще византийская идея о союзе двух разноприродных властей в петербургский период русской истории, в первой половине XIX века, была модифицирована и нашла законченное выражение в неоднократно упоминавшейся триаде: «православие, самодержавие, народность»³⁵. Отделить политическую и религиозную составляющие триады было принципиально невозможно именно в силу конфессиональных приоритетов государства, неизменно провозглашавшихся с высоты трона. Отсюда следовали и те противо-

речия, которые не мог преодолеть даже такой выдающийся богослов, как митрополит Филарет, порой воспринимавшийся в качестве «оппозиционного» императору иерарх. «Может, именно по соперничеству они ненавидели друг друга с Николаем», — предположил, вероятно в этой связи, А. И. Герцен³⁶. Предположение, полагаю, некорректно: проблема состояла не в личных амбициях, а в различном понимании соотношения религиозного и политического аспектов самодержавной власти. Не случайно А. И. Герцен буквально вслед за приведенной выше сентенцией указал, что митрополит умел «унижать временную власть», с амвона говоря о невозможности для человека *законно* быть орудием другого, «и это говорил он в государстве, где полнаселения — рабы». В качестве примера Герцен привел проповедь святителя на молебствии по случаю холеры (1830). Митрополит вспомнил, как ангел предложил царю Давиду избрать войну, голод или чуму; Давид избрал чуму. Император Николай I приехал в Москву взбешенный, послал к владыке министра Двора, грозился отправить его в Грузию. «Митрополит смиренno покорился и разослал новое слово по всем церквам, в котором пояснял, что напрасно стали бы искать какое-нибудь приложение в тексте первой проповеди к благочестивейшему императору, что Давид — это мы сами, погрязшие в грехах. Разумеется, — резюмировал А. И. Герцен, — тогда и те поняли первую проповедь, которые не добрались до ее смысла сразу»³⁷. Указание на грехи царей весьма показательно и заставляет признать, что даже не имея возможности публично протестовать против политического понимания церковно-государственного союза, православные иерархи старались продемонстрировать свое неудовольствие существовавшим положением.

Однако же, понимания высших властей они этим не достигли. Характерное тому подтверждение — история открытия в начале 1830-х годов нового здания Святейшего Синода. Его возвели на Сенатской площади столицы, напротив памятника Петру Великому («Медного всадника»), рядом с Правительствующим Сенатом (до того заседания Синода проходили, с 1744 года, в здании Две-

надцати коллегий на Васильевском острове). 27 мая 1835 года митрополит Филарет вместе с другими иерархами освятил храм Святейшего Синода во имя Святых Отец Семи Вселенских Соборов, а 4 июля 1835 года на новом месте состоялось первое заседание Святейшего Синода. В тот день Синод посетил император Николай I³⁸, заняв место первоприсутствующего члена Синода и отказавшись сесть на стоявший в зале трон. Именно император открыл заседание речью, в которой подчеркнул, что ближайшим своим попечением считает охранение православия, засвидетельствовав такие же чувства и у наследника престола, приехавшего вместе с ним. С одобрением отзавшись о работе Синода, Николай I подчеркнул, что особого внимания требовали задачи воссоединения с униатами и обращение в лоно Церкви старообрядцев («раскольников»), причем без всякого вида преследования³⁹.

О том, насколько эти пожелания реализовывались, речь пойдет в дальнейшем, сейчас же стоит отметить еще одно замечание императора, прозвучавшее в его речи. Желая всесторонне подготовить наследника к предстоявшей ему тогда роли самодержца, Николай I заметил, что, «подобно тому, как ввел Его Высочество в Сенат и вскоре намерен ввести его в Государственный Совет, признает полезным знакомить его и с церковными делами; и поэтому соизволяет, чтобы Государь Наследник присутствовал иногда при занятиях Синода и *под его руководством* <...> предварительно приобретал сведения, потребные для Его высокого служения»⁴⁰. Ответа на прозвучавшее предложение не последовало, но, как известно, великий князь Александр Николаевич (будущий император Александр II) так и не присутствовал в заседаниях Святейшего Синода. Протоиерей Георгий Флоровский полагает, что отказаться от мысли обязать наследника престола присутствовать в Синоде императору пришлось по настоянию митрополита Филарета⁴¹.

В данном случае важно даже не столько провалившееся назначение, сколько сама мысль о том, что мирянин (еще не Помазанник) может присутствовать в Синоде. Удивительно, но Николай I, очевидно, не понимал

принципиальной невозможности этого, следовательно, не вполне отдавал себе отчет, что Святейший Синод имеет иную природу, чем Сенат и Государственный Совет. А ведь император считал себя не только верным защитником православия, но и гарантом соблюдения всех его установлений. Тем же летом 1835 года, уезжая заграницу (на свидание с королем Пруссии Фридрихом-Вильгельмом IV), из опасения покушений польских патриотов он составил завещание сыну, в котором призывал Александра Николаевича думать не о нем, а о России и соблюдать строго все, что предписывается Православной Церковью. «Да благословит тебя Бог всемилосердный, — писал император, — на него одного возлагай всю твою надежду. Он тебя не оставит, доколь ты к нему обращаться будешь. Ступай смело, и велик Бог русский»⁴².

Упование на Бога у Николая I можно встретить достаточно часто, равно как и указание, что в своей стране он безверия не допустит⁴³. И это упование, как и борьба с безверием, в большинстве случаев воспринимались в качестве политической декларации, ибо было известно, что император — сторонник административных мер воздействия. «Разве веротерпимость тождественна с безверием? — патетически вопрошал вскоре после смерти Николая I, в середине 1855 года гражданский губернатор Курляндии П. А. Валуев. — Разве нам дозволено смотреть на религиозные верования как на политическое орудие и произвольно употреблять или стараться употреблять их для достижения политических целей?». П. А. Валуев задавался вопросом, более ли нуждается Святая Церковь в помощи правительства к развитию ее внутренних сил, чем в насильственном содействии к обращению уклонившихся или воссоединению отпавших?⁴⁴

В эпоху Николая I вопрос о внутренних силах Церкви не был востребован в силу политических приоритетов светских властей. Декларации расходились с фактами. Будучи сторонником идеи религиозного ненасилия (на словах)⁴⁵, в своей практической деятельности император демонстрировал иные методы. Наиболее выпукло это проявилось в отношении к старообрядцам. Старообрядческая традиция и поныне воспринимает Николая I как

«миссионера на царском троне», якобы занимавшимся совращением староверов в единоверие больше, чем государственными делами. Совращение характеризуется как принудительное, насильственное, разорительное и губительное для всей страны⁴⁶. Действительно, 10 мая 1827 года закон запретил старообрядческим священникам переезжать с места на место (для совершения духовных треб). 8 ноября 1827 года появилось новое высочайшее определение: новых попов на Рогожское кладбище в Москве «отнюдь не принимать». В январе 1836 года распоряжение ко всем старообрядческим обществам России, было повторено. Через год, в январе 1837 года были разгромлены Иргизские старообрядческие монастыри⁴⁷. При Николае I старообрядцам запретили записываться в купцы, подвергли их рекрутской очереди и телесным наказаниям. Это касалось всех старообрядцев без исключения. «Целые старообрядческие селения были отданы под полицейский надзор»⁴⁸.

«Оскдение священства» привело старообрядцев-поповцев к необходимости найти православного архиерея, который согласился бы их возглавить, восстановив тем самым трехчленную иерархию. 28 октября 1846 года этот вопрос был успешно решен: к старообрядцам присоединился находившийся на покое митрополит Босно-Сараевский Амвросий (Попович). Николай I, своими мероприятиями стремившийся остановить поток беглых священников к старообрядцам, оказался в двусмысленном положении — митрополит Амвросий, живший в местечке Белая Криница, был ему неподконтролен, но в то же время рукополагал священников для староверов России. К декабря 1847 года митрополит рукоположил двух епископов, пять священников и пять иеродиаконов. Так было положено начало Белоクリницкой иерархии, объединившей большинство староверов-поповцев. Параллельная Православной Российской Церкви структура с тех пор стала объективной реальностью, которую русское правительство могло не признавать, но не замечать которую было невозможно. В год смерти императора ходили слухи, что число сторонников «древлего благочестия» дошло до 13 млн человек, увеличившись за 15 лет почти вдвое⁴⁹.

Как видим, стремление к унификации, к сведению религиозной жизни *всех православных* империи под единый знаменатель в николаевскую эпоху не привело к торжеству православного единства. Но мешало ли это стремление расцвету собственно церковной жизни в России, деятельности ее главенствующей конфессии? Для ответа обратимся вначале к статистическим данным. Итак, ко времени вступления императора Николая I на прародительский престол (1825) в Православной Российской Церкви было 37 епархий. Как и в XVIII веке, в 1825–1861 годах епархии делились на три класса: 1-й (4 митрополии: Киевская, Новгородская, Московская и Санкт-Петербургская); 2-й (13 архиепископий); и 3-й (20 епископий), 5 викариатств, а также 5 епархий Грузинского Экзархата. За 15 лет число епархий увеличилось, к 1841 году их было уже 50, в 1851 году — 55, а в 1861 — 58⁵⁰. В целом, в течение тридцатилетнего правления Николая I было организовано 6 архиепископий (Херсонская, Литовская, Варшавская, Рижская, Олонецкая и Донская), 8 новых епископий (Полоцкая, Томская, Саратовская, Симбирская, Кавказская, Камчатская и Абхазская), а также 7 новых викариатств⁵¹.

В 1825 году в России насчитывалось около 25 тыс. храмов и 449 соборов, а также 785 молитвенных домов и часовен. При них состояло до 111 тыс. лиц белого духовенства (протоиереев, священников, диаконов и причетников, численность которых, кстати, превышала 63 тыс. человек). В 1860 году церквей было уже 37675, а часовен и молитвенных домов — 12486. Разумеется, возросла и численность белого духовенства, почти достигнув 114 тыс. человек. Увеличивалось и число монастырей: за годы царствования императора Николая I было вновь открыто 43 обители⁵². Всего к 1861 году в Православной Российской Церкви насчитывалось 614 монастырей с 8579 монахами и монахинями, а также 12548 послушниками и послушницами.

В эпоху Николая I монастыри, как и ранее, часто использовались светской властью в качестве тюрем, куда ссылались духовные и светские лица. Подобное положение вызывало искреннее удивление и протест у многих

православных, близко знакомых с церковными реалиями России второй четверти XIX века. Известный церковный публицист А. Н. Муравьев, в 1830-е годы всерьез рассчитывавший занять пост обер-прокурора Святейшего Синода, писал, что для иноческого благочиния посылка на исправление в монастырь пагубна, что своим примером тюремные сидельцы «портят юных послушников». Он критиковал и заключение за монастырские стены «почти поневоле» вдовых диаконов и священников, «иные же [из них], — продолжал Муравьев, — хотя и добровольно, но без всякого монашеского призыва, а только для того, чтобы заступить свои места детям»⁵³. Причиной тому было тяжелое материальное положение большинства клириков Православной Церкви, прежде всего сельских.

В свою очередь, зная, что многие приходы империи влачат нищенское существование, Николай I старался упорядочить и улучшить их материальное положение. Указом от 11 января 1828 года, заявив о своей уверенности в том, что добрые христианские нравы составляют первое основание общественного благоденствия, монарх подчеркнул, что всегда желал, «чтобы чин духовный имел все средства и к образованию юношества, Церкви посвящаемого, и к прохождению служения его с ревностью и свойственным ему достоинством, не припинаясь заботами жизни и безбедного своего содержания»⁵⁴. Однако сделать безбедной жизнь духовенства, прежде всего сельского, император как ни старался, не мог в принципе. Для решения данной проблемы требовалось провести целый комплекс мер: оживить приходы, поднять культурный уровень клириков, разрушить кастовую систему, прочно утвердившуюся в среде русского духовенства и т. п. Однако даже понимавшие все это критики существовавшего в николаевской России положения клириков (например, калязинский священник И. С. Беллюстин) специально подчеркивали благое начинание Николая I, восхваляя его за желание «восстановить горькое и несчастное духовенство сельское»⁵⁵.

Император старался укрепить и общественное положение русского духовенства, большинство которого как раз и составляли сельские клирики: 23 января 1833 года

появилось распоряжение об изъятии священнического сана от действия закона о простолюдинах, а 7 октября 1835 года — об освобождении детей священнослужителей от телесного наказания. Согласно утвержденному Николаем I сенатскому указу на основании прежних постановлений (22 мая 1801 года об избавлении клириков от телесных наказаний и 14 октября 1827 года о приравнивании детей клириков к детям обер-офицеров) закон, имевший в виду лиц «низшего сословия», на священников более не распространялся. Подобное решение своим успехом было обязано случаю: по решению Саратовской палаты Уголовного суда, на основании закона о лицах «низшего сословия» священника осудили к лишению сана и к ссылке в Сибирь. По апелляции дело пересмотрели⁵⁶. Второе решение диктовалось заботой о морально-нравственном факторе: наказывать детей духовенства (т.е. лиц, сословно принадлежавших к духовенству) значило оскорблять сан. За совершенные преступления, правда, предусматривалось лишать нарушителя закона всех прав состояния и ссылать (на каторгу или на поселение либо отдавать в солдаты, — «смотря по роду преступления»)⁵⁷. Указанные решения, думается, нельзя игнорировать, так как они свидетельствуют о стремлении светских властей (и прежде всего императора) «приподнять» значение православного клира в России как сословия привилегированного.

Впрочем, в эпоху императора Николая I, в 1831 году, светская власть провела и так называемый разбор детей русского духовенства. В результате детей клириков от 15 до 40 лет, не приписанных ни к какому званию и не имевших священно- и церковнослужительского места, за исключением обучавшихся и окончивших учебные заведения, детей духовенства — выходцев из дворян и лиц, награжденных орденами, детей духовенства лейб-гвардии и единственных детей престарелых родителей, должны были размещаться в учебно-карабинерных полках, чтобы затем пополнить рядыunter-офицеров в армии. Пожилых предусматривалось прикомандировать к инвалидным командам⁵⁸. Причины разбора достаточно просты: кандидатов на священнические и церковные места (детей

клириков) было больше, чем самих мест. Светская власть, осуществлявшая проведение религиозной политики в России, стремилась уменьшить число выходцев из белого духовенства, годами не имевших возможности устроить свое положение и становившихся, по сути, деклассированными элементами. Однако покидать свое сословие и приписываться к какому-либо податному «избыточные» «дети духовенства» не спешили. Год от года ситуация только усугублялась⁵⁹. Однако и положение имевших место клириков в указанное время нельзя признать благополучным. Существовало множество проблем, разрешение которых часто зависело от материального благополучия клириков. Тяжкое финансовое положение заставляло будущих пастырей искать невест с деньгами, так как в то время бытовал обычай платить за получение священнического места⁶⁰. Однако и получение места на приходе не гарантировало нормальной жизни: доходы у священника были минимальны, и часто он оказывался в унизительном положении просителя⁶¹.

Угрожающее неудовлетворительное положение сельского священника в России приводило к тому, что проблема выживания становилась для него чуть ли не основной, от решения которой зависело все остальное. Вынужденно занимаясь земледелием, сельский священник порой и оценивался современниками как «тот же крестьянин, лишь только грамотный, — с образом мыслей, с желаниями, стремлениями, даже и образом жизни чисто крестьянскими»⁶². Однако подобная оценка нисколько не мешала пониманию того обстоятельства, что именно сельский священник должен быть проводником «в низшие слои общества Веры, преданности Церкви и Державному Престолу», что «не становые и не исправники в силах поднять дух народа, а священники»⁶³.

Подобная констатация, впрочем, свидетельствовала и о том, что «дух народа» еще предстоит поднять бровень с задачами, которые ставит перед православной империей стремительно менявшая европейскую религиозно-политическую парадигму жизнь⁶⁴. Дело заключалось в том, что император Николай I и обер-прокуратура Святейшего Синода считали возможным с помощью администра-

тивных методов решить основные церковные (как и все остальные) вопросы России, в то время как критики режима полагали начать с раскрепощения самой Церкви. Среди этих критиков были люди вполне благонамеренные, честные и православные по духу. Для многих славянофилов, равно как и для западников, православие не совпадало с «ведомством православного исповедания» и, соответственно, не сопрягалось с казенным пониманием самодержавия. Великий русский поэт Ф. И. Тютчев, например, видел в самодержавии скорее органически сложившуюся национальную власть, которую можно противопоставить механическому принципу западно-европейской власти. Николаевский бюрократически-династический абсолютизм в такую схему не вписывался, точно так же, как и официальная «народность», противопоставлявшаяся национальной идее. В самом деле: в 1847 году власти предписали бороться со «стремлением некоторых авторов к возбуждению в читающей публике необузданых порывов патриотизма!»⁶⁵

Регламентирование жизни (в том числе религиозной), стало при Николае I навязчивой идеей, символом стабильности и порядка. В этом стоит искать объяснение неприятия некоторых предложений митрополита Филарета (Дроздова), направленных к поднятию религиозно-нравственного уровня духовенства. Как известно, уже в 1826 году императором Николаем I был собран так называемый Комитет 6 декабря. Целью его работ было изучение законодательных предположений, найденных в бумагах скончавшегося императора Александра I. Предполагая обсудить и наметить правила к лучшему устройству различных частей государственного управления империей, Комитет обратился и к Московскому святителю по вопросу о способах улучшения состояния духовенства.

Предложенные митрополитом меры (о которых кратко будет сказано ниже) не вошли в проект закона о состояниях, но получили дальнейшую разработку помимо Комитета 6 декабря. Однако важно отметить иной момент: охранительные тенденции проявили себя в работе Комитета самым неожиданным образом — даже в

предложениях митрополита Филарета его члены сумели найти что-то страшное. Святитель предлагал, между прочим, ввести в духовных академиях и семинариях преподавание всех предметов, кроме красноречия и философии, на русском языке вместо латинского. «Комитет заметил в своем отзыве на это предложение, что преподавание на русском языке богословских предметов повлечет за собой издание книг и руководств по догматическому богословию и герменевтике на русском языке, что привлечет внимание непросвещенных людей к богословским вопросам и может “подать случай к неосновательным толкованиям и догадкам, нередко ведущим за собой пагубные заблуждения в мнениях о самых важных истинах веры”»⁶⁶.

Как видим, страх перед возможными интерпретациями богословских текстов (в случае их появления на русском языке) оказался сильнее понимания жизненности предложенной Филаретом меры⁶⁷. Подобный результат тем более удивителен, что свое всеподданнейшее представление митрополит первоначально сделал в связи с усмотрением Николаем I большого недостатка в достойных сельских пастырях (от 17 июня 1826 года). Святитель выделил семь основных причин, вызвавших появление настоящей проблемы, на первое место поставив недостаток приличного воспитания, на второе — неоконченное воспитание, и на третье — воспитание, не приспособленное к потребностям церковного служения. Говоря о третьей причине («воспитание, недовольно приспособленное к потребностям церковного служения»), митрополит критиковал «латинское» образование. Четвертой причиной, по мнению владыки, были ранние священнические хиротонии (до 30 лет); пятой — неудобство надзора за клириками епископов в связи с большими территориями и «многолюдством» епархий; шестой — слабость судебных и исправительных мер для недостойных; и седьмой — бедность и стесненное положение священника⁶⁸.

Святитель Филарет предлагал меры финансового характера, которые способствовали бы подъему материального положения духовенства и заставляли бы буду-

щих пастырей больше внимания обращать на религиозное служение, чем на добывание хлеба насущного. Однако кардинально исправить положение в последующие годы так и не удалось: материальное положение сельского клира продолжало оставаться тяжелым, и священники вынуждены были брать «даяния» за церковные трябы. Митрополит Филарет, признавая эти «даяния» злоупотреблениями, унизительными для священнодействия и священномученика и полагая, что злоупотребление необходимо преследовать и истреблять, в то же время замечал: «но в сей беспрекословной истине еще не заключается разрешения другого вопроса: должно ли уничтожить и обычай, из которого сделано злоупотребление»⁶⁹. Обычай вознаграждать священника, питавшегося «от алтаря», действительно, было невозможно.

Очевидно, запутанность и сложность внутренних церковных проблем могла порождать у синодальных чиновников желание административно разрешить их, используя рычаги внешнего давления. Психологически это объяснимо, хотя, разумеется, не оправданно. Любитель быстрых и четких решений, император Николай I, естественно, не мог изменить себе и пытаясь устроить церковную жизнь в России. На многие вопросы этой жизни он реагировал лично, именными высочайшими указами и предписаниями. Любитель порядка, государь и в Церкви сколь можно прививал принципы воинской дисциплины и отчетности. Так, 4 сентября 1827 года Святейший Синод предписал епархиальным преосвященным обязательно доносить о всех пришествиях, случавшихся в храмах. Предписание было результатом проявленной императором Николаем I инициативы: через губернские начальства он быстрее получал сведения о задававшемся иногда обер-прокурору Святейшего Синода вопросе: известен ли проступок того или иного клирика духовному начальству? Дабы впредь подобные вопросы обер-прокурору не задавались, Николай I и решил проблему предписанием⁷⁰. Спустя два года, 8 января 1829 года, появился высочайший указ о своевременном и неукоснительном донесении императору о важных происшествиях в церквях. Обер-прокурор вынужден был

вновь напомнить членам Синода о повелении государя докладывать ему о важных происшествиях немедленно⁷¹. Повторение могло означать лишь одно: предписание не действовало.

Осуществление личного контроля на поверхку оказывалось нереализуемой мечтой. Вникая в ход принципиальных церковных дел так же, как и в мелочи церковной жизни, император не преминул высказать свое неудовольствие Святейшему Синоду, когда при посещении храмов (1830) заметил там свои портреты⁷². Своеобразное выступление против культа собственной личности, однако же, не привело и не могло привести к исправлению положения: император воспринимался подданными как «земной бог» со всеми вытекавшими отсюда негативными последствиями. Только этот бог решал, что есть благо для Церкви и верующих, а что — нет. Разумеется, он мог прислушиваться к голосу епископата, но точно так же имел возможность проводить свою линию. Здесь, полагаю, принцип важнее имевшей место реальности.

Весной 1828 года, был принят Устав о духовной цензуре, позволявший осуществлять религиозный контроль над издававшимися книгами религиозно-нравственного и богословского содержания. Формально цензура духовных книг зависела от академических конференций и составлявшихся при них цензурных комитетов, которым, в свою очередь, подлежали все духовные сочинения и переводы. Только то, что издавалось по распоряжению Святейшего Синода и состоявшей при нем Комиссии духовных училищ, не должно было рассматриваться этими комитетами. Устав позволял не одобrirать сочинения или переводы «к классическому употреблению» не только в случае их несоответствия целям духовного и христианского воспитания, но и сочинение «близкое к тому». Определять «близость» было достаточно трудно. Но и в случае одобрения книга поступала из цензурного комитета в академическую конференцию, а после этого (уже второго по счету) одобрения — в Комиссию духовных училищ⁷³. Важнейшие сочинения цензурировались преимущественно в Санкт-Петербургском и Московском цензурных комитетах⁷⁴. Правительство полагало, что благодаря изданию

Устава духовной цензуры можно будет укрепить морально-нравственное влияние Православной Церкви, не допустив духовную «крамолу» и сохранив тем самым как семинаристов — будущих священников, так и вообще православных читателей от пагубного влияния безбожия и суждений, не отвечавших православным взглядам⁷⁵.

Подведем некоторые предварительные итоги. Главная идея николаевской эпохи — идея стабильности, понимаемая как сохранение в неизменном виде основных принципов русской государственности — православия, самодержавия, народности. Все, что не вписывалось в указанную схему или казалось не отвечающим «национальным принципам» (в понимании «теории официальной народности») подлежало искоренению. Православная Церковь, таким образом, должна была, с одной стороны, оберегаться всей силой государства, с другой же — сама содействовать государству в поддержании известного порядка. Стабильность при Николае I являлась синонимом *status'a quo*. Но значило ли это, что николаевский порядок и дисциплина только ужесточали «синодальное рабство», препятствуя внутреннему развитию Церкви? Несмотря на кажущуюся очевидность, полагаю, однозначного ответа на поставленный вопрос давать не стоит. И дело не только в «формальных» показателях: росте числа церквей и монастырей, постепенном улучшении положения (и социального, и материального) клириков и т. п. Необходимо иметь в виду, что *Российская Церковь жила в условиях империи*, без учета которых разговоры о возможностях внутреннего развития русского православия оказываются исторически абстрактными. Природа самодержавной власти в России определяла ход церковного строительства уже в силу того, что «ведомство православного исповедания» было составной частью государственной машины. Поэтому логичнее сформулировать проблему по-иному: мешало ли николаевское самодержавие, естественный продукт развития русской имперской системы, укреплению авторитета Церкви среди православных России?

Очевидно, стоит признать, что и сформулированный таким образом вопрос не имеет однозначного разрешения.

В самом деле: не стоит забывать, что Православная Церковь жила в стране, огромное число жителей которой были крепостными. Сам факт наличия «крещеной собственности» в XIX веке не мог не смущать совесть искренно верующих людей, думавших о будущем России. Думала об этом и светская власть, прежде всего Верховный Ктитор Церкви — самодержавный государь. Однако искоренить данное зло (и в силу социальных, и в силу психологических причин) было чрезвычайно сложно. Николай I вступил на престол с твердым намерением предпринять меры, направленные в пользу крепостных. При нем заседало 9 секретных комитетов, рассматривавших «крестьянский вопрос». Но все мероприятия дали совершенно ничтожные результаты — помещики в большинстве своем противились отмене крепостного права, «Николай I встречал оппозицию даже среди приближенных к себе лиц»⁷⁶. В сложившейся ситуации приходилось откладывать решение «до лучших времен», которые, как известно, в николаевское царствование так и не наступили.

Таким образом, учитывая наличие крепостного права в России, стоит вновь вернуться в триаде и еще раз рассмотреть третий ее компонент — «народность». Итак, по 10-й ревизии (1857) отношение численности помещичьих крестьян ко всей массе населения России составляло 37,5%, причем почти 70% крепостных находилось в 12 великороссийских нечерноземных, 7 великороссийских черноземных и 7 украинских губерниях. К тому времени «весь ход помещичьего хозяйства давал основание заключить о переходе крестьян в совершение рабство, т.е. об ухудшении даже этого (т.е. существовавшего к тому времени. — С. Ф.) худого положения»⁷⁷. К тому же «государственные финансы не могли окрепнуть при крепостном порядке. Главная доля всех прямых и косвенных налогов в России шла с крестьянского населения», но «государство получало с помещичьих крестьян лишь подушную подать, и львиная доля крестьянских платежей шла в карман помещика»⁷⁸.

В сложившейся ситуации, при росте задолженности дворянских имений перед казной⁷⁹, правительство — един-

ственний активный элемент государства, должно было решаться на кардинальную реформу. Таким толчком, необходимым для начала реформаторской деятельности, и стала неудачная Крымская война. Империя вынуждена была сознаться в собственном бессилии и признать главной причиной позорного поражения внутренние непорядки.

Все это случилось в начале царствования нового императора Александра II (1855–1881), манифестом 19 февраля 1861 года отменившим, наконец, крепостное право. Старая идеология подверглась суровой критике, «стремление сеять добро силою» — осуждено⁸⁰. Страна начала движение по пути социальных, экономических и политических реформ, появились возможности и для проведения реформ церковных. В новых условиях современники стали подводить итоги прошедшему царствованию, в том числе и критически оценивая состояние русского духовенства. Об этом писали как светские лица, так и клирики, иногда замечая, что в течение тридцати лет в отношении веры русский народ был предоставлен самому себе, не получая никакого религиозного воспитания⁸¹ и даже не имея понятия «ни об чем духовном»⁸².

Справедливо ли обвинять духовенство и возможно ли говорить о тотальной духовной непросвещенности русского народа?

Максимализм подобных утверждений имеет психологическое объяснение: время переживавшегося страной (после тридцатилетнего царствования Николая I) национального позора. Старая система ушла в историческое небытие, и надежды связывались с реформами. Разумеется, изменилось и отношение к народу, выходившему на новый путь своего исторического развития. Старое понятие «народности» должно было измениться, равно как и ее («народности») связь с православием и самодержавием. Николай I воспринимал «народность» патриархально, но вовсе не связывал ее с крепостным правом, как считали некоторые исследователи⁸³. Противник крепостничества, он вошел в русскую историю с клеймом убежденного крепостника. Однако это клеймо так же несправедливо, как и обвинение русского духовенства в неумении религиозно воспитывать русский народ.

Действительно, православные клирики мало, редко и плохо учили (причем не только в середине XIX века, но и на заре XX)⁸⁴, однако из этого трудно сделать вывод о том, что простой народ не имел понятия «ни об чем духовном». Неправомерность приведенного вывода доказывается отношением православного народа к своим религиозным святыням. Даже советские историки признавали, что «сотни тысяч богомольцев, в массе состоявших из крестьян и мещан», посещали монастыри (по советской терминологии, «были постоянными поставщиками монастырских доходов»). Особенно много богомольцев посещало известные своими святынями Троице-Сергиеву и Киево-Печерскую лавры «(в конце 1850-х – начале 60-х годов в каждую лавру приходило богомольцев примерно не менее 300 тыс. человек ежегодно), в монастыри – Соловецкий, Задонский, Юрьев, Валаамский, Спасо-Евфимиев и др., пустыни – Саровскую, Нилову, Кореннуу, Оптину, Седмиозерскую и др.»⁸⁵.

Эти богомольцы – лучшее доказательство того, что зависимость народного благочестия от состояния священства не линейная, что религиозная политика государства, подавляющая церковную независимость (правда, исходя из понимания своей конфессиональной пристрастности) не имеет прямого (и уж в любом случае – решающего) влияния на религиозность его населения. В православной России XIX века были великие подвижники благочестия, окормлявшие приходивших к ним за духовной помощью верующих (преимущественно крестьян). Так, на первую треть XIX века приходится наибольшая известность жившего в Саровской пустыни святого Серафима (1854–1833). Старец, затворник, вершитель Иисусовой молитвы, святой Серафим Саровский почтился верующими всех сословий и состояний. Характерно, что именно с его именем связано два апокрифических рассказа, в которых святой предстает как понимающий не только личные переживания приходивших к нему лиц, но и дела государственной важности. В данном случае, думается, последнее обстоятельство важнее истинности рассказа.

Из рассказа мы узнаем легенду о посещении императором Александром I в 1824 (или в 1825) году старца

Серафима. Беседа якобы длилась три часа, после чего подвижник, проводив императора до экипажа и поклонившись ему, сказал: «Сделай же, Государь, так, как я тебе говорил»⁸⁶. Как известно, вскоре Александр I умер, а вскоре в Сибири объявился некий старец Федор Кузьмич, в котором некоторые желали видеть бывшего императора, оставившего трон и удалившегося спасать свою душу. Посещение Александром I святого Серафима и последовавший затем «ход» императора под именем неизвестного странника, таким образом, оказываются соединенными. Легенда пытается показать, что Александр I мог скрыться от света и отказаться от трона, так как не простил себе смерти отца — императора Павла I, после совета с Саровским старцем.

Другая легенда уже непосредственно затрагивает время, предшествовавшее воцарению императора Николая I. Ее впервые рассказал в 1844 году бывший послушник святого Серафима Гурий (в 1840-е годы — игумен Георгий). «Он вспомнил, что к отцу Серафиму приехали “блестящие офицеры” и попросили его благословения. Он же отказался их благословлять и выгнал из своей келии. Они пришли на другой день и встали перед ним на колени, но старец прогневался еще сильнее, так что затопал ногами и велел им немедленно уйти. Опечаленные офицеры уехали». В ответ на вопрос послушника о причинах произошедшего старец показал ему чистый родник, который вскоре помутнел. «Вот что они хотят сделать с Россией», — якобы сказал отец Серафим об офицерах⁸⁷. Очевидна цель приведенного рассказа — показать святого предвидевшим восстание и не давшего благословения готовившим его офицерам — будущим декабристам. Повторюсь: достоверность приведенных рассказов невелика, но они весьма характерны, ибо позволяют увидеть, как затворник и молитвенник Саровской пустыни в восприятии благочестивых почитателей приобретал черты духовного провидца политических дел и советника царя.

Необыкновенная популярность святого Серафима, постоянные обращения к нему за молитвенной помощью и поддержкой, прежде всего крестьян, свидетельствовали

не только о величии его религиозного подвига, но и о понимании масштабов, им совершившегося, огромным числом «неученых» и «предоставленных самим себе» православных⁸⁸.

В целом, характеризуя основные черты нравственно-го мировоззрения русских подвижников благочестия XIX столетия, вслед за исследователем начала XX века, можно выделить пастырство, юродство, затворничество и старчество. Примеры перечисленных выше религиозных направлений мы без труда обнаружим как в предшествовавшее Николаю I правление, так и в его царствование⁸⁹. Приводя примеры жизни в Боге юродивых и архиереев, старцев и отшельников XIX века, иеромонах (будущий митрополит) Елевферий (Богоявленский) резюмировал: «Конкретные образы их вполне доказывают, что Церковь наша живет полной христианской жизнью, воплощая в отдельных личностях учение Христа. Воспитанные на слове Божием и подвижнических творениях раннейших веков христианской Церкви, подвижники наши живут в том же христианском духе, в каком сияли подвижники прежних христианских эпох»⁹⁰. Сказанное относилось и к одному из наиболее почитавшихся в николаевской России архиерею — архиепископу Воронежскому и Задонскому Антонию (Смирницкому). С его именем связано два выдающихся события в жизни Православной Российской Церкви, связанные с канонизацией Воронежского святителя Митрофана (1832) и подготовкой к прославлению святителя Тихона Задонского. Последнее состоялось через 15 лет после кончины архиепископа Антония, в 1861 году.

Владыка Антоний являл собой «удивительно полный, отрадный, идеальный образ епархиального архиерея. Чистый, ревностный до младенчества, его жизненный путь был озарен той ясностью, какие дает человеку нераздельное служение Богу»⁹¹. Понимая и принимая глубокое народное почитание святителя Митрофана, Антоний в то же время вынужден был учитывать настроения обер-прокуратуры, оправдываясь перед светскими властями. В письме от 29 марта 1830 года он доносил обер-прокурору Святейшего Синода князю П. С. Мещерскому об

особом почитании горожанами святителя Митрофана, к месту погребения которого, «неизвестно по какому особенному поводу, началось в сем году многолюдное и со дня на день увеличивающееся стечние народа». Епископ Антоний заявлял, что к нему приходили верующие, говорившие о полученных по молитвам святителя Митрофана исцелениях. В ответ на письмо Святейшего Синода предложил епископу «усугубить» «благоразумные меры осторожности, дабы прежде временно не утвердить в жителях мыслей о святости сего пастыря и не возбудить общего и настоятельного желания к открытию его тела, внушая, напротив, прозорливое и терпеливое ожидание особенного и более явного произволения Божия к прославлению оного»⁹². То, что именно в 1830 году верующих у гроба святителя стало гораздо больше обычного можно объяснить эпидемией холеры: в условиях опасности народ чаще стал обращаться с молитвами к тому, кого и ранее почитал как святого. Религиозное чувство, и ранее проявлявшее себя, в экстремальных условиях проявилось со всей очевидностью, свидетельствуя, что народное благочестие — реальность.

Стремясь доказать необходимость канонизации святителя Митрофана, в то же время епископ Антоний вынужден был оправдываться в чистоте своих помыслов перед обер-прокурором Святейшего Синода: неверно пересказанные слухи донесли до Санкт-Петербурга весть, будто Воронежский архипастырь «равняется» со святыми никами веры — епископами Митрофаном и Тихоном Задонским⁹³. Причина появления слухов достаточно проста: епископа Антония искренне почитали в народе, считая его настоящим подвижником благочестия. В этой связи его осторожность не только понятна, но и оправданна (ведь, по слухам, сам святитель Тихон Задонский, являясь, говорил владыке, что его молитвами «будет спасена Воронежская губерния от холеры»)⁹⁴. Стремясь не вызвать подозрений обер-прокуратуры в недостаточной подготовке канонизации, епископ Антоний писал в Санкт-Петербург, что для приходящих помолиться святителю Митрофану «отправляются только молебные пения Божией Матери пред иконой, под которой погребено

тело его, также точно как с давнего времени продолжается сие в Задонском монастыре при гробе преосвященного Тихона»⁹⁵.

Лишь в августе 1832 года, после разрешения государя, Святейший Синод канонизировал святителя Митрофана совместно с архиепископом Тверским Григорием, Воронежский епископ Антоний совершил открытие мощей святого⁹⁶. На торжестве присутствовало более 60 тыс. паломников со всей России. А год спустя, в июне 1833 года, опять-таки после императорского одобрения, мощи святителя Митрофана были торжественно перенесены в главный собор Воронежа — Благовещенский⁹⁷.

Как известно, причисление к лику святых в императорской России было исключительным событием. За весь предшествующий период Святейший Синод канонизировал только двух подвижников благочестия — митрополита Ростовского Димитрия в 1757 году и епископа Иркутского Иннокентия в 1764 году⁹⁸. Полагаю, что не будет преувеличением указать также и на то, что причисление к лику святых святителя Митрофана во многом предопределило и канонизацию в 1861 году другого подвижника веры, издавна почитавшегося православными России — епископа Тихона Задонского. Воронежский владыка Антоний, много сделавший для прославления святителя Митрофана, искренно почитал и святителя Тихона, в его архиерейском доме всегда помещались портреты этих подвижников. Именно он, Антоний, 20 мая 1846 года сообщил Святейшему Синоду об обретении нетленных мощей святителя Тихона, в октябре того же года свидетельствовав перед членами Синода о его всенародном почитании. Владыка ходатайствовал о прославлении епископа Тихона, за несколько часов до своей кончины написав императору Николаю I о всеобщем народном почитании святителя⁹⁹. Простые люди ценили в свт. Тихоне, наряду с благочестивой жизнью, и умение проповедовать. «Образные примеры из жизни подвижников и святых, столь любимые в простом народе, надолго запоминались слушателям. Именно эти средства обеспечивали Тихону успешное воздействие на конкретного человека, совершившего то или иное преступление»¹⁰⁰.

Собственно говоря, и сам владыка Антоний, много сделавший для прославления и святителя Митрофана, и святителя Тихона, за годы своего служения снискал огромную любовь и почитание верующих, святой Серафим Саровский называл его своим «старшим братом» и «великим архиереем Божиим»¹⁰¹. Но даже глубокий религиозный настрой, христианское смиление и честность в николаевское время не были гарантией от высочайших выговоров. Парадоксально, но владыка Антоний был первым, получившим такой выговор от императора. Причина такого порицания чрезвычайно показательна для характеристики и николаевского царствования в целом, и *личной политики* самодержца в частности.

История выговора достаточно проста. 27 декабря 1827 года епископ объявил подполковнику Волкову, начальнику 6-го отделения 11 округа корпуса жандармов, что в домовой архиерейской церкви обнаружены конверт с письмом и запечатанный пакет на имя императора. Полагая, что в конверте содержится пасквиль на самодержца, Волков, с согласия епископа, вскрыл пакет и прочитал. В пакете оказались «необдуманные предположения касательно преобразования некоторых частей управления и уверения, что в случае неисполнения предлагаемых мер вскоре последует всеобщий бунт». Бумагу отправили в Санкт-Петербург, шефу жандармов графу А. Х. Бенкendorфу, который, в свою очередь, переслал ее Воронежскому губернатору. Автором «необдуманных предположений» оказался воронежский семинарист Евфим Тарахов. А. Х. Бенкendorф доложил о произошедшем государю и тот написал резолюцию: «Сделать строжайший выговор подполковнику Волкову и преосвященному Антонию за то, что смели распечатать бумагу, писанную на Мое имя»¹⁰².

Парадокс состоял в том, что офицер и архиерей, вскрывшие конверт, хотели не допустить «оскорблений Величества», заботясь о чести и достоинстве самодержца, т.е. будучи искренними охранителями и верноподданными! Заботясь о своих самодержавных прерогативах, Николай I не обращал внимания на то, что подобными замечаниями оскорбляет не только архиерейское достоин-

ство, но и показывает свое отношение к Православной Церкви, оказывать помощь и поддержку которой он всегда искренне желал. Не терпевший никакой самодеятельности, император полагал единственно возможным только исполнение каждым своих обязанностей по службе, воспринимая церковное служение преимущественно как служение империи, самодержавным властителем которой он являлся. В этих условиях народное благочестие могло восприниматься не как проявление здоровой религиозной жизни, а как доказательство правильности государственной идеологии «православия, самодержавия и народности». Политические последствия подобного заблуждения рано или поздно не могли себя не проявить.

И все же, можем ли мы говорить о том, что народное благочестие, в том виде, как оно проявляло себя в эпоху императора Николая I, диссонировало с его, императора, официальной религиозной политикой? Полагаю, что подобная постановка вопроса не совсем правильна. И в Синодальный период, под неослабевавшей опекой государства, Православная Церковь жила и развивалась, решала свои проблемы и получала новые. Политическая система многое предопределяла, но проявлению личной веры, личного благочестия она мешала минимально.

Разумеется, народное благочестие не тождественно народной религиозности, так называемому народному православию, так как религиозность — не вера и не догматическое учение, она тесно связана с психологией человека и социума. «Называя человека религиозным, — писал Л. П. Карсавин, — мы подчеркиваем не то, во что он верит, а то, что он верит, и выделяем таким образом субъективную сторону. Религиозный человек — это верующий человек, взятый с субъективной стороны его веры»¹⁰³. Настоящее обстоятельство необходимо иметь в виду, когда речь заходит о фольклорной религиозности, не забывая, что народное православие есть историческая форма развития фольклорного сознания¹⁰⁴.

Это всегда понимали и помнили православные богословы, клирики и миряне, писавшие о народной религиозности. Они никогда не скрывали, что разного рода суеверия широко распространены в русской простона-

родной среде¹⁰⁵. Однако они также знали, что наличие суеверий не может (и не должно) быть критерием для оценки народного благочестия, что религиозность большинства верующих православных людей имеет в своем истоке ясное понимание христианской правды и жизни во Христе.

Примечания

¹ О декабристах см. напр.: Нечкина М. Движение декабристов. М., 1955. Т. 1, 2; Йосифова Б. Декабристы. М., 1989; Гордин Я. Мятеж реформаторов. Л., 1989 и др.

² Эпоха Николая I. М., 1910. С. 116.

³ Там же. С. 115.

⁴ Цит. по: Никитенко А. В. Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был». Записки и дневник (1804–1877). СПб., 1904. Т. 1. С. 267. Запись от 8 августа 1835 г.

⁵ Пресняков А. Е. Николай I. Апогей самодержавия. В: Российские самодержцы. М., 1990. С. 277–278.

⁶ Так, уже упоминавшийся С. С. Уваров тогда же сказал о крепостном праве: «Это дерево пустило далеко корни — оно осеняет и Церковь, и престол, вырвать его с корнем невозможно». (Там же. С. 279).

⁷ Там же. С. 295.

⁸ Тютчева А. Ф. При Дворе двух императоров. Воспоминания. Дневник. 1853–1855. М., 1928. Т. 1. С. 96.

⁹ «История его царствования, история его родины и его народа — это был он и исключительно он». (Там же. С. 99).

¹⁰ Кавелин К. Д. Злобы дня. В: Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 497.

¹¹ Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1989. Т. 1. С. 22.

¹² Корнилов А. А. Теория «официальной народности» и внутренняя политика Николая I. В: Книга для чтения по истории нового времени. М., 1914. Т. 4. Ч. II. С. 90.

¹³ Там же. С. 85.

¹⁴ «Должно повиноваться, а рассуждения свои держать про себя», — написал однажды Николай I по поводу журнала «Современник». (Мельгунов С. П. Эпоха «официальной народности» и крепостное право. В: Великая реформа. Русское общество и крестьянский вопрос в прошлом и настоящем. М., 1911. Т. 3. С. 13).

¹⁵ Римский С. Российская Церковь в эпоху великих реформ. (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов). М., 1999. С. 75. Всего за николаевское царствование архиереям Православной Российской Церкви было сделано 11 выговоров, замечаний и строгих замечаний — как высочайших, так и синодальных. Эта цифра получена без учета выговоров и замечаний, ставших следствием произведенных ревизий. Семь архиереев за годы царствования императора Николая I в качестве наказания были смешены со своих кафедр и переведены на более отдаленные — с понижением, или отправлены на покой (См.: Материалы для истории Православной Церкви в царствование императора Николая I. В: Сборник императорского исторического общества. СПб., 1902. Т. 113. Книга 2. С. 340–341).

¹⁶ Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России. М., 1991. С. 109.

¹⁷ Гурьев Н., свящ. Обер-прокурорская власть в царствование императора Николая I-го. Кандидатское сочинение студента IV курса СПбДА. В: Рукописный отдел РНБ. Ф. 574. Оп. 2. Д. 53. Л. 128.

¹⁸ Там же. Л. 131, 131-об, 133.

¹⁹ Там же. Л. 81-об. Причина глубокого уважения императора Николая I к митрополиту Серафиму крылась в поведении владыки 14 декабря 1825 г., когда он выехал уговаривать восставшие против Николая I войска, не смотря на грозившую ему опасность.

²⁰ Там же. Л. 158.

²¹ [Мельгунов Н. А.] Мысли вслух об истекшем тридцатилетии России. В: Голоса из России. Лондон, 1856. Ч. 1. / Репринт: М., 1974. С. 107.

²² Гурьев Н., свящ. Указ. соч. Л. 163-об.

²³ Там же. Л. 185, 190.

²⁴ Барсов Т. Святейший Синод в царствование императора Николая I. В: Христианское чтение. 1895. Сентябрь–октябрь. Вып. 5. С. 279.

²⁵ Гурьев Н., свящ. Указ. соч. Л. 190.

²⁶ Там же. Л. 244.

²⁷ Право решающего голоса (лат).

²⁸ Гагерн Ф. Дневник путешествия по России в 1839 году. В: Россия первой половины XIX в. глазами иностранцев. Л., 1991. С. 679. Запись от 4 августа 1839 г. В информации Ф. Гагерна содержится одна фактическая неточность: в 1839 г. граф Н. А. Протасов был генерал-майором и состоял в Свите Его Императорского Величества, но генерал-адъютантом стал

только 14. IV. 1840 г. (См.: Шилов Д. Н. Государственные деятели Российской империи. Главы высших и центральных учреждений 1802–1917. Библиографический справочник. СПб., 2001. С. 546).

²⁹ Православные иерархи жаловались на Н. А. Протасова, говоря, что он «забрал их в руки по-военному, сразу... и соном архиерейским, как эскадроном на учении командовал» (Цит. по: История СССР с древнейших времен до наших дней. М., 1967. Т. 4. С. 275).

³⁰ [Филарет, митр.] Слова и речи Филарета, митрополита Московского. М., 1861. Собр. II. Ч. III. С. 223.

³¹ Иванов П. Тайна святых. Введение в Апокалипсис. М., 1993. Т. 2. С. 580.

³² [Филарет, митр.] Указ. соч. С. 252.

³³ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 203.

³⁴ Там же. С. 204.

³⁵ См. подр.: Фирсов С. Л. Государство и религии в эпоху империи (юридические аспекты). В: Многонациональный Петербург. История. Религии. Народы. СПб., 2002. С. 166, 167 и др.

³⁶ Герцен А. И. Былое и думы. М.; Л., 1932. Т. 1. С. 104.

³⁷ Там же. С. 105. См. также: Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 202. В Петербурге, также как и в Москве, в церквях были организованы молебствия о спасении земли русской от холеры. Однако, как со скорбью замечал современник, простой народ «охотнее посещает кабаки, чем храмы Господни; он один не унывает, тогда как в высших слоях общества царствует скорбь». (Никитенко А. В. Указ. соч. С. 203. Запись от 25 сентября 1830 г.).

³⁸ Это было первое и последнее посещение самодержцем Св. Синода. Впрочем, до него только император Петр I и императрица Екатерина II удостаивали высшее церковное правительство своим посещением.

³⁹ Материалы для истории Православной Церкви ... Книга 1. С. 237, 238. *Историю воссоединения униатов Белоруссии и Литвы с Православной Российской Церковью* в царствование императора Николая I см. подр.: Коялович М. О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен. СПб., 1873, Чистович И. Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с Православной Церковью западнорусских униатов. СПб., 1889, Шавельский Г. Последнее воссоединение с Православной Церковью униатов Белорусской епархии. СПб., 1910.

⁴⁰ Материалы для истории Православной Церкви... С. 238.

- ⁴¹ *Флоровский Г., прот.* Указ. соч. С. 202.
- ⁴² Из записной книжки архивиста. Завещание Николая I сыну. В: Красный архив. М.; Пг., 1923. Т. 3. С. 292–293.
- ⁴³ См. напр.: *Никитенко А. В.* Указ. соч. С. 382. Запись от 15 декабря 1848 г.
- ⁴⁴ Эпоха Николая I. С. 186.
- ⁴⁵ Пример, доказывавший это, приводит в статье «Памяти императора Николая I» великий русский философ В. С. Соловьев. Император в 1849 г. наказал молодого тогда чиновника Ю. Ф. Самарина, проявившего себя неумеренной ревностью к обрушению Остзейского края. Вызвав Самарина из крепости, куда тот был посажен по царскому приказу, Николай I сказал ему: «Вы хотите принуждением, силой сделать из немцев русских, с мечом в руках, как Магомед; но мы этого не должны именно потому, что мы — христиане» (*Соловьев В. С. Памяти императора Николая I.* В: Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 2. С. 607–608.).
- ⁴⁶ *Мельников Ф. Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 166–167.
- ⁴⁷ Там же. С. 168, 169.
- ⁴⁸ Николай I. В: Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 194.
- ⁴⁹ [Мельгунов Н. А.] Указ. соч. С. 109.
- ⁵⁰ *Дмитриев С. С.* Православная Церковь в предреформенной России. В: История СССР. 1966. № 4. С. 45.
- ⁵¹ См.: Материалы для истории Православной Церкви... С. 399.
- ⁵² *Дмитриев С. С.* Указ. соч. С. 45, 46. Существует мнение, что политика Николая I в отношении монастырей и монашествующих напоминала политику Петра I. (См.: *Кондаков Ю. Е.* Государство и Православная Церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века. СПб., 2003. С. 269). Полагаю, что это мнение не вполне корректно: данные, которые доказывали бы, что Николай I смотрел на монастыри сугубо утилитарно, что было свойственно великому преобразователю России в начале XVIII века, Ю. Е. Кондаков не приводит.
- ⁵³ Записка А. Н. Муравьева о состоянии Православной Церкви в России. В: Русский архив. М., 1883. Книга вторая. С. 199. Записка датируется 1856 г.
- ⁵⁴ См.: *Римский С. В.* Указ. соч. С. 92, 121.
- ⁵⁵ [Беллюстин И. С., свящ.] Описание сельского духовенства. В: Русский Заграничный Сборник. Berlin, Paris, London, 1858. Вып. IV. С. 69. «Не мог Он (Николай I. — С. Ф.), —

писал священник Беллюстин, — знать, до чего оно (сельское духовенство. — С. Ф.) убито, но желал излить высокую милость на бедных служителей Христа». (Там же).

⁵⁶ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование Государя Императора Николая I. Пг., 1915. Т. I. С. 651. На данный случай стоит обратить внимание как на пример *прецедентного права*, России не свойственного.

⁵⁷ Там же. С. 872.

⁵⁸ Кондаков Ю. Е. Указ. соч. С. 281. От разбора освободили клир С.-Петербурга и Москвы, придворное духовенство, а также епархии Финляндии, Польши, Прибалтики, Кавказа, Сибири, Архангельской и Олонецкой губерний.

⁵⁹ В частности, этому способствовало и постановление Св. Синода от 10 ноября 1826 г. о том, кого из духовных лиц следует считать под именем «белого духовенства». Согласно ему, «под именем детей белого духовенства должно разуметь не одних только священнических и диаконских, но всех вообще церковнослужителей Греко-Российской Церкви, в разных должностях оной служащих и поступающих со временем в высшие степени» (при этом дети униатского духовенства не состояли в ведомстве Св. Синода). (Полное собрание постановлений и распоряжений... С. 104).

⁶⁰ [Беллюстин И. С., свящ.] Указ. соч. С. 66–67.

⁶¹ Записки сельского священника. В: Русская старина. Ежемесячное историческое издание. СПб., 1880. Т. XXVIII. С. 699. «Всякому нищему, — писал современник, — его нищество должно быть несравненно сноснее, чем нам наше нищество, — сборы хлебом, потому что между нами и нищими, и в умственном и в нравственном состояниях, лежит целая пропасть» (Там же. С. 700).

⁶² [Беллюстин И. С., свящ.] Указ. соч. С. 74.

⁶³ Там же. С. 116.

⁶⁴ Как писал в сентябре 1849 г. русский поэт и дипломат Ф. И. Тютчев, «новейшее государство потому лишь изгоняет государственные религии, что у него есть своя; а эта религия есть революция» (Тютчев Ф. И. Папство и римский вопрос. С русской точки зрения. В: Политические статьи. Paris, 1976. С. 62).

⁶⁵ Чулков Г. Ф.И. Тютчев и его эпиграммы. В: Былое, 1922, № 19. С. 77.

⁶⁶ См.: История России в XIX веке. СПб., Б/г. Т. 1. С. 186, 187.

⁶⁷ О ненужности преподавания в духовных семинариях на латинском языке и печальных результатах этого преподавания

четверть века спустя, в середине XIX века, писал священник И. С. Беллюстин (См.: [Беллюстин И. С.] Указ. соч. С. 16, 17 и др.).

⁶⁸ [Филарет, митр.] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. СПб., 1885. Т. II. С. 157–164.

⁶⁹ Там же. С. 439.

⁷⁰ Полное собрание постановлений и распоряжений... С. 128.

⁷¹ Там же. С. 318.

⁷² Кондаков Ю. Е. Указ. соч. С. 288.

⁷³ Полное собрание постановлений и распоряжений... С. 257–266.

⁷⁴ Там же. С. 283.

⁷⁵ Иногда гонениям подвергались даже верноподданные авторы. Так, московские цензоры нашли в романе писателя М. Н. Загоскина «Аскольдова могила» «что-то о Владимире Равноапостольном и решили, что этот роман подлежит рассмотрению духовной цензуры». Цензура «в конец растерзала бедную книгу. Загоскин обратился к Бенкendorфу (шефу жандармов. — С. Ф.), и ему как-то удалось исходатайствовать пзволение на напечатание ее с исключением некоторых мест. Но я, — записал в дневнике петербургский цензор А. В. Никитенко, — на днях был у министра (С. С. Уварова. — С. Ф.) и видел бумагу к нему обер-прокурора Святейшего Синода с жалобой на богомерзкий роман Загоскина» (*Никитенко А. В. Указ. соч. С. 237. Запись от 10 февраля 1834 г.*).

⁷⁶ Игнатович И. И. Помещичи крестьяне накануне освобождения. Л., 1925. С. 372.

⁷⁷ Там же. С. 68, 70, 106.

⁷⁸ Там же. С. 367.

⁷⁹ См. подр.: Там же. С. 364.

⁸⁰ Эпоха Николая I. С. 187.

⁸¹ См. напр.: [Мельгунов Н. А.] Указ. соч. С. 109–110.

⁸² См.: [Беллюстин И. С., свящ.] Указ. соч. С. 72 и др.

⁸³ По словам советского историка С. С. Дмитриева, в понимании Николая I и С. С. Уварова третий «догмат» «теории официальной народности» «практически оказывался не чем иным, как крепостным правом, раскрывался как смиренный, покорный, патриархально-крепостной дух русского народа» (*Дмитриев С. С. Указ. соч. С. 25*).

⁸⁴ В этой связи стоит вспомнить слова младшего современника Николая I, обер-прокурора Св. Синода в 1880–1905 гг. К. П. Победоносцева: «Какое таинство — религиозная жизнь народа, такого, как наш, оставленного самому себе, неученого! Спрашиваясь себя: откуда вытекает она? — и когда пытаешься дойти до источника — ничего не находишь. Наше духовенство мало и редко *учит*, оно служит в церкви и исполняет трябы. Для людей неграмотных Библия не существует, остается служба церковная и несколько молитв, которые, передаваясь от родителей к детям, служат единственным соединительным звеном между отдельным лицом и церковью. <...> И однако — во всех этих невоспитанных умах воздвигнут — как было в Афинах, — неизвестно ком, алтарь *Неведомому Богу*; для всех — действительное присутствие воли Пророков во всех событиях жизни — есть факт бесспорный, так твердо укоренившийся в сознании, что, когда приходит смерть, эти люди, коим никто никогда не говорил о Боге, отвергают Ему дверь свою, как известному и давно ожидаемому Гостю. Они в буквальном смысле *отдают Богу душу*. (Победоносцев К. П. Московский Сборник. В: Победоносцев: Pro et contra. СПб., 1996. С. 168).

⁸⁵ Дмитриев С. С. Указ. соч. С. 48.

⁸⁶ Дивный старец.. Жизнеописание преподобного и богоносного отца нашего Серафима Саровского, всея России чудотворца. В: Журнал Московской Патриархии. 1993. № 6. С. 10.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ О св. Серафиме см. подр.: Елевферий (Богоявленский), иером. Главнейшие черты нравственного мировоззрения русских подвижников 19-го века. Курсовое соч. СПб., 1904. В: РО РНБ. Ф. 574. Оп. 2. Д. Л. 121–212-об.

⁸⁹ См. подр.: Там же. Л. 20–118-об.

⁹⁰ Там же. Л. 118-об. О. Елевферий писал о митрополите Филарете Московском (1783–1867); об Иннокентии, епископе Пензенском (1784–1819); об Амвросии, епископе Пензенском (1778–1827); об Антонии, архиепископе Воронежском (1773–1846); о юродивом Антонии Алексеевиче Задонском (1731–1851); о Мещевском юродивом Андрее; о юродивой Домне Карповне; о Пелагии Ивановне, юродивой Дивеевской (1809–1889); о епископе Феофане, бывшем Владимирском (1815–1894); об иеросхимонахе Иоанне, затворнике Святогорском (1795–1867), о пустыннике Варлааме и о старце Амвросии Оптинском (1812–1891). Отдельная глава была посвящена св. Серафиму Саровскому.

⁹¹ Там же. Л. 33-об.

⁹² Дело об особенном почитании, оказываемом гражданами города Воронежа к памяти покойного епископа Митрофана и приписываемых ему чудесных исцелениях // Российский Государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 3. Д. 10253. Л 1–2. (См. также: Полное собрание постановлений и распоряжений... С. 443).

⁹³ См.: Дело об особом почитании... Л. 17–19, 21 – 22-об.

⁹⁴ Там же. Л. 18-об.

⁹⁵ Там же. Л. 21-об – 22.

⁹⁶ Л. 118–120.

⁹⁷ Полное собрание постановлений и распоряжений... С. 680–681.

⁹⁸ Наиболее контрастно это выглядит при сравнении этих двух канонизаций со 146-ю святыми, канонизированными за период с Собора 1549 г. до учреждения Св. Синода (Тысячелетие крещения Руси. Поместный Собор Русской Православной Церкви. Материалы. М., 1990. Книга 1. С. 140).

⁹⁹ *Митрофан (Шкурин), иером.* Антоний (Смирницкий). В: Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 642.

¹⁰⁰ *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700–1917. В: История Русской Церкви. М., 1997. Т. 8. Ч. 2. С. 30.

¹⁰¹ *Митрофан (Шкурин), иером.* Указ. соч. С. 643.

¹⁰² Материалы для истории Православной Церкви... Книга 2. С. 341.

¹⁰³ *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII – XIII веках, преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. 3.

¹⁰⁴ *Панченко А. А.* Народное православие. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни северо-запада России. СПб., 1998. С. 35.

¹⁰⁵ См. напр.: *И[еромонах] Е.* Исповедь инока, им самим написанная. Киев, 1872. С. 32–56. По словам современного исследователя, крестьянская вера, как правило, «носит “ситуационный” характер, не составляет какого-либо единого текста и состоит из некоторого количества “полей значений”, религиозно-мифологических архетипов, образующих целое лишь в пределах определенных культурных институтов. Последние, в свою очередь, представляют собой реакцию на определенные психологические, коммуникативные и бытовые затруднения» (Панченко А. А. указ. соч. С. 270–271).

БИБЛИОГРАФИЯ

«СПАСТИ ПО КРАЙНЕЙ МЕРЕ НЕКОТОРЫХ»

**К выходу в свет книги митрополита Смоленского и
Калининградского Кирилла «Слово пастыря»**

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Слово пастыря. — М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. — 424 с.

*B. N. МАЛУХИН**

Не нужно быть пророком, чтобы предвидеть, что выход в свет ныне представляемой вашему вниманию книги «Слово пастыря» станет заметным событием в церковной, культурной, общественной, духовно-нравственной жизни современной России.

Что же это за книга? Богословие ли это? История ли? Публицистика? Популярная литература? Философия? Социальная психология и психология личности? Заметки и размышления? Это и то, и другое, и третье, и еще многое иное, соединенное в духовном поиске одного из выдающихся иерархов современного Русского и Вселенского Православия и одного из самых вдохновенных и харизматичных проповедников нашей Церкви. А как говорил А. С. Пушкин, следовать за мыслями незаурядного человека есть наука самая увлекательная.

Еще одна особенность книги владыки Кирилла состоит в том, что она в известной степени рождалась на глазах ее будущих читателей. Ибо «Слово пастыря» генетически восходит к одноименной авторской телепередаче митрополита Кирилла, еженедельно выходящей в

* Автор — заведующий службой коммуникации Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

Библиография

эфир на Первом канале с 1994 года. Этот уникальный и для отечественного телевидения, и для миссионерского делания нашей Церкви проект на протяжении целого десятилетия остается одним из наиболее востребованных самой широкой, поистине народной аудиторией.

Однако книга «Слово пастыря» вовсе не является механическим переложением на бумагу телевизионных бесед митрополита Кирилла. Все ранее затрагивавшиеся автором темы получили фундаментальную разработку, наполнились новым содержанием, видоизменились, получили дальнейшее развитие.

Эта книга адресована в равной степени людям ученым и людям некнижным, людям совсем юным и приближающимся к итогу своего жизненного бытия, пастырям и пасомым, верным чадам Церкви и тем, кто еще не вступили в ее ограду. Мы с полным основанием можем отнести к автору и его книге слова апостола Павла: «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22).

Эта книга размышлений о давно минувших событиях и персонажах Ветхого и Нового Заветов удивительным и в то же время очень естественным образом соединяет нас, живущих здесь и теперь, с историческими временами человечества и с истоками нашей веры. Митрополит Кирилл открывает современному человеку незримые, но прочные нити, связывающие его с Богом, Вселенной, с миром других людей. И к каждому, кто прочтет эту книгу, она придет на том уровне восприятия и постижения, на которые он способен в данный момент. И потому эта книга содержит в себе и потенциал нашего собственного духовного роста, и обещание того, что мы не раз будем обращаться к ее страницам.

Когда шесть лет назад митрополит Кирилл благословил меня трудиться в возглавляемом им Синодальном отделе, мои светские знакомые нередко задавали мне один и тот же вопрос: «А каков он, митрополит Кирилл?» И каждый раз мне приходило на ум одно и то же — замечание императора Николая Павловича, сделанное им после беседы с Пушкиным: «Сегодня я разговаривал с умнейшим мужем России». Уверен, что с той же мыслью

Библиография

вы перевернете последнюю страницу этой книги, одним из первых читателей которой мне посчастливилось быть.

*Епископ Ставропольский и Владикавказский
ФЕОДАН*

Для меня «Слово пастыря» — это не просто книга, а облеченные в буквы и строки глубокие раздумья митрополита Кирилла, плод осмыслиения им процессов и явлений, характерных для жизни человека, общества, Церкви, мира. В моем восприятии эта книга стоит особняком в длинной череде старых и новых, напечатанных большими и малыми тиражами книг духовного содержания, авторами которых являются миряне, священники и архиереи. И эта книга не похожа ни на что читанное мною ранее...

Выполняя ответственные церковные послушания, владыка Кирилл на протяжении всего своего церковного служения регулярно выступает перед самыми различными аудиториями в нашей стране и далеко за ее пределами. Положенный в основу этой книги цикл телевизионных бесед «Слово пастыря», который вот уже десять лет с неизменным успехом выходит на Первом канале, обращен к многомиллионной пастве Русской Православной Церкви и людям непрерывным не только в Отечестве, но и далеко за его пределами... Однако, в отличие от зрителя, у читателя есть большое преимущество. Нередко при просмотре передачи в сердце особенно западает какая-то мысль, какое-то слово, высказанные ведущим. Но проходит время, и вдруг обнаруживаешь, что память твоя начинает тускнеть, и что-то важное из нее изглаживается. Книга способна легко восполнить подобный пробел. Обширная паства митрополита Кирилла нередко испытывает жизненную, духовную, профессиональную, наконец, просто человеческую потребность обратиться к суждениям владыки Кирилла, к его мыслям и оценкам, что, конечно, в силу объективных причин далеко не всегда оказывается возможным. Уверен, что «Слово пастыря» станет настольной книгой для мирянина и для клирика, для богослова и для простеца — для всякого человека, ищущего ответ на вечный вопрос о том, что есть Истина и каков путь к ней.

Библиография

*Александр ЦИПКО**

Активное воцерковление, как свидетельствуют социологические опросы, затронуло не более 5 процентов населения. В советское время вера была актом не только духовного, но и политического мужества. Воцерковление было открытым вызовом коммунистической, политической системе. Сегодня массовое крещение детей и массовое венчание является чаще всего лишь актом приобщения к вере предков, который сам по себе не ведет к перестройке сознания, к подлинной набожности, вступлению на путь религиозных исканий. Хотя, на мой взгляд, даже это внешнее воцерковление приносит пользу. Приобщение к православным обрядам, к обряду крещения, венчания, участие в погребальных панихидах по усопшим возвращают нас в мир предков, в русский мир, заставляют хотя бы на короткое время отвлечься от суетности нашего мира, задуматься все же о бренности, скоротечности нашей жизни...

Конечно, чувство, инстинкт совести, не одухотворенный религиозным чувством, не есть подлинная любовь к Богу, которая движет верующим. Но все же, когда жив, почитаем инстинкт совести, существует возможность на его основе взрастить полноценное религиозное чувство. А когда, как сейчас, понятия «совесть», «грех», «раскаяние», «добро» практически выведены за рамки общественной и культурной жизни, то ввести в церковь даже духовно здорового человека непросто. Несомненно, нынешняя российская массовая культура, подражательная во всех смыслах, откровенно занимается расчеловечиванием нынешнего и без того слабого душой человека.

Книга, которую я рисую предложить для чтения, как раз и пытается помочь каждому, кто считает себя частью, наследником русского православного мира, прийти к вере, помочь, опираясь на ресурсы своей души, на свой собственный моральный опыт, созерцанию Бога, разлитого и в нас, и вокруг нас. Конечно, книга митрополита Кирилла «Слово пастыря. Бог и человек. История спасения» по преимуществу является богословским, душепастырским

* Литературная газета, № 10, 16 марта 2005 года. Печатается с сокращениями.

Библиография

произведением, посвящена толкованию и разъяснению Священного Писания, адресуется тем, кто хочет познакомиться с сутью христианства, осмыслить свою жизнь в контексте отстоящих от нас событий Священной истории.

И эту пастырскую работу митрополит Кирилл делает прекрасно, я бы сказал, изящно. С помощью его слова каждый, даже закоренелый материалист, но не утративший способность видеть и думать, может обнаружить в себе свою душу, которая не живет по законам пространства и времени, но все же живет, напоминая нам о тайне, которая называется тайной совести, тайной Бога. И действительно, голос совести, муки совести не объяснишь ни материализмом, ни дарвинизмом, никакими изысками естествознания. Этого ощущения жизни духа в себе, конечно, мало, чтобы стать религиозным человеком, проникнуться любовью к каждой Божией твари. Владыка на протяжении всей своей книги напоминает, что мало понять присутствие Бога умом, что подлинная духовность, подлинная религиозность предполагает подвиг сердца, подвиг веры в Бога вопреки всему, даже вопреки разуму.

Обращает на себя внимание гражданская честность автора книги. Она написана не только богословом, теологом, добравшимся до всех глубинных смыслов христианства, умеющим соотносить все символы веры с сознанием современного, посткоммунистического человека, но и гражданином новой, пребывающей в тотальном грехе России. Автор книги нигде не отходит ни от правды веры, ни от правды жизни, такой, какой она предстает перед глазами каждого из нас. Он говорит, что «на наших глазах малое и худо-бедно контролируемое зло возросло, превратившись в угрозу национальной безопасности страны и будущему» (с. 142). Он видит, что «многие наши беды от нашей обвалной аморальной приватизации, которая обернулась хищническим разграблением национальных богатств, стяжанием личного капитала немногими за счет общественного достояния» (там же). Владыка Кирилл видит, что «нескончаемые картины насилия, злобы, обмана, коварства, отчужденности, эгоизма» разрушают, развращают наши души (с. 295).

Мужество митрополита Кирилла, христианина, пропо-

Библиография

ведника, мужество правды состоит в его утверждении, что величайшая несправедливость бытия состоит в том, что чувство совести, религиозное чувство разлито в мире неравномерно, «люди находятся на разном расстоянии от Бога, один стоит ближе, другой — дальше» (с. 22).

И действительно, есть люди, у которых душа светится от рождения, и им очень легко прийти к Богу, творить добро, а есть люди, от рождения предуготованные быть «плохим мальчиком» и «плохой девочкой», и которым трудно, очень трудно выгнать дьявола из своей души. Но главное состоит в том, что каждый в состоянии ощутить благость добра, прелесть доброго поступка.

Владыка показывает, что любой, независимо от возраста, достатка, положения, может творить добро, помочь ближнему. И все, что говорит на эту тему автор бесед, лишено назидательности, лишено гордыни пастора, которые еще до революции многих оттолкнули от церкви. Многое от нас не требуется, чтобы сказать доброе, ободряющее слово тому, кто в нем нуждается, помочь тому, кто нуждается в нашей помощи. Золотое правило веры, Библии так просто, так доступно для каждого нормального человека: не желай другому того, что сам себе не желаешь, помни, что рядом с тобой такая же тварь Божия, как и ты, что ты не можешь быть понастоящему счастлив, когда рядом с тобой так много страданий.

Автор книги «Слово пастыря. Бог и человек. История спасения» показывает, что насаждаемая в последние 15 лет через наши «независимые СМИ» либеральная идеология носит откровенно антихристианский характер, убивает веру даже в то, что признавал марксизм, веру в уникальность и самоценность каждой человеческой личности с ее неотчуждаемым правом на счастье, на спасение души. Эта книга является еще и протестом против учения о «совке», которому отказано в праве думать, иметь свою правду, свой интерес.

Я отдаю себе отчет, что далеко не каждый, кто прочитает книгу владыки Кирилла, проникнется раз и навсегда подлинной любовью к Богу. Я сам, грешный, обладавший в детстве способностью видеть чудо Бога, об-

Библиография

ладавший благодаря этой детской вере способностью переносить непосильные для ребенка муки нищеты и неустроенности, сейчас хочу, но не могу возродить у себя в душе эту способность созерцать чудо, верить в чудо. Никогда уже я не смогу увидеть Боженьку, сидящего ко мне лицом на плывущем по синему-синему небу облаке и зовущего меня, идущего по шпалам заброшенной железной дороги, за собой. Когда Бог исчез с неба, я уже был на окраине деревни, куда меня, из города, восьмилетнего ребенка, с тяжелой, очень тяжелой ношей послала мама.

Я могу воспроизвести множество доказательств бытия Бога, могу объяснить, почему Тертуллиан говорил: «верую, потому что абсурдно», объяснить, почему «безумие в Боге, — как говорил Николай Бердяев, — есть высший подвиг свободы, а не рабство и мракобесие». Но, честно говоря, уже не могу вернуться в то восторженное ожидание чуда, которым обладал в детстве, когда стирается грань между обычным и чудесным.

Сейчас потустороннее, то, что лежит вне моей нынешней жизни, я не могу увидеть, прочувствовать. И только в минуты потрясений, смерти близких людей внутри на несколько секунд просияет молния, которая освещает тонкую, очень тонкую нить, на которой держится твоя собственная жизнь, и в душе жизнь и смерть, мое бытие и мое небытие как-то сближаются, вызывая восторг внутреннего покоя. Но это на миг. А потом снова борьба, вражда, агрессия. Владыка учит, что с помощью вражды, агрессии невозможно преодолеть зло, что надо если не полюбить, то хотя бы понять врагов своих. Понять причины воинствующего зла я могу. Но простить зло не могу. Это я о себе.

Но тем не менее автору книги удается убедить читателя, что чудо реально, что оно присутствует и в нашей жизни, что при определенном усилии души к нему можно прикоснуться. В любом случае любой, кто заставит себя потрудиться и умом и душой над текстом книги, посмотрит уже другими, зрячими глазами и на свою жизнь, и на бытие человека.

Когда-то в советское, атеистическое время, мы дотрагивались умом и даже сердцем к основным тайнам чело-

Библиография

веческого бытия с помощью героев Льва Толстого и Федора Достоевского. Советская школа учила нас, детей, подростков, не только любить «дедушку Ленина», но и с помощью того же Андрея Болконского увидеть тайну неба, тайну смерти, расставания с жизнью. Героями литературных произведений, которые мы изучали, были те, кто больше всех продвинулся к познанию тайны совести, чувства греха и раскаяния. Какой смысл в жизни, если смерть неотвратима? Что будет после смерти с нашими уникальными и неповторимыми душами? И действительно, какой смысл в богатстве, в сказочном богатстве, если ничего из этого нельзя взять с собой туда, откуда нет дороги назад.

Владыка учит жить, как будто ты живешь сегодня свой последний день и тебе не хочется, чтобы о тебе говорили худое слово и твои дети, и соседи, и все другие люди. И, наверное, без осознания своей смертности, скоротечности своего земного пути трудно вести свою жизнь в координатах нравственности, заставить себя работать душой.

Конечно, в своих беседах владыка Кирилл является себя прежде всего как богослов, как толкователь библейских текстов, Священной Истории, истории взаимоотношений Бога и рода человеческого. Но, наверное, сегодня нельзя быть проповедником, православным проповедником, не будучи русским, не будучи погруженным и мыслями и чувствами в наш нынешний распад, разлад, раздрай. Слово «кризис» не в состоянии уже ничего сказать о том, что мы сейчас переживаем. Русскость, православность и духовность как бы являются триединство возможного спасения и Российского государства, и российской нации. Кстати, нечто подобное происходило в века раздела Польши, когда польскость означала и единство с костелом, и мечту о возвращении национальной независимости.

Когда-то Христос был един и для иудея и для эллина. Сейчас возрождение православия в России стало делом национальным, актом гражданского мужества. Нельзя сегодня быть русским, не желая возрождения силы и влияния Русской православной церкви. А будучи в церкви, будучи воцерковленным, ты уже неизбежно и необратимо становишься русским. Даже внешнее, обрядовое православие возвращает человека в лоно национальной истории.

Библиография

Владыка на примере борьбы вокруг воссоздания в Москве храма Христа Спасителя показывает, что этому воссозданию великой православной святыни яростно сопротивлялись не просто атеисты, люди вне Бога, а те, кто противится духовному возрождению нашего народа, активно мешает «его стремлению вновь обрести себя на путях возрождения к отеческой вере» (с. 294).

Парадокс состоит в том, показывает владыка Кирилл, что в свободной России врагов духовности куда больше, чем в коммунистической. И действительно. Государственный атеизм на издыхании советской системы был формальным, показным. Сегодня «светскость государства» трактуется хозяевами СМИ, как абсолютная безрелигиозность, носят откровенно агрессивный, антиправославный характер.

Вот почему, на мой взгляд, владыка Кирилл прав, когда утверждает, что на сегодняшний день и спасение государства российского, и спасение русской нации зависят во многом от человека религиозного воспитания, юношества. Речь идет не о клерикальном воспитании, а о спасении духа нации, о спасении человечности в наших душах. Реально на сегодняшний день православная церковь является последним прибежищем для тех, кто хочет оставаться русским.

Надо видеть, говорит владыка, что наш нынешний кризис имеет особый характер. Речь идет о «нравственном кризисе индивидуума и моральном кризисе общества, ибо утрачена способность различать добро и зло, делая выбор исключительно в пользу добра» (с. 281). Все делается, чтобы лишить человека и прежде всего молодого человека чувства стыда. Коммунисты так и не смогли до конца реализовать принцип: «Бога нет — все позволено». Многие из заповедей Христа в явной и неявной форме жили в советском обществе. А сейчас в России, которая называется демократической, поистине: «Бога нет, а потому все позволено».

Автор книги убедил меня, что в нынешней ситуации только широкое, массовое хождение людей, прежде всего молодежи, в церковь, воцерковление как можно большего количества людей может обеспечить перелом, дать надежду на спасение русской нации. Тот, кто считает себя русским, должен всячески содействовать возрождению

Библиография

РПЦ, способствовать ее влиянию в обществе. Есть надежда, что воцерковление приведет не только к осознанию себя частицей русского православного мира, но и к пробуждению чувства личной ответственности за его судьбу. Так поступали все нации, которые оказывались в ситуации, подобной нашей, в ситуации ускоренного увидания. Иудаизм спас еврейскую нацию. Католицизм спас польскую нацию. Может быть, и у нас что-нибудь получится?

*Евгений СТРЕЛЬЧИК**

В моей памяти сохранился один примечательный эпизод из поездки на празднование 150-летия Русской Духовной миссии в Иерусалиме. Лето 1997 года, город Хайфа, православный храм. Закончилась патриаршая служба, было радостно, толпилось множество народу, несколько женщин окружили митрополита Кирилла, спрашивали его совета, просили благословения, точно так же, как делают это в обычной деревне под Смоленском. И тут одна из прихожанок сказала:

— Спасибо вам, владыка, за «Слово пастыря»! Хотя здесь не холодно, но ваши слова греют душу...

Оказалось и тут, в Израиле, многие смотрели эту телепередачу. Все стали благодарить митрополита Кирилла за его выступления по телевидению - вот сила, способная объединить людей в разных уголках планеты.

Довелось мне во время той поездки на Святую землю видеть съемки нескольких сюжетов телепередачи. Так как график пребывания был очень плотным, их запланировали на 6 часов утра.

Владыка был как всегда бодр, по-деловому четко спрашивал режиссера, уточнял хронометраж, брал минуту-две на размышление и... потом говорил четко, легко, без запинки, именно так мы это и привыкли видеть с телеэкрана.

И сколько раз, потом, у телевизора я с сожалением думал о том, что слова, сказанные с экрана митрополитом Кириллом, все еще не становятся книгой. Сколько муд-

* Вечерняя Москва, № 246, 29 декабря 2004 года.

Библиография

ности и современного взгляда умного и духовно богатого человека собрано в этих коротких передачах! И вот спустя десять лет после выхода первого выпуска «Слова пастыря» одноименная книга вышла в свет.

Восемь лет во время отпусков, в общей сложности 86 дней, митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл редактировал распечатки программы, проходившей по субботам на российском телевидении с 1994 по 1996 годы.

Книга «Слово пастыря», с подзаголовком «Бог и человек. История спасения», излагающая события Священной истории, обращается к извечным темам: к вере, к борьбе добра и зла, к вопросу о смысле жизни.

Все события выстроены в хронологическом порядке на основании четырех Евангелий. Главным отличием между телевизионной передачей и ее печатной версией стала ее насыщенность богословскими, историческими комментариями.

Еще в период становления телепрограммы ее создатели стояли перед проблемой поиска своего зрителя, ведь у телевизора могли оказаться люди очень далекие от веры, и необходимо было сделать так, чтобы «Слово пастыря» было интересно и им.

Сложная и порой очень болезненная для церковных людей задача, но владыка Кирилл с ней успешно справился. И более того он одним из первых открыл методику современной православной проповеди, приблизив евангельское послание к сознанию современных людей.

— Сегодня важно говорить с людьми на основе понятных им образов, — утверждает митрополит Кирилл. — Христианство не должно быть музеинным экспонатом, оно должно быть живым делом. А потому для меня наивысшая награда, когда человек, прочитавший мою книгу, задумается о христианстве.

Монах САВВА (ТУТУНОВ)

ФРАНЦУЗСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / Пер. с франц. О. Николаевой; Вступ. ст. А. Сидорова. — М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. — 272 с. — (Православное богословие).

Словосочетание «французское православное богословие» обычно ассоциируется с «парижской школой», связанной со Свято-Сергиевским богословским институтом и плеядой преподававших или учившихся в нем богословов. Однако на нынешний день едва ли не крупнейшим православным богословом во Франции является не связанный с этой школой Жан-Клод Ларше — общепризнанный знаток богословия преподобного Максима Исповедника, посвятивший свою докторскую диссертацию вопросу об обожении человека в освещении этого Отца Церкви. Представленная книга — первый труд Ларше, доступный русскому читателю на его родном языке.

Жан-Клод Ларше — автор более 20 книг, более 60 статей и около 200 рецензий для различных периодических изданий на французском, английском и немецком языках. Помимо исследования богословия преп. Максима Исповедника, Ларше посвящает себя поискам православного освещения проблем практической антропологии — смерти, страданий, болезни, отношений между полами. Наконец, важнейшая сторона трудов Ларше —

Библиография

исследование духовной традиции Православной Церкви. Ларше является, в том числе, автором монументального компендиума святоотеческой аскетической традиции — «Исцеление духовных болезней», а также работы «Святой Силуан Афонский», в которой учение преподобного Силуана исследуется в контексте вековой аскетической традиции Православной Церкви.

Изданная Сретенским монастырем книга представляет собой сборник из трех просторных статей, посвященных вопросам, являющимся камнями преткновения между Восточной и Западной Церквами — проблеме *Filioque*, вопросу о первородном грехе и проблеме примата Римского папы. Как подчеркивает автор исследования, преподобный Максим глубоко знал как западную, так и восточную богословскую традицию, — как современную, так и предшествующую ему. Вместе с тем, напоминает Ларше, нельзя отождествлять рассматриваемые три проблемы в преломлении, свойственном эпохе преподобного Максима, с этими же проблемами, в нынешнем их преломлении.

По каждому исследуемому вопросу Ларше, с одной стороны, опровергает трактовки католических или «католицистующих православных» богословов, пытающихся «присвоить» себе аргументы преподобного Максима, выставить его, если не сторонником, то, по крайне мере не противником, нынешней римско-католической трактовки указанных вопросов. Главным же достижением каждой статьи является четкое выявление своего рода «догмы» учения преподобного Максима по данному вопросу, на основе исследования совокупности высказываний преподобного, рассматриваемых в контексте святоотеческой традиции, касающейся исследуемой проблемы.

Автору данных строк привелось писать пространное исследование, посвященное итогам дискуссий о *Filioque* в среде православных богословов на Западе в XX веке. Следует подчеркнуть, что первая глава представленного труда Ларше, посвященная проблеме *Filioque*, является, вероятно, наиболее серьезной работой в данной области со времен статей В.Н. Лосского. Однако если Лосский исходил, прежде всего, из критики томистских построе-

Библиография

ний, то подход Ларше позволяет нам увидеть в сжатой форме целостную картину святоотеческого учения по вопросу об исхождении Святого Духа, в связи с отклонениями, происшедшими в данной области на Западе. Анализируя спорный текст преподобного Максима, в котором последний касается и этого вопроса, Ларше показывает, что при чтении данного текста в контексте всей святоотеческой традиции, его подлинное значение не может поддаваться пререканиям. Более того, преподобный Максим дает на все последующее время ясный оценочный критерий, позволяющий выявить, насколько та или иная формулировка, будь она похожа на *Filioque* или же, наоборот, подчеркнуто удаляется от *Filioque*, является действительно православной. А именно: «утверждение, что Дух Святой исходит также от Сына, должно быть отвергнуто, если оно означает, что Сын является Причиной вместе с Отцом Святого Духа по ипостаси или по сущности (или что Отец заключает в Себе Сына по ипостаси или по сущности, когда Он изводит Духа Святого). И это выражение, напротив, приемлемо, если оно означает, что явленный и преподанный во времени в творении как благодать (смысл, который отцы и сам преподобный Максим имели в виду в большинстве случаев), или явленный и ниспосланный превечно как энергия Святой Духа происходит от Отца, исходит через Сына или от Сына, почивает в Нем, обнаруживает Себя и сияет через Него» (стр. 104).

Данная работа не является узко-академическим исследованием, но представляет собой развитие анализа, осуществленного Ларше в отношении «Разъяснения», опубликованного в 1995 году Папским Советом по содействию христианскому единству, под названием «Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа». В данном документе проводилась попытка представить учение о *Filioque*, вернее употребление термина *Filioque*, как вполне приемлемое для Православной Церкви — авторы «Разъяснения» опирались, в частности, на цитаты из преподобного Максима. Анализ Ларше выявляет неприемлемость для православного сознания и этого разъяснения. Первая же глава публикуемого ныне

Библиография

труда дает в руки православным богословам ценный инструмент, позволяющий и впредь ясно оценивать степень действительного продвижения православно-католического диалога в области пневматологии.

Следует подчеркнуть, что Ларше в этом, как и в других вопросах, не считает этот диалог достигнувшим мертвой точки. По его мнению, именно богословие преподобного Максима может послужить инструментом к продолжению этого диалога — через использование четких критериев, определяемых преподобным Максимом, но, более того, через усвоение себе целостного видения богословских проблем в рамках святоотеческой традиции, присущего преподобному Максиму.

Стоит отметить, что выпущенная книга открывает собой новую серию издательства Сретенского монастыря «Православное богословие». Будем надеяться, что последующие издания серии представят русскому читателю не менее интересные труды западных авторов.

Иеромонах АЛЕКСАНДР (ГОЛИЦЫН)

ДВЕ РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ ЕПИСКОПА ИЛАРИОНА (АЛФЕЕВА)

Епископ Иларион (Алфеев). Духовный мир преподобного Исаака Сирина. Издание второе, исправленное и дополненное. СПб.: Алетейя, 2002. [Hilarion Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*. Cistercian Studies Series, Number 175. Cistercian Publications: Kalamazoo, MN, 2000]*.

В предисловии к книге епископа Илариона (Алфеева) «Духовный мир преподобного Исаака Сирина» епископ Каллист (Уэр) пишет: «Теперь, наконец-то, к моей глубочайшей радости, в нашем распоряжении есть монография на английском языке, дающая сбалансированный и исчерпывающий анализ жизни и учения Исаака Сирина, а также того исторического и богословского контекста, в котором он находился». Это замечание епископа Каллиста весьма справедливо. Отсутствие какого-либо серьезного исследования об Исааке Ниневийском на Западе до сих пор являлось серьезной лакуной в изучении восточного христианства. Даже научных статей об этом авторе совсем мало.

Следует упомянуть, что англоязычным читателям доступны два замечательных перевода трудов Исаака. Один выполнен Д. Миллером с греческого языка (в некоторых случаях переводчик обращался также к сирийскому ori-

* Перевод рецензии с английского по изданию: St Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 46, No 2-3, 2002, pp. 285-290

Библиография

гиналу) и опубликован несколько лет назад Преображенским монастырем в Бруклине. Другой представляет собой перевод второй части Бесед Исаака, отсутствующих в греческой версии: перевод выполнен д-ром Себастианом Броком с сирийского оригинала и опубликован в двух томах в серии *Corpus scriptorum christianorum orientalium*. Переводы Миллера и Брука снабжены пространными и весьма содержательными вступлениями.

Тем не менее, до издания книги епископа Илариона (Алфеева) никто из ученых не предпринимал попытки систематического анализа мировоззрения святого Исаака. Этот пробел особенно удивляет, если принять во внимание то значение, которое сочинения Исаака имели для последующей истории восточно-христианской мысли и мистицизма, а также ту популярность, которой сочинения святого пользовались на Западе после XV века. Вероятно, тот факт, что Исаак писал на малопонятном сирийском языке (а язык Исаака считается особенно сложным), обуславливает практически полное отсутствие как научной, так и популярной литературы, посвященной ему. В этом смысле книга Владыки Илариона является настоящим прорывом.

Пространные цитаты из Исаака, которые в совокупности составляют едва ли не половину всей книги, предostавляют прекрасную возможность самому подвижнику духовно воздействовать на читателя. На меня, во всяком случае, учительное слово святого Исаака действовало настолько сильно, что, читая эту книгу, или скорее, прокладывая свой путь через нее, я был изумлен с самого начала и до самого конца: я даже исписал две полных тетради и множество отдельных листов заметками (не для настоящей рецензии, а для будущих научных проектов).

В строгом смысле слова «Духовный мир преподобного Исаака Сирин» не является научной монографией, подобно недавно опубликованной работе епископа Илариона о преподобном Симеоне Новом Богослове, которую мы рецензируем отдельно. Научный аппарат книги сведен к минимуму. Как отмечает Владыка Каллист, епископ Иларион «поступил весьма мудро, позволив Исааку говорить за самого себя», ибо благодаря его книге можно отчетливо слышать голос самого Подвижника.

Библиография

Во вступлении автор кратко описывает жизнь Исаака и его сочинения, а также те источники, которыми Исаак пользовался. Таким образом автор помещает Исаака в исторический контекст — в контекст жизни сирийской Церкви Востока.

Далее следуют восемь основных глав книги. Первая освещает ключевые богословские темы, характерные для Исаака: любовь Божия; структура тварного бытия (здесь рассмотрено, в частности влияние учения Псевдо-Дионисия Ареопагита об иерархиях на Исаака и представление Исаака о мире как храме Божием); Богооплощение как откровение Бога, Который есть Любовь; обожение. Исаак не использует термин «обожение», но воспроизводит (подобно Ефрему Сирину) традиционное восточно-христианское учение об обожении, когда говорит о том, что человек, согласно Божественному замыслу, призван стать храмом, местом присутствия Божия.

В последующих главах отражены те стадии христианского делания, через которые Исаак проходит опытным путем как отшельник и пустынник. Вторая глава, под названием «Путь безмолвника», посвящена традиционной терминологии сирийского монашества, которую использует Подвижник, в частности, терминам *ihidaya* (отшельник, буквально «одинокий») и *qeiamta* (завет, обет); рассматривается также учение Исаака о безмолвии (*shelyuta*), о монашеском служении (*teshmeshta*), о молитвенном делании монаха как участии в ангельской литургии и предвкушении будущего блаженства.

Третья глава, «Испытания на пути к Богу», последовательно описывает борьбу со страстями и искушениями.

Возделывание добродетелей суммировано в четвертой главе, «Смирение». Это качество ценится Исааком особенно высоко, как поистине сверхъестественный дар, уподобляющий человека Христу, как «одеяние Божества Господа нашего» — идея, которая восходит через всю предшествующую традицию к понятию о *кенозисе* в послании апостола Павла к Филиппийцам (2:6–11). Для Исаака смирение — это некая грань между человеческим страданием и Божественной благодатью.

Библиография

«Слезы» — тема пятой главы. Горькие слезы показания свидетельствуют о «мугах рождения духовного младенца», об осознании человеком греха, а сладкие слезы умиления сопровождают вступление в новую жизнь, исполненную благодати.

Опыт этой жизни прослеживается в наиболее обширной по объему шестой главе, «Школа молитвы», где отражен взгляд Исаака на молитву как на беседу с Богом. Здесь мы встречаем пространные размышления о пользе внешних форм молитвы (богослужения, коленопреклонений, духовного чтения). Особый раздел посвящен богословию Креста, который является иконой, но также и связующим звеном между небом и землей и между Ветхим Заветом и эсхатологическим «будущим веком». Развивая свою мысль, Исаак для описания этой мистической связи пользуется терминологией, описывающей ветхозаветную скинию, в которой пребывала Слава Божия — *Shekinah*. В данной главе также подчеркивается особая спасительная роль евхаристической анафоры в богословии Исаака и понятие об «истинной молитве» как о предстоянии Богу «в облаке славы Его», подобно ангелам.

Однако для святого существует иная ступень, следующая за «истинной молитвой» — «изумление» жизнью в Боге. Об этой жизни повествует седьмая глава, вновь обращающаяся к темам «молчания», «божественного мрака» и внезапного ощущения божественного присутствия (в этой тематике прослеживается влияние Псевдо-Дионисия Ареопагита).

Снабдив главу обильными цитатами, епископ Иларий анализирует терминологию, употребляемую Исааком для описаний этой наивысшей и редчайшей стадии христианской жизни. Здесь рассматриваются такие понятия как созерцание (*te'oriya*, заимствованное от греческого *theoria*), видение (*hezwa*), прозрение (*sukkala*), откровение (*galyana*), осенение (*magganuta*), изумление (*temha* — эквивалент греческого *ekstasis*). Речь идет также о различных степенях знания (*id'ata*), достигающих кульминации в истинном знании, которое есть «незнание» (данная терминология также напоминает Мистическое богословие Псевдо-Дионисия I.3).

Библиография

В заключительной главе книги, «Жизнь будущего века», автор возвращается к фундаментальному утверждению Исаака о том, что Бог есть любовь. После раздела, посвященного монашеской добродетели памяти смертной, особое внимание удалено учению Святого о всеобщем спасении. Бог, Который есть любовь, не может быть побежден грехом, и божественное милосердие не окажется бессильным даже для демонов, считает Исаак. Подобно своему современнику, Максиму Исповеднику, Исаак понимает божественную любовь как радость блаженства с одной стороны и временное мучение осужденных с другой (Максим Исповедник, придерживаясь подобного же мнения, однако утверждал, что божественная любовь будет причиной вечного мучения). Все есть божественная любовь, и потому ад — это средство исправления, а не возмездия.

Как подчеркивает епископ Иларион, Исаак считает богохульным широко распространенное мнение о том, что большинство людей окажется в аду. Только наиболее упорные грешники, по его учению, пойдут в геенну огненную, но и те лишь на время. Впрочем, это не умаляет в глазах Святого значение подвижничества. Отделение от Бога — это единственное реальное страдание, суд, который начинается в настоящей жизни и лишь завершается в последние времена. Все назначение человеческого бытия состоит в том, чтобы знать и любить любящего нас Бога. В заключение епископ Иларион отмечает, что эсхатологическое учение Исаака — необычное, но не беспрецедентное (ср. сходные учения Оригена, Григория Нисского, Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского) — происходит из его глубочайшего опыта богообщения.

Книга епископа Илариона не произведет сильного впечатления только на человека, начисто лишенного опыта благодати Божией. Сам Исаак является причиной «изумления», на что указывает епископ Каллист, описывая — в предисловии к данной книге — возникновение и постепенное возрастание своей любви к пустынному Отшельнику. Мне кажется, что в конце книги Владыка Иларион говорит о самом себе в третьем лице, когда рассказывает

Библиография

историю молодого послушника, вдохновленного писаниями преподобного Исаака.

Поистине, нельзя не проникнуться любовью к пустынному Старцу, который, по словам католикоса Юханны ибн-Барси, «говорит языком небесных существ». Исаак Сирин — это глас великой традиции, свидетель живого Гласа, неувядаемого Огня, света и жизни Воскресшего, который передает Духа Своего из поколения в поколение.

Да дарует нам Подвижник возрастать в той любви, которую он не уставал восхвалять. Благодать и мир да сопутствуют автору, епископу Илариону, который сделал Святого Мужа столь доступным для нас посредством своей великолепной книги.

Епископ Иларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. СПб.: Алетейя, 2001. [Hilarion Alfeyev. *St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition.* Oxford/NY: Oxford University Press, 2000]*.

Епископ Иларион (Алфеев) — звезда первой величины в созвездии православных ученых, чьи работы увидели свет в последние годы.

Цель рецензируемой книги — представить преподобного Симеона Нового Богослова (†1022) как полноценного выразителя православного Предания, знатока Священного Писания и православного богослужения, начитанного в монашеской и святоотеческой литературе. Будучи верным учеником просвещенного старца, святого Симеона Благоговейного, преподобный Симеон Новый Богослов воспринял от него свое учение и передал его своим собственным ученикам, в частности, преподобному Никите Стифату (†1090).

Книга начинается рассмотрением отношения преподобного Симеона Нового Богослова к Священному Писанию. Далее говорится о влиянии православного богослужения на Симеона. Отдельная глава посвящена связи

* Сокращенный перевод рецензии с английского по изданию: St Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 46, No 2–3, 2002, pp. 291–300.

Библиография

между Симеоном и Студийской монашеской традицией в целом и, в частности, одним из ее ярких представителей — Симеоном Благоговейным, который был его духовным отцом.

В книге подробно рассматривается круг келейного чтения преподобного Симеона. Автор показывает, что Подвижник уделял много времени духовному чтению, и отмечает вероятные источники, которыми он пользовался — тексты Священного Писания, жития святых и произведения святоотеческой письменности, которые он читал либо целиком, либо в извлечениях.

В главе «Триадологическая полемика» на основе Гимна 21-го и «Слов богословских» исследуется участие Симеона в современных ему дискуссиях, волновавших средневековую Византию.

«Святоотеческие основы богословия преподобного Симеона» — так называется следующая глава, где автор уделяет особое внимание апофатическому богословию, учению об именах Божиих и о божественном свете.

В главе «Антропология преподобного Симеона в свете патристической Традиции» рассмотрено видение Симеона человека как образа Троицы в контексте учения об обожении человека.

Глава «Экклезиологические воззрения преподобного Симеона в свете патристической Традиции» посвящена учению о Церкви в ее космическом измерении, о церковной иерархии и об авторитете и власти в Церкви.

В отдельной главе, посвященной «мистическому богословию преподобного Симеона в контексте святоотеческого Предания», Владыка Иларион возвращается к таким традиционным для Симеона мистическим темам, как видение божественного света, экстаз и обожение.

В Заключении перечислены основные выводы, сделанные автором на основе анализа богословского наследия Симеона. Речь идет также о «посмертной» судьбе Симеона. Отмечены, в частности, его особое влияние на православную монашескую традицию и популярность, которой он пользовался на Руси.

В книге я обнаружил ряд новых и весьма полезных замечаний, за которые я благодарен автору. Прежде всего,

Библиография

епископ Иларион подчеркивает, что Симеон был сформирован Студийской монашеской традицией, к которой он напрямую приобщился через своего духовного отца старца Симеона, чьи взгляды он воспроизводил в своих собственных сочинениях.

Во-вторых, автор проясняет то, что для меня и ряда других исследователей казалось странным и даже отчасти курьезным в житии Симеона, написанном Никитой Стифатом, — а именно, что Никита сравнивает обвинения Стефана Никомидийского в адрес Симеона Нового Богослова, установившего церковное почитание своего духовного отца вскоре после смерти последнего, с обвинениями иконоборцев в адрес иконопочитателей. Очевидно, что Стефан не был иконоборцем в собственном смысле слова, и что Симеон действовал слишком смело, провозглашая почитание своего старца. Напрашивается вывод о том, что аналогия, сделанная Никитой, была не более чем благочестивой, но необоснованной попыткой оправдать Симеона. Владыка Иларион, однако, доказывает, что Стефан Никомидийский поставил под вопрос само представление о возможности достижения святости в земной жизни и о святом как о живой иконе: только акцент в этом споре был смешен с почитания икон на почитание святых, отмечает епископ Иларион, тогда как суть спора оставалась той же, что в эпоху иконоборчества (с. 232).

Действительно, это является своего рода итогом всего учения Симеона, подтверждающего то, о чем в рецензируемой книге сказано: «краеугольным камнем Предания является не что иное как личный мистический опыт христианина — опыт непосредственной связи между Богом и человеческой личностью», и потому «Предание не может быть истинно православным, если в его основе не лежит опыт встречи с Богом» (с. 443). Весь человек, душа и тело, призван быть «истинным образом Создателя» (с. 301), или, как говорит Никита Стифат о своем духовном отце, «богом по усыновлению» (с. 423).

В-третьих, епископ Иларион указывает на важность агиографического предания для Симеона. В свете его опыта общения с Симеоном Благоговейным это предание является ключевым для понимания его учения о хрис-

Библиография

тианстве как живой «золотой цепи» святых, через которых пламя Духа непрерывно переходило из одного поколения в другое.

Наконец, в-четвертых, я хотел бы отметить великолепные, хотя, к сожалению, слишком краткие замечания епископа Илариона об устойчивой популярности преподобного Симеона на Руси, где, по словам автора, начиная с XIV века Симеон стал одним из наиболее читаемых византийских авторов. Характерно, что наиболее популярным на Руси произведением Нового Богослова стали «Божественные гимны» — «самое мистическое по содержанию и самое оригинальное по форме из всех сочинений Симеона» (с. 449).

Эта книга — наилучшее введение в изучение Симеона на английском языке и, безусловно, одно из лучших исследований на данную тему, доступных на каком-либо ином языке. Те, кто намерен серьезно изучать Симеона Нового Богослова, будут обязаны начать именно с этой работы. Не сомневаюсь, что все, кто желает познакомиться с Подвижником, приобретут большую пользу от прочтения этой книги. Данное исследование, поместившее Симеона Нового Богослова в контекст патристической традиции и православного Предания в целом, является и останется на многие годы непревзойденным.

