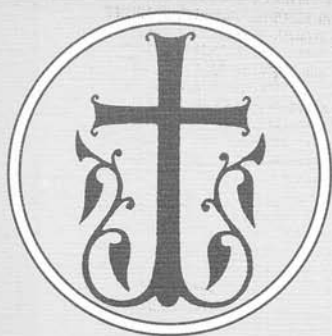


№ 3 (32) 2005



Церковь и время

научно-богословский и церковно-общественный журнал

- Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ
**КОНЦЕПЦИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОГО РОСТА
И СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ**
- Диакон **ГЕОРГИЙ РЯБЫХ**
**СОСТОИТСЯ ЛИ ВОЗВРАЩЕНИЕ АТЕИЗМА
В РОССИЙСКУЮ ШКОЛУ?**
- **И. Е. БАРЫКИНА**
**КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СПОР
В СЕРЕДИНЕ XIX ВЕКА КАК ПРЕДМЕТ
НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**
- Священник **ЭНДРЮ ЛАУТ**
**СЕВИР АНТИОХИЙСКИЙ:
ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД**

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

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 3 (32) 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. Бувеский

С. Н. Говорун

Ответственный секретарь:

М. В. Первушин

Выпускающий редактор:

Диакон Илия Соловьев

Адрес редакции:

115191, РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22

Отдел внешних церковных связей

Редакция журнала «Церковь и время»

Телефон +7-095-955-6753

Телефакс +7-095-230-2619

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

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл</i>	
Концепция экономического роста и социальная справедливость.....	5
<i>Епископ Венский и Австрийский Иларион</i>	
Благословение или проклятие?.....	11
<i>Диакон Георгий Рябых</i>	
Состоится ли возвращение атеизма в российскую школу?.....	51

МЕЖХРИСТИАНСКИЕ СВЯЗИ

<i>Протоиерей Всеволод Чаплин</i>	
Православие и этические вопросы на повестке дня Всемирного совета церквей.....	71
<i>Протопресвитер Фома Хопко</i>	
Православие и экуменизм.....	76
<i>И. Е. Барыкина</i>	
Конфессиональный спор в середине XIX века как предмет научного исследования.....	99

БОГОСЛОВИЕ

<i>Священник Георгий Завершинский</i>	
Богословие диалога: встреча религий.....	125
<i>Иеромонах Арсений (Соколов)</i>	
Пастух из Фекои.....	143
<i>Священник Олег Давыденков</i>	
Некоторые проблемы дальнейшего исследования богословия нехалкидонитов.....	152

Священник Эндрю Лаут
Сефир Антиохийский: православный взгляд.....174

С. Н. Говорун
Сефир Антиохийский о единой энергии и воле
Христа.....188

ХРИСТИАНСТВО И КУЛЬТУРА

Е. Г. Мещерина
Святоотеческая традиция
в литературе средневековой Руси:
тема «Небесной Лествицы».....206

БИБЛИОГРАФИЯ

Иеромонах Александр (Голицын)
Мир Исаака Сирина.....244

Протоиерей Владислав Цыпин
Каноническое творчество.....250

А. Ю. Никифорова
Христиане в Османской империи.....254

*Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ*

КОНЦЕПЦИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОГО РОСТА И СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

В течение многих десятилетий ВСЦ (в рамках этой организации Русская Православная Церковь ведет диалог с протестантским миром с 1961 года) изучает проблемы социально-экономического развития, международной торговли, экономических отношений между Севером и Югом. Еще в 80-е годы прошлого века Всемирный Совет Церквей приступил к реализации программы по изучению деятельности транснациональных корпораций. Интересы нашей паствы в то время были далеки от подобного рода проблематики, поэтому обращение Всемирного Совета Церквей к вопросам, связанным с деятельностью глобальных надгосударственных экономических объединений, не вызвало реакции внутри Русской Церкви и осталось незамеченным.

Сегодня ситуация изменилась. Процессы глобализации и тесно связанные с ними вопросы международной торговли волнуют широкий круг людей в нашей стране, что и обуславливает активное участие Русской Православной Церкви в дискуссии, давно ведущейся в ВСЦ по этим темам.

* Статья подготовлена на основании выступления председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на на «круглом столе»: «Мировая торговая система. Свобода? Справедливость? Демократия?» (Москва, 15 апреля 2005 года).

Наша цель — дать моральную оценку базовым принципам, на которых строятся сегодня международные торговые отношения, выявить и проанализировать последствия их реализации для стран так называемого второго и третьего мира, а также России, имея ввиду ее предстоящее вступление во Всемирную торговую организацию (ВТО).

Приходится констатировать, что жизнь современного мира характеризуется вопиющим социально-экономическим неравенством. Миллионы людей влечат нищенское существование, страдая от недоедания и разных форм дискриминации, от последствий деградации окружающей среды. Чтобы убедиться в этом, не нужно ехать в беднейшие страны Азии, Африки и Латинской Америки, — достаточно посетить российскую «глубинку», где все эти явления сегодня можно увидеть воочию. Во многом они обуславливаются тем, что в доминирующей в современном мире политической и экономической культуре главенствует гедонистическое стремление к материальному благополучию и комфорту. Собственно же гуманистические ценности, корнящиеся в библейской нравственной традиции, девальвированы. В небольшом количестве государств строится общество высокого, а может быть и чрезмерного потребления за счет эксплуатации народов, не вошедших в «золотой миллиард». Такой эксплуатации служат дискриминационные в отношении целого ряда стран торговые правила ВТО и экономически необоснованное, но политически ангажированное требование тотальной приватизации, которая охватывает и жизненно важные стратегические ресурсы — национальное достояние, принадлежащее не только нынешнему поколению, но и далеким потомкам.

Выполнение данного условия по мысли руководителей всемирных финансовых институтов является необходимым для устойчивого экономического роста в развивающихся странах и государствах бывшего социалистического лагеря, однако на практике оно далеко не всегда способствует достижению декларируемой цели.

К тому же практика убедительно показывает, что высокие темпы экономического развития сами по себе, без создания действенного механизма перераспределения материальных благ, основанного на нравственном отношении к слабым и обездоленным, не решают проблемы социальной несправедливости, что создает питательную среду для роста экстремизма и нетерпимости, крайней и все более распространенной формой которых является терроризм. Да и сама экономика, построенная лишь на стимулировании потребления, не может развиваться бесконечно в силу ограниченности природных ресурсов.

Поэтому сегодня возникает необходимость сформулировать позитивную альтернативу глобальному экономическому неравенству, порожденному сложившейся системой распределения материальных ресурсов. От того, сможет ли политическая и экономическая элита развитых стран выполнить эту задачу, во многом зависит, будет ли человечество поступательно двигаться к гармонично развитому обществу, или же мир вновь ожидает череда кризисов и революций.

В ходе недавно завершившихся переговоров представителей ряда межконфессиональных организаций с группой экспертов Всемирного банка и МВФ, Всемирный совет церквей представил широкой общественности свое видение состояния мировой экономики и путей его улучшения, суть которых заключается в следующем:

- недопустимо разрушение локальных экономик и обществ под влиянием доминирующей неоллиберальной модели развития;

- рыночная экономика сама по себе, если она лишена какого-либо регулирования, в том числе и государственного, становится причиной маргинализации и исключения из активной жизни большого количества людей;

- необходимо повысить роль национальных правительств в управлении экономикой и в первую очередь теми ее отраслями, которые связаны с экс-

плуатацией природных ресурсов и имеют общегосударственное значение, поскольку ускоренная либерализация, проводимая в странах третьего мира под давлением международных финансовых организаций, дает очевидный отрицательный результат;

— недопустима приватизация публичного сектора экономики, поскольку она неблагоприятно сказывается на положении малообеспеченных слоев населения;

— необходимо усиление контроля за деятельностью транснациональных корпораций, так как зачастую страны, вступающие в ВТО, не имеют возможности принять необходимые защитные меры против экономической экспансии на их внутренний рынок, что приводит к разрушению многих секторов национальных экономик;

— ввиду того, что проблема оттока капиталов и инвестиций сохраняется, трансграничное движение капитала должно быть поставлено под жесткий контроль и подвергаться «международному налогообложению»;

— проблема баланса платежей и стабилизации экономики должна решаться путем повышения внутреннего производства и сокращения импорта предметов потребления и промышленной продукции развивающимися странами, а не через увеличение ими экспорта природных ресурсов.

Помимо отсутствия эффективного механизма справедливого распределения мировых ресурсов, существует и другая важнейшая проблема, без решения которой невозможно установление справедливого экономического миропорядка. Это отсутствие прозрачности и равноправности при принятии решений внутри международных финансовых организаций, что приводит к фактическому устранению национальных правительств слабо развитых в экономическом отношении стран от участия в формировании международного экономического курса. Со стороны многих христианских церквей и организаций это вызывает

серьезную критику наднациональных экономических институтов за дефицит демократии.

Более того, зачастую правительства развивающихся стран, вовлеченных в мировую экономическую систему, утрачивают право голоса при решении внутренних хозяйственных вопросов. Часто экономическая политика таких государств определяется международными финансовыми структурами, включая ТНК. Ответственность же за неудачу того или иного экономического эксперимента целиком ложится на национальные правительства. Двойственность политики международных финансовых организаций заключается также и в том, что оказываемая ими помощь бедным странам сочетается с концентрацией власти в этих организациях в руках нескольких развитых стран, доминирующих в их руководящих органах.

Многие религиозные организации настаивают на необходимости демократизации механизма принятия решений внутри Всемирного банка, МВФ и МТО, и, похоже, это будет определять позицию церквей, входящих в ВСП, в диалоге с этими структурами.

В межхристианских кругах сегодня звучат требования большей подотчетности международных финансовых организаций мировому сообществу в лице ООН. Но, осуществляемая формально, такая подотчетность не приведет к открытости в их деятельности. Для этого необходим перманентный диалог с общественностью, в том числе и с религиозными организациями.

Христианские церкви все чаще настаивают на необходимости гармоничного сочетания концепции экономического роста и принципов социальной справедливости, что воспринимается ими в качестве фундаментальной основы в подходе к решению проблемы бедности и дискриминации в международной торговле. Новая стратегия глобального экономического развития должна быть основана на общих принципах международного права, в том числе и на положениях Международного пакта об экономичес-

ких, социальных и культурных правах. Крайней бедности всегда сопутствует фактическое ограничение прав человека. Поэтому новая стратегия мирового экономического развития должна, учитывая этот аспект, гарантировать практическое участие малообеспеченных слоев населения в принятии важнейших общественных решений.

Проблема борьбы с бедностью носит не только политический и экономический, но и духовный характер, ибо затрагивает область человеческой нравственности. Отсутствие условий для достойной жизни, нищета, ставшая следствием несправедливого общественного устройства, являются почвой для развития порока.

Русская Православная Церковь заинтересована в формировании целостного взгляда на проблемы, которые возникают в условиях глобальной экономики. Эта потребность вытекает из требований целостности христианского мировоззрения, охватывающего все стороны общественной и личной жизни человека. В качестве реализации сформулированной выше задачи в 2000 году Архиерейским Собором были приняты Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, включающие разделы, посвященные вопросам экономики, а в 2004 году на Всемирном Русском Народном Соборе был принят «Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании», в котором представлена идеальная модель взаимоотношений субъектов хозяйствования, основанная на десяти Божьих заповедях.

*Епископ Венский и Австрийский ИЛАРИОН**

БЛАГОСЛОВЕНИЕ ИЛИ ПРОКЛЯТИЕ?*

ТРАДИЦИОННЫЕ И ЛИБЕРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ
В СПОРЕ МЕЖДУ ХРИСТИАНСТВОМ И ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ

Основным вопросом современного межкультурного диалога является вопрос о ценностях. От ответа на него зависит настоящее и будущее человечества.

Участие в дискуссии по вопросу о ценностях становится сегодня одним из приоритетов для Русской Православной Церкви. Данная дискуссия разворачивается как в России и других странах постсоветского пространства, так и на Западе, где нашими оппонентами являются представители либерально-гуманистического мировоззрения. Широкое и всестороннее освещение тема соотношения между традиционными и либеральными ценностями получила в многочисленных выступлениях и публикациях председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, последовательно от-

* Епископ Венский и Австрийский Иларион — представитель Русской Православной Церкви при европейских международных организациях, доктор философии Оксфордского университета, доктор богословия Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже, приват-доцент Фрибургского университета (Швейцария).

** Статья подготовлена на основе доклада, прочитанного на конференции Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций», Гавана (Куба), 29 марта 2005 года.

стаивающего идею многополярного мира. Суть этой идеи заключается в необходимости гармонизации либерально-гуманистических стандартов, характерных для современного секулярного общества, с той системой ценностей, которая выработана религиозным мировоззрением и на которую ориентируются миллионы и миллиарды людей во всем мире.

Предлагаемая публикация является продолжением мыслей, уже неоднократно озвученных председателем ОВЦС в России и за ее пределами. Автору настоящих строк, несущему служение на Западе и представляющему Московский Патриархат при Европейском Союзе, приходится постоянно обсуждать вопрос о ценностях с политиками и общественными деятелями, а также с представителями инославных церквей и нехристианских религий. Цель этого обсуждения — сделать подлинную позицию Русской Православной Церкви известной тем, кто чаще всего узнает о ней из тенденциозных и предвзятых публикаций западных средств массовой информации. Этой же цели служит обширная информационная деятельность брюссельского Представительства Московского Патриархата, уделяющего постоянное внимание вопросу о том, какие ценностные ориентиры будут положены в основу европейского законодательства.

Вопрос о ценностях в контексте глобализации и секуляризации

Особую актуальность и остроту дискуссия о ценностях приобретает в контексте глобализационных процессов, затрагивающих все более широкие слои населения во всем мире. Глобализация — процесс многомерный, многоплановый и многоуровневый. Глобализация влияет как на мир в целом, так и на отдельные страны и регионы, как на все человеческое сообщество, так и на конкретных людей; она затрагивает политику и экономику, мораль и право, науку и искусство, образование и культуру. Глоба-

лизация накладывает свой отпечаток практически на все сферы жизнедеятельности человека, за исключением, пожалуй, одной: религии. Только религия сегодня последовательно сопротивляется отчаянному натиску глобализма, вступая в неравный бой за защиту тех ценностей, которые она считает основополагающими и которым глобализация бросает вызов. И только религия способна противопоставить идеологии глобализма свою систему духовно-нравственных ориентиров, основанную на многовековом опыте поколений, сформировавшихся в до-глобализационную эпоху.

В современной битве за ценности по разные стороны баррикад чаще всего оказываются люди, вдохновляющиеся религиозным идеалом, и те, чье мировоззрение сформировано секулярным гуманизмом. Мировоззренческим стержнем современной идеологии глобализма является гуманистическое представление об абсолютном достоинстве человека и о наличии универсальных, «общечеловеческих» ценностей, которые должны стать основой единой мировой цивилизации. Под общечеловеческими ценностями, однако, понимаются не только те духовно-нравственные установки, которые являются общими для всех религий или которые равно обязательны как для религиозных, так и для нерелигиозных людей («не убий», «не укради», «не лжесвидетельствуй» и т.д.), но и многие спорные с религиозной точки зрения идеи, укорененные в либерально-гуманистической морали.

К последним относится, в частности, утверждение о «праве каждой личности на свой образ жизни, простирающемся настолько далеко, насколько это не наносит ущерба другим»¹. С точки зрения гуманистической морали, единственным ограничителем свободы человека является свобода других людей: нравственно то, что не затрагивает интересы других; безнравственно то, что ущемляет их свободу. Понятие абсолютной нравственной нормы, как и понятие греха, в современной гуманистической этике вовсе отсут-

ствуется. В религиозной традиции, напротив, существует представление об абсолютном, т.е. богоустановленном нравственном законе и об отклонении от него, которое именуется грехом. С точки зрения религиозного человека, совсем не все, что не затрагивает непосредственно интересы других людей, является нравственно допустимым. И истинной свободой для верующего является не вседозволенность, но освобождение от греха, преодоление в себе того, что препятствует духовному совершенствованию.

Современный либеральный гуманизм не случайно самым тесным образом связан с глобализацией. В его основе, как и в основе глобализационного проекта, лежит представление о собственной универсальности и безальтернативности. Разумеется, на словах гуманисты признают право человека исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, так как было бы не политкорректно вообще отказывать религии в праве на существование. На деле же гуманизм вдохновляется прежде всего именно антирелигиозным пафосом и потому стремится максимально ослабить религию, загнать ее в гетто, вытеснить из общественной сферы, минимизировать ее влияние на людей, особенно на молодежь. Секулярное, светское, антицерковное и антиклерикальное направление современного гуманизма очевидно. И именно потому, что гуманистическая идеология приобретает все более яркие черты воинствующего секуляризма, конфликт между ней и религией становится все более похожим на борьбу за выживание — борьбу не за жизнь, а за смерть.

Эту борьбу сами либералы и гуманисты любят изображать как столкновение между — с одной стороны — устаревшим, отжившим свой век, основанным на донаучных представлениях, на «метафизических и теологических спекуляциях прошлого»² мировоззрением, и — с другой стороны — прогрессивным, научным и современным взглядом на жизнь. Данную идею они внедряют в умы людей через средства массовой информации и через систему госу-

дарственного начального, среднего и высшего образования, которая в большинстве стран Запада находится в их руках. Молодежь воспитывается на представлении о том, что мы живем в «постхристианскую» эпоху, что религия — удел пожилых людей, безнадежно отставших от жизни. Либеральный гуманизм активно борется за сердца и умы молодых, полагая, что именно от их мировоззренческих установок будет зависеть исход всемирного спора о ценностях, который гуманисты пытаются выдать за конфликт поколений.

Целый ряд политологов, историков и философов основывают свои теории на представлении о либерализме как образе мышления и образе жизни, пришедшем на смену традиционному религиозному укладу. Типичным представителем такого подхода является американский ученый Френсис Фукуяма, чья историософия основана на учении Гегеля о конце истории и ницшеанской идее «последнего человека». Полагая, что у либерального мировоззрения нет альтернатив, Фукуяма считает возможным игнорировать вызовы либерализму, «исходящие от всяких чокнутых мессий»³, т.е., в переводе на нормальный язык, исходящие от представителей традиционных религий. Фукуяма рассматривает религию как препятствие всеобщему торжеству демократического либерализма и построению мирового государства без границ. Наиболее приемлемым для такого государства Фукуяма считает духовно-нравственный релятивизм, успешно внедряемый через систему образования большинства западных стран: «Современное образование... освобождает людей от приверженности традиции и авторитету... Иными словами, современное образование стимулирует определенные тенденции к релятивизму, т.е. учению, в котором все горизонты и системы ценностей относительны, связаны со своим местом и временем, и никакие слова не суть истина, но отражают предубеждения или интересы тех, кто их произносит. Учение, которое утверждает, что нет привилегированных точек зрения, очень

точно подходит к желанию демократического человека верить, что его образ жизни не хуже и не лучше других... Последний человек в конце истории знает, что незачем рисковать жизнью ради какой-то великой цели, поскольку считает историю полной бесполезных битв, где люди дрались друг с другом, решая, следует ли быть христианином или мусульманином, протестантом или католиком...»⁴

Фукуяма с нескрываемым удовлетворением пишет о том, что «либерализм укротил религию в Европе... Религия оказалась отодвинута в сферу частной жизни — изгнана, и, кажется, более или менее навсегда, из политической жизни европейцев»⁵. Фукуяма считает, что «верования теперь больше разделяют, чем объединяют людей, потому что слишком много альтернатив. Конечно, человек может вступить в одну из многих узких общин верующих, но эти общины вряд ли будут перекрываться с его кругом общения на работе или по месту жительства. А когда вера станет неудобной — если родители лишат верующего субсидии или окажется, что гуру запускает лапу в кассу, — то вера просто проходит, как любая стадия подросткового развития»⁶.

Реальность, однако, свидетельствует о том, что для миллионов людей на земном шаре вера является не просто этапом взросления и не чем-либо мотивированным, родительской волей или наставлениями гуру, а делом сознательного выбора, определяющим их жизненную позицию. Для этих людей совсем не безразлично, быть ли им христианами или мусульманами, протестантами, православными или католиками. И многие из них готовы не только «рисковать жизнью ради великой цели», но, если необходимо, то и отдать жизнь за свою веру, как это произошло с десятками тысяч мучеников и исповедников веры в России XX века. Их подвиг, а также беспрецедентное по своим масштабам религиозное возрождение последних полутора десятилетий в России и других странах Восточной Европы свидетельствуют о том, что религиозный этап в развития человечества от-

нюдь не пройден и что вера способна вдохновлять людей в наши дни, как и столетия назад.

Поэтому можно со всей определенностью утверждать, что секулярная идеология приходит отнюдь не на смену религиозному мировоззрению и что религиозная система ценностей будет и дальше существовать наряду с либерально-гуманистической. «Будет неверным интерпретировать столкновение этих двух систем ценностей как противостояние двух миров: старого, традиционного, и современного, демократического. Если бы это было так, то противостояние двух ценностных систем не имело бы места — можно было бы говорить лишь об исторической преемственности... при которой прежние традиционные ценности трансформируются в новые, соответствующие новым мировым реалиям, а таковыми являются так называемые либерально-демократические ценности. Речь же идет совсем не о преемственности ценностей в их историческом развитии, но именно о противостоянии, доходящем иногда до политических, религиозных и военных конфликтов»⁷.

Взрывоопасность сегодняшней межкультурной ситуации в значительной степени обусловлена тем, что западная либерально-гуманистическая идеология, исходя из представления о собственной универсальности, навязывает себя тем людям, которые воспитаны в иных духовно-нравственных традициях и имеют иные ценностные ориентиры. Эти люди видят в тотальном диктате западной идеологии угрозу своей идентичности. Ярко выраженный антирелигиозный окрас современного либерального гуманизма вызывает неприятие и отторжение тех, кто воспринимает норму веры как норму жизни⁸, т.е. тех, чье поведение религиозно мотивировано и чья духовная жизнь зиждется на религиозном опыте. Речь в данном случае идет не только об индивидуумах, для которых вера является делом их собственного выбора, но и о целых нациях, культурах и цивилизациях, сформированных под влиянием религиозного фактора. Именно на межнациональном, межкультурном и

межцивилизационном уровне противостояние между секуляризмом и религией может перерасти в открытое столкновение.

Существует несколько вариантов религиозного ответа на вызов тоталитарного либерализма и воинствующего секуляризма. Наиболее радикальный ответ дают представители крайних направлений ислама, объявивших джихад западной «постхристианской» цивилизации со всеми ее так называемыми общечеловеческими ценностями. Феномен 11 сентября не может быть понят без осмысления той реакции, которую в современном исламском мире вызывает стремление Запада, в частности США, навязать ему свои мировоззренческие и поведенческие стандарты. Мы привыкли к заявлениям о том, что у терроризма нет ни национальности, ни вероисповедания, и никто не сомневается, что основной причиной террористических актов являются неразрешенные проблемы этнического или политического характера. Но в то же время невозможно отрицать тот факт, что наиболее агрессивные представители современного исламского терроризма вдохновляются религиозной парадигмой, воспринимая свои действия как ответ на тотальную гегемонию западного секулярного мышления. И до тех пор, пока Запад будет претендовать на всемирную мировоззренческую монополию, позиционируя свои стандарты как безальтернативные, обязательные для всего мира и для всех народов, дамоклов меч терроризма будет продолжать висеть над всей западной цивилизацией.

Другим вариантом религиозного ответа на вызов секуляризма является попытка приспособить саму религию, включая догму и мораль, к современным либеральным стандартам. Таким путем пошли некоторые протестантские общины, которые в течение вот уже нескольких десятилетий целенаправленно внедряют либеральные стандарты в свое вероучение и церковную практику. Результатом этого процесса явилось размывание догматической и нравственной основы христианства, позволяющее священникам не

верить в воскресение Христа, оправдывать или венчать так называемые «однополые браки», самим вступать в такие браки, а богословам — переписывать Библию и создавать бесчисленные версии политкорректного христианства, ориентированного на либеральные ценности. Ревизия многовековой церковной традиции в угоду феминистическому движению повлекла за собой в упомянутых общинах введение института женского священства, что провело дополнительную демаркационную линию между ними и представителями традиционного христианства.

Наконец, третий вариант религиозного ответа на секуляризм — попытка вступить с ним в мирный, неагрессивный, хотя и заведомо неравный диалог с целью достижения баланса между либерально-демократической моделью западного общественного устройства и религиозным жизненным укладом. Такой путь избрали христианские Церкви, остающиеся верными традиции, а именно Римско-католическая и Православная, а также представители некоторых нехристианских религий, в частности, иудаизма, буддизма и умеренного ислама. Понимание необходимости диалога с церквями и религиозными общинами ширится и в кругах политиков либерально-демократической ориентации, приходящих к осознанию конфликтности ситуации, в которой оказываются религиозные общины, лишенные права на общественное самовыражение. Все большее число политиков ищет контакт с религиозными лидерами, понимая, что мнение церквей и религиозных общин не следует игнорировать при выработке тех ценностей, на которых будет строиться «новый мировой порядок».

Характерным примером такого понимания является Европейский Союз — один из основных катализаторов интеграционных и глобализационных процессов в современном мире. По своей мировоззренческой сути Европейский Союз является секулярным сверх-государством, построенным на гуманистических ценностях.

тических принципах, унаследованных от эпохи Просвещения. До недавнего времени попытки церквей и религиозных объединений наладить диалог с органами Евросоюза были почти исключительно инициативой самих этих церквей, не встречавшей какого-либо внятного ответа со стороны европейских международных организаций. Не существовало и по сей день не существует структуры, которая позволяла бы церквям вести систематический и конструктивный диалог с Евросоюзом. Однако после того, как будет принята новая европейская конституция, такая структура должна появиться, поскольку проект конституции предусматривает «открытый, транспарентный и регулярный диалог» Евросоюза с церквями и религиозными организациями⁹. Включение данного пункта в конституцию, так же как и признание того факта, что «универсальные ценности», на которых строится Союз, вдохновлены «культурным, религиозным и гуманистическим наследием Европы»¹⁰, может открыть новые возможности для диалога между религией и светским либеральным гуманизмом.

И Римско-католическая, и Православная Церкви обладают сегодня широкими возможностями для того, чтобы вести такой диалог на высоком интеллектуальном уровне. В социальных доктринах обеих Церквей проблематика диалога с секулярным гуманизмом по вопросу о ценностях получила глубокое и всестороннее освещение. Римско-католическая Церковь касается этих вопросов во многих документах магистериума, из которых последним по времени является «Компендиум социальной доктрины Церкви», разработанный Папской комиссией «*Justitia et Pax*» и опубликованный в 2004 году¹¹. В православной традиции наиболее значимым документом подобного рода являются «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», опубликованные в 2000 году. И тот и другой документы настаивают на приоритете религиозных ценностей над интересами земной жизни человека¹².

При этом «Компендиум» признает наличие «универсальных ценностей», однако под таковыми понимает ценности, «происходящие от Откровения и от человеческого естества»¹³, то есть вытекающие как из антропологических, так и из религиозных предпосылок.

Мир сегодня нуждается именно в серьезном и вдумчивом диалоге, а не в дальнейшем продолжении и углублении конфликта между религиозным и гуманистическим мировоззрениями. Этот диалог и предлагает традиционное христианство. Оно выступает не против гуманизма как такового, а против его либеральной, атеистической версии. Церковь не приемлет тот вариант гуманизма, который, по словам его творцов, «исключает мистику и религию»¹⁴. Атеистическому гуманизму¹⁵ Церковь противопоставляет религиозный гуманизм, основанный на духовных ценностях¹⁶. Речь идет о гуманизме, «который соответствует стандартам божественного плана любви в истории», об «интегральном и солидарном гуманизме, способном создать новый социальный, экономический и политический порядок, основанный на достоинстве и свободе каждого человека, который должен воспитываться в мире, справедливости и солидарности»¹⁷.

Ценности, перечисленные в приведенной цитате из «Компендиума социальной доктрины Церкви», вполне соответствуют тем, которые идеологами современного светского гуманизма, либерализма и глобализма определяются как общечеловеческие. Церковь не отрицает эти ценности, но вкладывает в них иное содержание. Именно в различном, иногда диаметрально противоположном понимании таких ценностей, как достоинство и свобода человека, и заключается суть противостояния между двумя гуманизмами — религиозным и атеистическим, церковным и светским, традиционным и либеральным. Представляется необходимым подробнее остановиться на этом вопросе.

**Достоинство и свобода человека.
Христианский и антихристианский гуманизм**

В религиозной традиции понятия достоинства и свободы человека напрямую вытекают из представления о том, что человек имеет божественное происхождение. В библейской и христианской традициях говорится о том, что человек создан по образу и подобию Божию¹⁸, причем образ понимается как нечто изначально заложенное в человека, а подобие — как некий потенциал, который ему надлежит реализовать. Преподобный Иоанн Дамаскин видит образ Божий в разумной природе человека и в наличии у него свободной воли, тогда как под подобием понимает «уподобление Богу, насколько это возможно»¹⁹. Сердцевиной восточно-христианской антропологии является учение об обожении — всецелом уподоблении Богу, при котором человек по благодати становится тем, чем Бог является по естеству. Обожение есть цель христианской жизни. Оно достигается благодаря совместному творчеству, сотрудничеству, синергии Бога и человека. При этом от человека требуется добровольный и сознательный отказ от греха и направленность свободной воли к добродетели. Находясь на пути к богоуподоблению, человек не лишается свободы, однако его свободная воля приходит в гармоничное единство с волей Божией. Именно в свободной реализации человеком потенциала богоуподобления и заключается, по христианскому вероучению, наивысшее достоинство человека.

Важную роль в христианской антропологии играет учение о том, что изначальная богозданная природа человека подверглась тотальному искажению в результате грехопадения. Первозданный человек не имел греховных склонностей: его свободная воля находилась в послушании воле Божией и в гармонии с ней. Однако после того как человек вкусил от «древа познания добра и зла», то есть опытно приобщился к злу и греху, его свободная воля оказалась перед перманентным выбором между

злом и добром. В каждый конкретный момент жизни человек должен делать этот выбор, причем, для того чтобы выбор был сделан в правильную сторону, необходима сознательная направленность его воли к добру. Преподобный Максим Исповедник говорит о наличии в человеке «воли природной», которая в своем естественном, первозданном состоянии всегда тяготеет к добру, но которая в падшем человеке может оказаться направленной к противоестественному — злу, греху и пороку. В то же время, по учению Максима, в человеке есть «воля суждения», т.е. воля, присущая личности и способная корректировать направленность природной воли, ориентируя ее на добро и очищая от греха²⁰. В Иисусе Христе, Который был совершенным Богом и совершенным Человеком, свободная человеческая воля всегда находилась в гармоничном единстве с волей Божией, тогда как в обычном человеке, не достигшем святости, свободная воля нередко оказывается в конфликте с божественной волей.

Таким образом, христианство, как и секулярный гуманизм, говорит о достоинстве и свободе человека, однако, в отличие от секулярного гуманизма, настаивает на том, что принцип свободы должен быть уравновешен принципом духовной и нравственной ответственности человека перед Богом и людьми. Разумеется, в гуманизме понятие ответственности тоже наличествует, однако при отсутствии абсолютной нравственной нормы этот принцип означает лишь ограничение свободы одного человека свободой других людей. Реализация потенциала свободы, с точки зрения атеистического гуманизма, есть не что иное, как беспрепятственное осуществление человеком всех своих желаний и стремлений, за исключением тех, которые препятствуют осуществлению подобных желаний других людей, а также реализация тех его прав, которые не нарушают права других. Отсюда релятивистское толкование каких бы то ни было нравственных норм, каких бы то ни было духовных ценностей. Ничто не является нормой и ценностью

само по себе, если единственным критерием оказывается свободная воля человека. Каждый человек может определять для себя ценностные ориентиры в зависимости от своего мировоззрения, от своих желаний, устремлений, привычек, наклонностей, и каждый человек вправе устанавливать для себя нормы поведения, исходя из своих собственных представлений о том, что хорошо и что плохо.

Говоря о радикальном различии в понимании сущности свободы между секулярным либерализмом и традиционным христианским мировоззрением, митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл пишет: «С точки зрения христианина, истинная свобода обретается человеком по мере освобождения от греха, от тяготеющей над ним темной власти инстинкта и злого начала. Либеральная же концепция, которой само понятие греха совершенно чуждо, включает в себя идею раскрепощения человека “как он есть”, а значит, высвобождение потенциала греха в человеческой личности. Свободный человек вправе отбросить все, что сковывает его, препятствует утверждению его греховного “я”. Нравственное состояние объявляется внутренним делом суверенной, автономной, ни от кого не зависящей личности. В этой своей части либеральная идея противоположна христианству»²¹.

Для гармонизации и координации свобод индивидуумов в современном секулярном обществе существуют правовые нормы, долженствующее обеспечивать осуществление каждым человеком своих свобод без ущерба для свободы других людей. Однако конечной целью атеистического гуманизма является освобождение человека от любых внешних ограничителей его свободы, в том числе от тех нравственных норм, которые навязываются человеку обществом и государством. Не случайны призывы к так называемому «планетарному гуманизму», который предполагает постепенное освобождение человечества не только «от пут метафизики и теологии»²², но и от приверженности к ценностям, характерным для от-

дельных государств, наций и народов. Идея построения мира без государственных, культурных и цивилизационных границ была близка уже некоторым деятелям эпохи Просвещения, однако именно сейчас, в эпоху глобализма, эта идея впервые получает возможность быть реализованной на практике. Ее осуществлением в равной степени озабочены лидеры мирового глобализма и активисты «планетарного гуманизма»: первые скорее по политическим и экономическим соображениям, вторые — исходя из своих мировоззренческих установок.

Корни современного секулярного гуманизма следует искать в антропологическом учении философов эпохи Просвещения, которые первыми в новой истории бросили открытый вызов христианской антропологии. Просветители поставили во главу угла человеческий разум, который, как им казалось, может привести мир к всеобщему материальному и духовному процветанию. Вера в торжество здравого смысла, в позитивное содержание научно-технического прогресса, в абсолютную ценность научных открытий стала краеугольным камнем философии Просвещения. Именно в эту эпоху возникло искусственное противопоставление науки и религии: наука стала восприниматься как движущая сила прогресса, а религия — точнее, христианство, — как препятствие на пути к всеобщему процветанию. Наиболее радикальные просветители вообще отвергали религию и стремились покончить с ней; менее радикальные признавали религию допустимой, но лишь в качестве моральной узды, необходимой для поддержания порядка в обществе. В ту эпоху впервые «столкнулись две всеобъемлющие идеи — идея Просвещения и идея христианства, причем первая стремилась приручить и поглотить вторую»²³.

Спор между просветителями и Церковью был не столько спором о Боге, сколько спором о человеке — о его природе и назначении, о его свободе и достоинстве. Именно антропологические предпосылки просветительских теорий, глубоко ошибочные с точ-

ки зрения христианства, привели к тому, что ни одна из попыток воплотить эти теории в жизнь не увенчалась успехом. Отвергнув христианское учение о греховной поврежденности природы человека, просветители усвоили чрезмерно оптимистичный, по сути, полностью нереалистичный и утопичный взгляд на возможности человеческого разума. Абсолютизировав свободу человека, просветители недооценили ее негативный и разрушительный потенциал, который реализуется в том случае, если действия человека не детерминированы абсолютной нравственной нормой, а его устремления и инстинкты не подчинены высшему духовному идеалу.

Ложное представление о свободе и возможностях человека, содержавшееся в мировоззрении эпохи Просвещения и развитое в материалистической философии XIX века, легло в основу нескольких масштабных общественно-политических проектов, которые обошлись человечеству очень дорого.

Первым таким проектом была французская революция, явившаяся прямым воплощением в жизнь учения просветителей, от которых революция унаследовала не только идеалы свободы, равенства и братства, но и негативное отношение к религии. Просвещение бросило интеллектуальный вызов христианству, а революция попыталась физически уничтожить его. «Вольтер завершал свои письма фразой: “Раздавите гадину” (“Ecrasez l’infame!”), разумея церковь. Дидро объявил: “Человечество не освободится, пока последнего короля не удавят кишками последнего попа”. Руссо прибавил: “Человек родился свободным, но сегодня он в цепях”. Франция вняла призывам бумагомарателей. Монархия рухнула. Людовик XVI, Мария Антуанетта и французские аристократы отправились на гильотину. Церковь лишили имущества и разграбили. Разум восторжествовал над верой и привел к сентябрьской бойне, террору, Робеспьеру и диктатуре, Бонапарту и империи, а также к затянувшейся на четверть века панъевропейской войне, из которой Франция вышла

обессиленной и раздробленной»²⁴. Данная резкая оценка революционных событий во Франции XVIII века принадлежит консервативному американскому политику: ее, несомненно, не разделяют многие в самой Франции, где взятие Бастилии продолжает оставаться государственным праздником. Однако нельзя отрицать тот исторический факт, что революция не привела ни к свободе от цепей, о которой мечтали просветители, ни к равенству, ни к братству, а достоинство человека, о котором столько говорилось в эпоху Просвещения, было жестоко попорчено репрессиями и гильотиной.

Вторым масштабным общественно-политическим проектом подобного рода стала русская революция. Ее идейную основу составил немецкий материализм, генетически связанный с Просвещением и французской революцией: он поставил перед мировым пролетариатом задачу построения бесклассового общества, в котором исключена эксплуатация человека человеком. Путем к достижению такого общества Маркс объявил социалистическую революцию, которая должна произойти во всех цивилизованных странах одновременно и привести сначала к свержению существующих режимов и установлению диктатуры пролетариата, а затем — к построению всемирной безгосударственной структуры, именуемой коммунизмом. Места для религии, которую Маркс называл «опиумом для народа»²⁵, в этой структуре, разумеется, не было. Социалистическая революция действительно произошла, но только не во всех странах вместе, а в одной, и привела она, как известно, не к построению коммунизма, а к десяткам миллионов жертв и десятилетиям жесточайшего террора.

Третьим общественно-политическим проектом, который необходимо упомянуть в контексте интересующей нас темы, стал немецкий национал-социализм. Его идеологическая платформа была сформирована под влиянием учения Ницше о смерти Бога: место «убитого» Бога в этой системе должен был занять человек. Как ницшеанство, так и гитлеризм

были глубоко антихристианскими по своей сути. В планы Гитлера входило создание новой религии, в которой раса и кровь были бы объявлены высшей ценностью. Еще в 1933 году он говорил о своем стремлении «искоренить христианство в Германии, истребить его полностью вплоть до мельчайших корешков», заменив его верой «в бога природы, бога собственного народа, бога собственной судьбы, собственной крови». «Хватит рассуждать: Старый Завет, Новый Завет или даже просто слова Христовы... Все это один и тот же жидовский обман. Все это одно и то же, и это не сделает нас свободными», — говорил Гитлер²⁶. Нацистам не хватило времени для полного искоренения христианства, создания новой религии и внедрения ее в массы. Однако двенадцати лет их пребывания у власти в Германии хватило на то, чтобы развязать мировую войну, уничтожить десятки миллионов людей и совершить злодеяния, не имевшие прецедентов в человеческой истории.

Безусловно, речь идет о трех весьма разных по своей идеологии общественно-политических проектах. Однако их многое объединяет. Во-первых, они исходили из ошибочных, с точки зрения христианства, антропологических предпосылок и искаженных представлений о свободе и достоинстве человека. Во-вторых, они ниспровергли традиционную шкалу ценностей и подменили ее теми или иными утопическими идеями. В-третьих, они были движимы крайней, иррациональной, животной ненавистью к христианству. В результате все три проекта обернулись для человечества катастрофой, принеся ему неисчислимые бедствия.

Разумеется, современный секулярный гуманистический проект имеет много отличий от перечисленных. Сегодняшнего гуманиста, несомненно, даже глубоко оскорбило бы сравнение с национал-социализмом и коммунизмом. Гуманизм второй половины XX века, выразившийся во «Всеобщей декларации прав человека», возник как реакция на «варварские акты, которые возмущают совесть человечества»²⁷, то

есть на преступления фашизма. Однако гуманисты отказываются видеть связь между этими преступлениями и теми антропологическими теориями, которые родились в отравленных безбожием умах французских просветителей XVIII века и были развиты материалистами XIX века. Гуманисты отказываются признать, что именно «гуманизация» нравственности посредством отвержения религиозной нормы стала основной причиной зверств сначала французских революционеров, а затем и коммунистов и нацистов.

Современные гуманисты не отвергают генетическую связь своего мировоззрения с философией Просвещения, а своих социополитических взглядов — с французской революцией. Следовательно, они не отвергают ни антропологические воззрения просветителей, ни те последствия, к которым эти воззрения привели в истории. Не отмежевались современные гуманисты и от антихристианского пафоса деятелей Просвещения; напротив, они продолжают настаивать на несовместимости христианства с прогрессом, веры с разумом, религии с наукой. «Вера в бога, который слышит молитвы, который, как предполагается, живет и заботится о людях... есть недоказуемая и вышедшая из моды вера», — провозглашают авторы Гуманистического манифеста 1973 года²⁸. «Обещания бессмертного спасения и страх вечного наказания равно иллюзорны и вредны. Они отвлекают людей от современных проблем, от самореализации и от борьбы за социальную справедливость... Традиционные религии являются... препятствием для прогресса»²⁹.

История человечества неоднократно демонстрировала утопичность и гибельность тех гуманистических теорий, которые построены на искаженной антропологической парадигме, на отрицании традиционных ценностей, на отвержении религиозного идеала и ниспровержении богоустановленных моральных норм. Однако до недавнего времени подобного рода теории могли быть воплощены в жизнь лишь в отдельно взятой стране. Идея «планетарного гума-

низма» опасна тем, что она претендует на мировое господство, заявляя о себе как о норме, которую должны принять и усвоить все люди, вне зависимости от своей национальной, культурной или цивилизационной идентичности. Внедрение идеологии секулярного гуманизма на планетарном уровне может привести к грандиозному коллапсу, но только уже не в масштабе одной или нескольких стран, а в масштабе всего мира.

В 1946 году Н. Бердяев писал: «Гуманизм, а значит и достоинство человека, могут быть возрождены лишь из религиозной глубины... Достоинство человека предполагает существование Бога»³⁰. Эти слова великого русского философа, сказанные вскоре после окончания Второй мировой войны, отражают понимание гуманизма, характерное для традиционного христианства. Церковь отрицает право атеистов на монополизацию понятия «гуманизм» и на отождествление гуманизма с воинствующим безбожием. Церковь протестует против дискредитации традиционных ценностей якобы во имя утверждения свободы и достоинства человека. Церковь противостоит попыткам объявить религию пережитком прошлого и изгнать ее с общественного поля якобы во имя торжества гуманизма. Церковь отвергает миф о науке как якобы доказывающей ошибочность основных постулатов религиозного вероучения. Церковь считает свое понимание достоинства и свободы человека наивысшей формой гуманизма — не менее «научной» и «прогрессивной», чем антропологические теории современных агностиков и атеистов.

Нравственные последствия отрицания традиционных ценностей. Вопросы семейной и сексуальной этики

Перейдем к вопросу о том, как отрицание традиционных ценностей сказывается на человеческой нравственности. В качестве примера рассмотрим некоторые аспекты семейной этики, сексуального поведения и взаимоотношений между полами.

Во всех традиционных религиях, включая христианство, иудаизм и ислам, существует представление о браке как богоустановленном союзе мужчины и женщины. Христианство настаивает на уникальности и принципиальной нерасторжимости брака, осуждая развод как грех (хотя из этого правила и существует ряд исключений). В православной традиции брак воспринимается как пожизненный союз супругов, скрепленных не только физической, но и духовной близостью. Главой семьи, по учению апостола Павла, является муж: он должен любить жену, как Христос любит Свою Церковь, а она должна повиноваться ему, как Церковь повинуется Христу³¹. «В этих словах речь идет, конечно же, не о деспотизме мужа или закрепощении жены, но о первенстве в ответственности, заботе и любви; не следует также забывать, что все христиане призваны к взаимному «повиновению друг другу в страхе Божиим»³². Поэтому «ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо, как жена от мужа, так и муж через жену; все же — от Бога»³³.

Православная Церковь осуждает любые виды блуда, прелюбодеяния и супружеской неверности, а также проституцию и либертинаж. В то же время, вопреки расхожим представлениям, Церковь «отнюдь не призывает гнушаться телом или половой близостью как таковыми, ибо телесные отношения мужчины и женщины благословлены Богом в браке, где они становятся источником продолжения человеческого рода и выражают целомудренную любовь, полную общность, «единомыслие душ и телес» супругов». Осуждения, по учению Церкви, «заслуживает превращение этих чистых и достойных по замыслу Божию отношений, а также самого человеческого тела в предмет унижительной эксплуатации и торговли, предназначенный для извлечения эгоистического, безличного, безлюбовного и извращенного удовлетворения. По этой же причине Церковь неизменно осуждает проституцию и проповедь так называемой свободной любви, совершенно отделяющей телесную

близость от личностной и духовной общности, от жертвенности и всецелой ответственности друг за друга, которые осуществимы лишь в пожизненной брачной верности»³⁴.

Согласно православному пониманию, неотъемлемой составляющей брачного союза, плодом любви мужа и жены становятся дети, рождение и воспитание которых являются одной из основных целей брака³⁵. Бездетность еще в Ветхом Завете воспринималась как наказание свыше, тогда как наличие в семье детей считалось благословением Божиим: «Вот наследие от Господа: дети; награда от Него — плод чрева»³⁶. В соответствии с этим представлением Православная Церковь считает недопустимым добровольный отказ от деторождения и искусственное прерывание беременности. Категорически осуждается аборт, который Церковь приравнивает к убийству, настаивая на личной ответственности всех его участников — женщины, мужчины (в случае его согласия на совершении аборта) и врача³⁷. Использование контрацептивов также является недопустимым. Впрочем, в данном отношении Церковь применяет дифференцированный подход, отличая противозачаточные средства, обладающие абортивным действием, от тех, которые не связаны с пресечением уже начавшейся жизни: первые приравниваются к аборту, вторые — нет³⁸.

На основании Священного Писания и Предания Церковь осуждает гомосексуальные половые связи, усматривая в них порочное искажение богозданной природы человека. Что же касается гомосексуальных наклонностей, не перерастающих в гомосексуальное поведение, то они, по мнению Церкви, «врачаются таинствами, молитвой, постом, чтением Священного Писания и святоотеческих творений, а также христианским общением с верующими людьми, готовыми оказать моральную поддержку»³⁹.

Во всех перечисленных пунктах православное учение не имеет принципиальных отличий от учения Римско-католической церкви (за исключением, по-

жалуй, лишь идеи главенства мужа в семье, которая в современных католических документах деликатно замалчивается). Католическая церковь тоже настаивает на единстве и нерасторжимости брачного союза⁴⁰, на недопустимости развода, который объявляется «серьезным нарушением нравственного закона»⁴¹; говорит о двойной цели брака: благе самих супругов и передаче жизни⁴². Плодородие в браке является даром Божиим: «Призванные давать жизнь, супруги причастны творческому могуществу и отцовству Бога»⁴³. Регулирование рождаемости допустимо, если оно осуществляется при помощи естественных средств (например, воздержания)⁴⁴, однако недопустимо использование противозачаточных средств⁴⁵. Категорически недопустимым признается аборт, который объявляется «преступлением против человеческой жизни»⁴⁶.

Католическая церковь признает сексуальность «источником радости и наслаждения»⁴⁷, однако подчеркивает, что она «предназначена для супружеской любви мужчины и женщины. В браке телесная интимность супругов становится знаком и залогом духовного общения»⁴⁸. Любые проявления сексуальной активности вне брака, в том числе прелюбодеяние⁴⁹, блуд, проституция и изнасилование⁵⁰, Католическая церковь считает неприемлемыми и греховными. Церковь проводит различие между гомосексуальными действиями, которые являются тяжелой формой разврата и признаются «безусловно незаконными», и гомосексуальными наклонностями, которые могут быть врожденными и не детерминированными свободным выбором человека. Согласно католической доктрине, «люди, склонные к гомосексуализму, призваны к целомудрию. Благодаря добродетелям самообладания, воспитывающим внутреннюю свободу, иногда с помощью бескорыстной дружбы, молитвы и благодати таинств, эти люди могут и должны постепенно и решительно приближаться к христианскому совершенству»⁵¹.

До второй половины XX века вышеперечисленные нормы считались общепринятыми в большин-

стве западных государств. Однако послевоенная «сексуальная революция» и всплеск феминистического движения в 1960-е годы привели к радикальной трансформации семейной и половой этики. Началась лавинообразная либерализация законодательства в области морали, продолжающаяся по сей день. Грандиозная, беспрецедентная по своему размаху социальная ломка, вызванная сексуальной революцией, затронула практически все страны Запада. За неполные полвека традиционные представления о семье и сексе оказались ниспровергнуты: они уступили место «прогрессивным», основанным на либеральном мировоззрении нормам. Это не только коренным образом изменило весь облик западной цивилизации, но и создало непреодолимую пропасть между нею и теми цивилизациями, где традиционная семейная и половая этика продолжает сохраняться.

Прежде всего был провозглашен тезис о равенстве между мужчиной и женщиной. Сам по себе этот тезис не вызывает сомнений, когда речь идет о политическом, культурном и социальном равенстве, о праве женщин на работу, участие в общественной жизни, в органах управления и т.д. Проблема заключается в том, что в результате завоеваний сексуальной революции и феминистического движения был нарушен некий естественный, т.е. укорененный в природе человека баланс между мужчиной и женщиной в семье, была подорвана идея материнства, разрушено представление о муже как «кормильце», на котором лежит основная обязанность по материальному обеспечению семьи. Отныне и мужчина, и женщина в равной степени озабочены реализацией своего профессионального потенциала, и оба они должны нести бремя финансовой ответственности за семью. Но когда основные силы женщины уходят на карьеру и добывание денег, резко сокращаются ее возможности по рождению и воспитанию детей. В этом одна из причин уменьшения числа многодетных семей, увеличения числа семей с одним или двумя

детьми, а также бездетных супружеских пар, общего снижения рождаемости в большинстве стран Запада в последние годы.

В ходе сексуальной революции был подвергнут поруганию тезис о единственности и нерасторжимости брачного союза. Идеологи революции объявили институт нерасторжимого брака устаревшим, реакционным, основанным на социальном и экономическом угнетении, не приспособленным к естественному стремлению человека получать максимальное половое удовлетворение⁵². Был провозглашен принцип «свободной любви», предполагающей свободу половых связей вне контекста брачного союза, неограниченность количества сексуальных партнеров, право на измену, право на добрачные половые связи, право супружеских пар на развод. Традиционным идеалам супружеской верности и целомудрия был противопоставлен гедонистический принцип удовлетворения полового влечения как определяющий сексуальное поведение индивидуума. Данное умонастроение, активно внедряемое средствами массовой информации и общеобразовательными учреждениями, привело к резкому увеличению числа разводов, что также способствовало углублению демографического кризиса, поразившего страны Запада.

Встав на защиту так называемых «репродуктивных прав» женщины, сексуальная революция разработала программы по «планированию семьи» и широкому внедрению в массы контрацептивных средств. Было предложено «научное» обоснование этих программ, основанное на тезисе о перенаселенности земного шара и о грозящей миру нехватке природных ресурсов. С начала 1960-х годов получили распространение противозачаточные таблетки, употребление которых возрастало в геометрической прогрессии: в одной только Америке, где эти таблетки появились в 1960 году, три года спустя их употребляли 6% женщин, а десять лет спустя — 43%⁵³. К настоящему моменту употребление противозачаточных средств является на Западе общепринятой нормой: можно

без преувеличения сказать, что ими пользуется абсолютное большинство женщин.

Сексуальная революция нанесла мощный удар по традиционному представлению о праве каждого человека, в том числе нерожденного младенца, на жизнь. Была развернута всемирная кампания по легализации аборт. Известно, что первой страной, легализовавшей аборт, была Советская Россия, где это произошло в 1920 году. (Правда, в 1936 году, в результате постигшего страну демографического кризиса, запрет на аборт был возобновлен, но в 1955 году его окончательно отменили). В Советском Союзе легализация аборт была лишь одним из пунктов программы по ниспровержению традиционных ценностей и по атеизации населения. В странах Запада, где влияние традиционных ценностей сохранялось несколько дольше, легализация аборт стала возможной лишь в результате сексуальной революции 1960-х. С этого времени по начало 1990-х годов аборт⁵⁴ был легализован в большинстве западных стран, в том числе Великобритании (1967), Финляндии (1970), Дании (1973), США (1973), Австрии (1974), Франции (1975), Швеции (1975), Италии (1978), Норвегии (1979), Нидерландах (1981), Греции (1986), Чехословакии (1987), Болгарии (1990), Румынии (1990), Албании (1991), Бельгии (1991), Германии (1993), Венгрии (1993)⁵⁵. Сегодня аборт официально запрещен только в тех странах, где еще сильно влияние Католической Церкви, а именно в Ирландии, Польше, Испании, Португалии и на Мальте⁵⁶. Но надолго ли сохранится этот запрет? Отметим, что Польша представляет собой уникальный пример страны, где под влиянием Церкви законодательство об абортах было ужесточено (произошло это в 1993 году); в остальных перечисленных странах оно изменялось исключительно в сторону либерализации.

Одним из «достижений» сексуальной революции стало изменение традиционно негативного отношения к гомосексуальным половым связям, а также к

другим формам сексуального поведения, до недавнего времени входившим в разряд половых извращений (в частности, бисексуализм, транссексуализм). Это изменение является результатом планомерной и многолетней деятельности борцов за права сексуальных меньшинств по изменению общественного мнения в свою пользу и по либерализации законодательства в области сексуальной этики. В каждой стране события разворачиваются по одному и тому же сценарию. Сначала борцы за права сексуальных меньшинств призывают к толерантности по отношению к своему образу жизни, затем добиваются легализации гомосексуализма на законодательном уровне. Далее следует борьба за полное равноправие между гомосексуальными и гетеросексуальными связями и за признание однополых союзов равноценным браку со всеми вытекающими отсюда последствиями (включая получение однополыми парами государственных субсидий и льгот, причитающихся лицам, состоящим в браке). Наконец, однополые пары добиваются права на усыновление и воспитание детей. В разных странах Запада этот процесс происходит с разной скоростью, однако общая тенденция в сторону отмены каких бы то не было запретов и ограничений в области сексуального поведения прослеживается очень четко. Пока не перейдена лишь последняя черта: не дана официальная санкция на совращение малолетних. Но долго ли борцам за сексуальную свободу придется ждать преодоления этого рубежа?

Хотел бы подчеркнуть, что современное традиционное христианство отнюдь не требует возрождения гонений на представителей сексуальных меньшинств и не призывает к их дискриминации. Однако Церковь противостоит попыткам представить греховную тенденцию как норму и выступает против любых видов пропаганды гомосексуализма⁵⁷. Множество примеров свидетельствует о том, что в обществе, где пропаганда гомосексуализма запрещена, это явление если и существует, то отнюдь не в массовых масш-

табах (примером могут послужить исламские страны). И наоборот, там, где ведется систематическая пропаганда гомосексуализма, это явление приобретает массовый характер. Сегодня на Западе правила политкорректности запрещают любую критику гомосексуализма, тогда как его пропаганда — через средства массовой информации и через систему школьного образования — поощряется и приветствуется. Внедрение положительного образа «однополый любви» является одной из идеологических парадигм современной западной цивилизации, а отмена «дискриминационных» законов в отношении сексуальных меньшинств выдвигается в качестве требования ко всем странам, стремящимся вступить в «цивилизованное сообщество». К примеру, нормативные акты Евросоюза предписывают не принимать в члены Союза те государства, где не отменены подобного рода законы. По этой причине Кипр не мог войти в состав Союза, пока там не был легализован гомосексуализм; аналогичное требование сейчас предъявлено к Румынии как кандидату в члены Евросоюза. Все эти тенденции не могут не вызывать серьезную озабоченность традиционных Церквей.

Каковы последствия сексуальной революции для стран Запада? Чем обернулось для народов Европы и Америки, а также других развитых стран, отвержение традиционных моральных ценностей и замена их либеральными нормами? К чему уже привело изменение законодательства в области сексуальной этики и к чему приведет в будущем его дальнейшая либерализация?

Все больше и больше людей приходит к пониманию того, что последствия сексуальной революции, обернувшейся беспрецедентным демографическим кризисом, оказались катастрофическими и ужасающими для всей западной цивилизации. Это убеждение сегодня разделяют не только религиозные лидеры, но и многие общественные деятели и политики — прежде всего те, которые придерживаются консервативных убеждений. Американский политик Патрик

Бьюкенен в книге с характерным названием «Смерть Запада» уже назвал *homo occidentalis* «исчезающим видом»: «Подобно тому, как прирост населения всегда считался признаком здоровья нации и цивилизации в целом, депопуляция есть признак болезни народа и общества, — пишет Бьюкенен. — В нынешних условиях отсюда следует, что западная цивилизация, несмотря на все свое могущество и богатство, находится в глубочайшем упадке... В 1960 году европейцев вместе с американцами, австралийцами и канадцами насчитывалось 750 миллионов человек, что составляло одну четвертую от трехмиллиардного населения земного шара... За сорок лет население земного шара увеличилось вдвое, с трех до шести миллиардов человек, но европейские (в широком смысле) народы практически прекратили воспроизводство. Во многих западных странах смертность ныне соответствует рождаемости, а то и превосходит последнюю. Из сорока семи европейских стран только одна, мусульманская Албания, демонстрировала в 2000 году уровень рождаемости, достаточный для сохранения народа. Остальная Европа вымирает. Прогнозы весьма печальны. В период с 2000 по 2050 год население земного шара возрастет на три с лишним миллиарда человек и составит свыше девяти миллиардов⁵⁸, однако это пятидесятипроцентное увеличение численности населения произойдет исключительно за счет стран Азии, Африки и Латинской Америки, а сто миллионов европейцев просто-напросто исчезнут с лица земли. В 1960 году люди европейского происхождения составляли четверть мирового населения; в 2000 году — уже одну шестую; к 2050 году они будут составлять всего лишь одну десятую. Такова печальная статистика исчезающей расы. При сохранении текущего уровня рождаемости европейское население к концу двадцать первого столетия сократится до 207 миллионов человек, то есть до тридцати процентов от сегодняшнего. Колыбель западной цивилизации станет и ее могилой»⁵⁹.

«Какая ирония! — восклицает Бьюкенен. — Сегодня ослабевший, умирающий христианский Запад требует от третьего мира и “мусульманского пояса” принять контрацептивы и легализовать аборт и стерилизацию. Но для чего этим народам заключать с нами самоубийственный пакт, когда они и без того унаследуют от нас, безвременно сошедших со сцены, весь земной шар?»⁶⁰ И эти слова — отнюдь не демагогия популистского лидера, продиктованная политической конъюнктурой: это вывод, основанный на статистических данных и бесстрастных научных прогнозах. В своей книге Бьюкенен показывает, что коллапс института брака и брачного чадородия, торжество промискуитета, стремительно нарастающее число разводов, легализация абортов, широкое распространение контрацепции, либерализация сексуальной этики — все это теснейшим образом связано с отказом Запада от традиционных нравственных устоев, сформированных религиозным мировоззрением. «Культурная революция» второй половины XX века, ниспровергшая основы традиционной морали, сместила западный образ мышления от христианских ценностей — жертвенности, альтруизма, верности — к воинствующему мирскому индивидуализму, который поставил западную цивилизацию на грань гибели. «Лишь общественная контрреволюция или религиозное возрождение способны развернуть Запад в нужном направлении, прежде чем падение рождаемости достигнет критической отметки и опустит занавес в финале сыгранной homo occidentalis пьесы», — заключает Бьюкенен⁶¹.

Традиционное и либеральное отношение к смерти. Дебаты об эвтаназии

Антигуманную сущность современного атеистического гуманизма с особой яркостью демонстрируют развернувшиеся в последнее время дебаты об эвтаназии, в которых гуманисты последовательно отстаивают «право на смерть» для безнадежно больных людей.

Наиболее радикальные гуманисты идут еще дальше и утверждают, что право на смерть должно принадлежать всем людям, в том числе и здоровым, и что каждый человек, пожелавший расстаться с жизнью, может или самостоятельно совершить самоубийство или обратиться к врачам за помощью в этом деле. Во многих странах Запада существуют общества, занимающиеся пропагандой эвтаназии и самоубийства. Во Франции функционирует «Ассоциация за право умереть с достоинством», в Японии — «Общество за смерть с достоинством». В Америке в течение почти двадцати лет действует «Hemlock Society», насчитывающее около 25 тысяч членов⁶²; его девиз: «Хорошая жизнь, хорошая смерть». Основатель общества — Дерек Хамфри, автор книги «Последний выход», своего рода пособия по самоубийству. В книге содержатся многочисленные советы о том, как покончить с жизнью самому или помочь это сделать другому, приводятся таблицы смертельных доз различных лекарств, обсуждаются достоинства цианистого калия, предлагаются многочисленные практические средства для решивших задохнуться — от полиэтиленового пакета до выхлопных газов. Свои идеи Хамфри подтвердил на практике, оказав помощь в совершении самоубийства своей жене, брату и тестю (жена и ее отец приняли по рецепту Хамфри снотворное, а брата он умертвил, сломав аппарат искусственного поддержания жизни)⁶³.

Современные пропагандисты эвтаназии отрицают всякую связь между своими идеями и процессами, происходившими в нацистской Германии. Между тем, именно там была впервые разработана теория эвтаназии, и именно там эта теория была впервые опробована на практике. В 1936 году доктор Хельмут Унгер опубликовал историю врача, который помог уйти из жизни своей жене, страдавшей обширным склерозом. На основе этой истории был создан фильм, вызвавший сочувствие широкой публики к идее «милосердной смерти». Вскоре к Гитлеру обратился отец неизлечимо больного ребенка с

просьбой разрешить врачам его умертвить. Гитлер передал дело своему личному врачу, Карлу Брандту, который удовлетворил просьбу. В 1939 году Гитлер поручил рейхсляйтеру Боулеру и доктору Брандту выдавать разрешение врачам на «дарование милосердной смерти тем пациентам, которые, по человеческому суждению, являются неизлечимо больными». Вскоре в Германии появился первый Hungerhaus («дом голода») — так называлось медицинское заведение, в котором неизлечимо больных младенцев и стариков умерщвляли голодом. В период с 1939 по 1941 годы эвтаназия стала рутинным явлением: неизлечимо больных, калек и умственно неполноценных лиц по приговору врачей систематически уничтожали в газовых камерах. В эти годы по «программе эвтаназии» было умерщвлено около 70 тысяч человек, а к моменту окончания Второй мировой войны общее число жертв программы, по оценке Нюрнбергского трибунала, составило 275 тысяч. На Нюрнбергском процессе доктор Брандт заявил: «Основным мотивом было желание помочь тем лицам, которые не могли помочь сами себе и лишь продлевали свои мучения... Цитировать сегодня клятву Гиппократова — значит провозглашать, что инвалидам и людям, испытывающим боль, никогда нельзя давать яд. Но любой современный доктор, который делает такое риторическое и безапелляционное заявление — лжец или лицемер... Я лишь сокращал мучительное существование несчастных существ»⁶⁴.

Та же аргументация лежит в основе философии современных защитников эвтаназии, которые находят все больше сторонников среди европейских законодателей. В послевоенный период эвтаназия находилась под запретом во всех странах Европы. В большинстве западных стран она по-прежнему остается нелегальной, хотя на практике применяется все более широко. Однако постепенное изменение общественного мнения в пользу эвтаназии привело к тому, что в двух европейских странах — Нидерландах и Бельгии — в 2002 году были приняты законы, со-

гласно которым врачи, оказавшие содействие в самоубийстве безнадежно больным людям, освобождаются от уголовной ответственности. Подобные же нормы, по-видимому, будут в скором времени введены и в других европейских странах, а также могут войти в законодательство Евросоюза. В Совете Европы уже обсуждается резолюция о необходимости приведения законодательных норм в согласие с существующей практикой и о легализации «активной эвтаназии», т.е. права врачей «прекратить жизнь пациента по его активной, настойчивой и продуманной просьбе»⁶⁵. Пока речь не идет о программе по систематическому уничтожению неизлечимо больных, подобной той, что применялась в гитлеровской Германии, но где гарантия того, что, отменив один запрет, европейские законодатели — разумеется, исключительно в «гуманных» целях — не захотят затем отменить и другие запреты?

Против легализации эвтаназии сегодня выступают представители традиционных Церквей, в том числе Католической и Православной. Кардинальное различие во взглядах на эвтаназию и самоубийство между христианской традицией и светским либеральным гуманизмом базируется на различии исходных предпосылок в представлении о жизни и смерти. В либеральном гуманизме оба вопроса рассматриваются прежде всего в контексте проблематики прав человека: каждый человек — хозяин своей жизни, и потому, если кому-то надоела жизнь, он имеет право пресечь ее⁶⁶. В христианской традиции, напротив, владыкой жизни и смерти признается Бог. Поэтому Православная Церковь считает самоубийство тяжким грехом, а эвтаназию приравнивает к самоубийству или убийству, в зависимости от того, принимает ли в ней участие сам пациент⁶⁷. Православная Церковь «не может признать нравственно приемлемыми распространённые ныне в светском обществе попытки легализации так называемой эвтаназии, т.е. намеренного умерщвления безнадежно больных (в том числе по их желанию). Просьба больного об ускоре-

нии смерти подчас обусловлена состоянием депрессии, лишаящим его возможности правильно оценить свое положение»⁶⁸. Католическая церковь также считает эвтаназию «нравственно неприемлемой», называя ее «убийством, которое тяжким образом попирает достоинство человека и уважение к Богу живому, Его Создателю»⁶⁹.

Либеральный подход рассматривает жизнь человека как абсолютную ценность, а болезнь и смерть как зло. В христианской традиции земная жизнь не считается абсолютной ценностью, так как христиане исходят из перспективы вечного бытия, болезнь рассматривается как испытание, могущее принести духовную пользу, а смерть — как переход в мир иной. Нерелигиозный человек, не верящий в жизнь после смерти, стремится прожить на земле как можно дольше: отсюда попытки продлить жизнь при помощи искусственных средств, когда естественные функции человеческого организма отказывают. Церковь придерживается иной точки зрения, считая, что «продление жизни искусственными средствами, при котором фактически действуют лишь отдельные органы, не может рассматриваться как обязательная и во всех случаях желательная задача медицины»⁷⁰. Церковь допускает прекращение дорогостоящих, опасных, экстраординарных или несоразмерных ожидаемому результату медицинских процедур, поскольку в таком случае «нет намерения принести смерть, есть только признание невозможности помешать ей»⁷¹.

Нерелигиозный человек боится смерти, боится мысли о смерти, подготовки к смерти, предсмертной болезни: отсюда распространенный взгляд на внезапную смерть как наиболее благополучный исход. Христиане, напротив, готовятся к смерти и в то же время молятся об избавлении от внезапной смерти, считая для себя благом иметь возможность подготовиться к смертному исходу, который считается духовно значимым этапом жизни человека. Окруженный христианской заботой, умирающий в последние дни земного бытия способен пережить благодатное

изменение, связанное с новым осмыслением пройденного пути и покаянным предстоянием перед вечностью⁷². Этого лишается как самоубийца, так и человек, подвергнутый эвтаназии.

Вопрос об эвтаназии несет в себе целый ряд дополнительных моральных коллизий, которые тесным образом связаны с проблематикой спора о традиционных и либеральных ценностях. Речь идет, в частности, о функциях и роли врача. Согласно религиозному представлению, закрепленному многовековой традицией, задачей врача является лечение болезней и сохранение жизни больного, а отнюдь не пресечение жизни. Клятва Гиппократова гласит: «Я не дам лекарство, несущее смерть, даже если меня будут просить». Врач, оказавший содействие в умерщвлении больного, даже если это произошло с согласия или по просьбе последнего, принимает на себя функции палача. Исчезает тот нравственный критерий, который на протяжении веков делал профессию медика столь почетной и благодаря которому пациент доверял свою жизнь врачу. Легализация эвтаназии сделает такое доверие невозможным. Более того, она откроет дверь для превращения врачей в серийных убийц. Ужасающим примером подобного рода является американец Джек Кеворкян, получивший прозвище «доктор Смерть»: будучи активистом борьбы за эвтаназию, он «помог» избавиться от жизни 130 пациентам. На суде он доказывал, что делал это исключительно из гуманных соображений, дабы облегчить страдания неизлечимо больных. Другим серийным убийцей в медицинском халате стал англичанин Гарольд Шипман, повесившийся в тюремной камере в январе 2004 года: следствие инкриминировало ему убийство 352 пациентов, которых он умерщвлял на протяжении многих лет своей врачебной практики. Правда, по версии обвинения, Шипман был маньяком, и его действия не были мотивированы гуманными соображениями. Однако если врачи получают официальную «лицензию на убийство», что сможет оградить пациентов от новых шипманов и

обезопасить самих врачей от появления в их среде серийных убийц?

Еще одна моральная коллизия, косвенно связанная с эвтаназией, касается постепенного изменения численного соотношения между молодежью и людьми пожилого возраста в западных странах. В 2002 году в ООН был подготовлен доклад, согласно которому процесс старения населения в современном мире не имеет аналогов в истории человечества. Увеличение в пропорциональном отношении числа пожилых людей (в возрасте от 60 лет и старше) сопровождается снижением числа молодых людей (в возрасте до 15 лет). К 2050 году число пожилых людей в мире впервые в истории человечества превысит число молодых⁷³. С наибольшей скоростью процесс старения населения происходит в развитых странах Запада, где он обусловлен как стремительным снижением уровня рождаемости, так и увеличением продолжительности жизни за счет улучшения качества медицинского обслуживания и ряда других факторов. Но известно, что чем выше будет средний возраст населения той или иной страны, тем более тяжелое финансовое бремя ляжет на плечи каждого молодого человека в этой стране, ибо ему придется платить все более высокие налоги на содержание все увеличивающейся армии стариков. В этой ситуации эвтаназия может оказаться особенно востребованной в качестве легкого способа избавления от необходимости тратить средства на содержание пожилых людей. Последним будут все чаще напоминать об их «праве на смерть» и о возможности «уйти с достоинством».

Заключение. Благословение или проклятие?

Иногда кажется, что мы живем в перевернутом мире. В мире, где шкала ценностей опрокинута, где добро названо злом и зло добром, жизнь смертью и смерть жизнью. Ценности, основанные на религиозном нравственном идеале, по-прежнему остающиеся традиционными для большинства людей на земном

шаре, подвергаются систематическому поруганию, а новые моральные нормы, не укорененные в традиции и противоречащие самому человеческому естеству, внедряются в массы. У миллионов нерожденных младенцев отнимают жизнь, а старикам и неизлечимо больным предлагают «право на смерть». Идеалы семьи, брака, супружеской верности, чадородия осмеиваются и оплеваются, а сексуальные извращения и «свободная любовь» активно пропагандируются и поощряются. Чума воинствующего безбожия и либерализма поразила миллионы людей на Западе: у одних она отняла жизнь, другим не дала возможность родиться, третьим предоставила право «уйти с достоинством». Но гуманисты-атеисты лишь удовлетворенно потирают руки, заявляя о том, что проблема роста населения в развитых странах Европы и Северной Америки успешно решена⁷⁴. Они предпочитают не замечать того, что всеобщая переоценка ценностей уже ввергла западную цивилизацию в демографическую пропасть, а теперь грозит еще и глобальным межцивилизационным конфликтом в том случае, если эпидемия либерализма охватит и другие регионы мира.

Сегодня каждый верующий человек на Западе должен задуматься о своем будущем и о будущем своего потомства, своей страны, своей цивилизации. Религиозным людям необходимо осознать особую ответственность, которая на них возложена, и вступить в диалог с секулярным мировоззрением, если же диалог с ним невозможен — то в открытое противостояние ему. Верующие должны напомнить западной цивилизации о том мировоззренческом выборе, от которого напрямую зависит, быть ей или не быть. Суть этого выбора невозможно выразить точнее, чем это сделал Моисей, обращаясь к народу израильскому: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. Я который заповедую тебе сегодня, любить Господа Бога твоего, ходить по путям Его и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его, то будешь жить и размножишься, и

благословит тебя Господь Бог твой... Если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь... то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете и не пробудете долго на земле... Во свидетели перед вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, чтобы жил ты и потомство твое...»⁷⁵.

Примечания

¹ Гуманистический манифест 2000 года, гл. V (полный текст см. на сайте: <http://credo.osu.ru/020/001.shtml>).

² Там же, гл. II.

³ Ф. Фукуяма. Конец истории?

⁴ Ф. Фукуяма. Конец истории и последний человек, гл. 28.

⁵ Там же, гл. 24.

⁶ Там же, гл. 28.

⁷ Косиченко А. Г. Влияние глобализации на культуру и ценности человека (<http://www.kisi.kz/Parts/Globaliz/12-29-01Kosichenko.html>).

⁸ См. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Норма веры как норма жизни. Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества. В: Независимая газета № 28 (2090), 16 февраля 2000 г.

⁹ Constitutional Treaty for the European Union. Article I–52.

¹⁰ Ibid. Preamble.

¹¹ Compendium of the Social Doctrine of the Church. Libreria editrice Vaticana, 2004.

¹² См., в особенности, Основы социальной концепции, XVI. 4.

¹³ Compendium of the Social Doctrine of the Church, 85.

¹⁴ Гуманистический манифест 2000 года, предисловие.

¹⁵ Compendium of the Social Doctrine of the Church, 544.

¹⁶ Ibid, 98.

¹⁷ Ibid, 19.

¹⁸ Быт. 1:26; 5:1.

¹⁹ Точное изложение православной веры 2, 12.

²⁰ См.: Лосский В. Догматическое богословие, гл. 17.

²¹ Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Православная Церковь перед лицом мировой интеграции. Проблема соотношения между традиционными и

либеральными ценностями (<http://www.ieras.ru/journal/journal4.2001/2.htm>).

²² Гуманистический манифест 2000 года, гл. III.

²³ Гохин М. Строительство для будущего: мировоззрение на песке или на скале (<http://www.crimea.com/~creation/text/68.htm>).

²⁴ Бьюкенен П. Смерть Запада, гл. 10 (полный текст книги см. на сайте: <http://libereya.ru/biblus/bukenen>).

²⁵ Маркс К. Критика гегелевской философии права.

²⁶ Раушнинг Г. Говорит Гитлер. Зверь из бездны. М., 1993. С. 51–54.

²⁷ Всеобщая декларация прав человека. Преамбула.

²⁸ Humanist Manifesto II. Preface (<http://www.americanhumanist.org/about/manifesto2.html>).

²⁹ Ibid. Section on Religion.

³⁰ Бердяев Н. Пути гуманизма. В кн.: Истина и откровение. СПб., 1996. С. 194.

³¹ Еф. 5:22–23; Кол. 3:18.

³² Еф. 5:21.

³³ 1 Кор. 11:11–12. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. X, 5.

³⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. X, 6.

³⁵ Там же. X, 3–4.

³⁶ Пс. 126:3.

³⁷ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII, 2.

³⁸ Там же. XII, 3.

³⁹ Там же. XII, 9.

⁴⁰ Катехизис Католической церкви. 2363–2365.

⁴¹ Там же. 2383.

⁴² Там же. 2362.

⁴³ Там же. 2365–2366.

⁴⁴ Там же. 2367–2369.

⁴⁵ Там же. 2370.

⁴⁶ Там же. 2270–2275.

⁴⁷ Там же. 2361.

⁴⁸ Там же. 2359.

⁴⁹ Там же. 2379–2380.

⁵⁰ Там же. 2352–2355.

⁵¹ Там же. 2356–2358.

⁵² См., например: Райх В. Сексуальная революция, гл. 3 (http://www.orgonomic.narod.ru/w/lib/sexrev/sexrev9.htm#hdr_15).

- ⁵³ Бьюкенен П. Смерть Запада, гл. 2.
- ⁵⁴ В данном случае речь идет об аборте в течение первых 12 недель беременности.
- ⁵⁵ Данные почерпнуты из исследования: *Phillip B. Levine, Douglas Staiger*. Abortion as Pregnancy Insurance. National Bureau of Economic Research, 2001 (<http://irm.wharton.upenn.edu/F01-Levine.pdf>).
- ⁵⁶ В Ирландии запрещены любые формы аборта; в Польше, Испании и Португалии разрешен лишь аборт при особых обстоятельствах, например, при угрозе жизни матери.
- ⁵⁷ Ср.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII, 9.
- ⁵⁸ Подробная статистика содержится в материале Human Population: Fundamentals of Growth (http://www.prb.org/Content/NavigationMenu/PRB/Educators/Human_Population/Population_Growth/Population_Growth.htm).
- ⁵⁹ Бьюкенен П. Смерть Запада, гл. 1.
- ⁶⁰ Там же, гл. 2.
- ⁶¹ Там же.
- ⁶² The Real Hemlock Society (<http://www.notdeadyet.org/hemlock.htm>).
- ⁶³ Право на смерть (http://xx.lipetsk.ru/xx_17.shtml).
- ⁶⁴ *P. J. King*. Lessons from History: Euthanasia in Nazi Germany (<http://www.pregnantpause.org/euth/nazieuth.htm>); Holocaust Encyclopedia: Euthanasia Programme (<http://www.ushmm.org/wlc/article.php?lang=en&ModuleId=10005200>).
- ⁶⁵ Парламентская Ассамблея Совета Европы, документ № 9898 от 10 сентября 2003 года (<http://assembly.coe.int/Documents/WorkingDocs/Doc03/EDOC9898.htm>).
- ⁶⁶ См, например: *Lawrence Stephens*. Suicide: A Civil Right (<http://www.antipsychiatry.org/suicide.htm>).
- ⁶⁷ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII, 8.
- ⁶⁸ Там же.
- ⁶⁹ Катехизис Католической церкви. 2277–2278.
- ⁷⁰ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII, 8.
- ⁷¹ Катехизис Католической церкви. 2278.
- ⁷² Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII, 8.
- ⁷³ Старение населения: цифры и факты (<http://www.un.org/russian/conferen/ageing/facts.htm>).
- ⁷⁴ Ср.: Гуманистический манифест 2000 года, гл. II.
- ⁷⁵ Втор. 30:15–19.

Диакон ГЕОРГИЙ РЯБЫХ

СОСТОИТСЯ ЛИ ВОЗВРАЩЕНИЕ АТЕИЗМА В РОССИЙСКУЮ ШКОЛУ?

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОДХОДА К ИЗУЧЕНИЮ РЕЛИГИИ,
ПРЕДСТАВЛЕННОГО В УЧЕБНИКЕ «ОСНОВЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ»
ПОД РЕДАКЦИЕЙ ПРОФЕССОРА И. Н. ЯБЛОКОВА

Под занавес учебного года министр образования А. А. Фурсенко, выступая в Государственной думе 15 июня 2005 года, вновь повторил, что «религиозного образования в чистом виде» в средней школе не будет и что министерство планирует ввести в курс средней школы предмет «История мировых религий». Следует напомнить, что эту же самую позицию министр отстаивал в своем выступлении на открытии Рождественских чтений, ежегодного православного образовательного форума, в январе этого года. Хотя уже многое сказано со стороны религиозных и общественных организаций, представителей государственной власти и образовательного сообщества о различных параметрах преподавания религиоведческой дисциплины в средней школе, хотелось бы еще раз поднять вопрос о возможном содержании этого предмета. По сути, это и есть главный вопрос, который так еще и не решен. Все прочее — название, преподавательские кадры, место предмета в учебной программе и другое — возможно урегулировать после определения концепции предмета.

В Государственной думе министром было заявлено, что уже существует учебник по истории мировых

религий, подготовленный коллективом авторов под руководством директора Института всеобщей истории РАН академика Александра Чубарьяна. Безусловно, в то время, когда этот учебник станет доступным для широких масс, он получит оценку различных слоев обществ, в том числе верующих сообществ России. Тем не менее, очевидно, что именно мировоззренческая позиция, которая заложена в этом учебнике, представляет интерес для многих российских граждан, как верующих, так и неверующих. Об этом свидетельствует накал дискуссии, которая существует в обществе на этот счет уже сегодня. Ее суть невозможно понять, не обратившись к генезису самой постановки проблемы.

В советской системе образования отдельного курса, посвященного религии, не существовало. Оценка религиозных верований была рассеяна в других дисциплинах, как гуманитарных, так и естественных. В 1990-е годы верующие, прежде всего православные, стали активно ставить вопрос о введении предмета, знакомящего школьников и студентов с основами Православия. Существовали предложения по введению в программу более широкой дисциплины, включающей знания о других религиях. К инициативе православных присоединились мусульмане и представители других традиционных для России религий. Кроме того, в школу настойчиво старались проникнуть новые религиозные течения. В результате началась полемика между различными религиозными организациями по поводу содержания и права той или иной конфессии присутствовать в школе. Порой с точки зрения стороннего наблюдателя эта борьба выглядела как битва за место под солнцем, в которой каждый отстаивал свои интересы. Однако на федеральном уровне государство устранилось от выбора собственной политики в этой области, что усугубляло и усугубляет порой ситуацию на местах. Основная причина отсутствия ясной линии Министерства образования заключается в нерешимости сделать выбор и таким образом под-

держат одних и рассорятся с другими. Теперь, похоже, министерство определилось и готово предложить свою линию, опираясь на светский научный подход к проблеме, который, по мнению чиновников, должен удовлетворить все стороны, но главное — соответствовать демократическим нормам и международным обязательствам России. Этот подход, по мнению его разработчиков, не страдает субъективностью и конфессиональной заинтересованностью, которые, с их точки зрения, присущи конфессионально ориентированным курсам о религии. Кроме того, он не будет вносить раздоры, которые возникают в случае допущения к преподаванию клериков.

Однако появление новых учебников по религиоведению еще не продемонстрировало существование незаинтересованного и беспристрастного подхода. Часто то, что подается как нейтральный подход, является новыми изводами старых учебников по атеизму, адаптированных к новым условиям. В частности, такой вывод напрашивается после внимательного ознакомления с самым, пожалуй, распространенным на сегодняшний день среди преподавателей религиоведения в вузах учебником коллектива авторов под редакцией И. Н. Яблокова «Основы религиоведения». Эта книга в 2004 году выдержала уже четыре издания и рекомендована Министерством образования РФ в качестве учебника для студентов высших учебных заведений. В предисловии на этот счет написано: «Учебник подготовлен кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова совместно с учеными исторического отделения Института стран Азии и Африки при МГУ им. М. В. Ломоносова, других подразделений университета и ряда вузов страны» (с. 3). Вполне может стать, что концепция, представленная в этом учебнике, с некоторыми изменениями легла в основу подхода Министерства образования к религиоведению.

**Об объективном исследовании
и мировоззренческой позиции в религиоведении**

Во введении учебника обосновывается мысль, что научный подход к религии, который, по мнению авторов, синонимичен нерелигиозному, противостоит религиозному подходу. «В религиозных учениях рассмотрение объекта непосредственно связано с религиозными интересами» (с. 10). В то же время «нерелигиозный исследователь, используя методы современной науки... имеет возможность успешно познавать и различать феномены религии, и ее сущность» (с. 10). В противоположность научному исследователю конфессиональный исследователь опирается исключительно на свой «личный религиозный опыт». Кроме того, у него существует, по мнению авторов, изначальная установка, которая препятствует использованию научных методов в изучении религии: «По мнению конфессиональных исследователей, в основе понимания религии должна лежать религиозная вера, познание сущности религии доступно лишь для верующей души» (с. 10). В учебнике вообще настойчиво проводится та мысль, что вера в Откровение отвергает какое-либо исследование религии с помощью исторического, психологического, политологического и других подходов. «Супранатурализм исходил из “сверхъестественной откровенности” христианства и возможности его постижения лишь через Откровение. Но сложившееся на этой почве представления о религии как “непроизводимом первичном феномене” приходило в противоречие с фактом зависимости эволюции христианства от развития общества» (с. 16).

Таким образом, создается противопоставление между конфессиональным исследователем, пользующимся якобы субъективными методами, и нерелигиозным ученым, опирающимся исключительно на объективные данные. Перед нами налицо новое издание старого атеистического приема, противопоставляющего науку и религию. В связи с этим необ-

ходимо заметить, что религиозный ученый для исследования религии использует те же методы, которые перечислены авторами учебника, то есть «обще-философский, социально-философский, специальные общенаучные и частнонаучные, теоретические и эмпирические методы» (с. 8). Кроме того, религиозный исследователь, так же как и любой честный исследователь, независимо от его веры, всегда применяет исследовательские методы адекватно свойствам исследуемого объекта. Положим, никто не будет изучать звездное небо с помощью простого увеличительного стекла. Для этого используют телескоп. Поэтому, когда авторы учебника говорят об изучении религии, необходимо четко сформулировать, что они имеют в виду: невидимый мир, который исследует религия, или формы ее проявления в видимом мире. Судя по уточнению авторов, они имеют в виду второе: «религиоведение изучает закономерности возникновения, развития и функционирования религии, ее строение и различные компоненты, ее многообразные феномены, как они представлены в истории общества, взаимосвязь и взаимодействие религии и других областей культуры» (с. 5).

Следовательно, по определению своего предмета религиоведение не претендует на исследование невидимого мира, иначе оно бы превращалось в квази-или антирелигию, а поэтому у него не может быть объективного противоречия с религиозным подходом. Потому что замечание о познаваемости религии с помощью веры, на которое ссылаются авторы учебника, как правило, относится богословами к предметам веры, а не к ее проявлениям в видимом мире. Действительно, религиозные люди говорят, что Бога или существ невидимого мира можно познать только с помощью веры в откровенные истины. Но это лишь утверждение, которое соответствует научному требованию адекватности методов исследования предмету познания. В данном случае религия честно объявляет, что то, о чем она учит, невозможно воспринять с помощью тех методов, которые доступны для пяти

человеческих чувств. Совсем по-другому верующий человек смотрит на научное познание феноменов, связанных с проявлениями религии в земном мире. Человеческий опыт религиозных переживаний, история религий, рациональное развитие вероучительных положений, связь религии с обществом и политикой могут быть вполне фиксируемы с помощью научных методов исследования. Никто из верующих ученых против этого не возражает. Наоборот, именно среди верующих представителей науки развивались методы литературной критики, археологии, источниковедения и т.д. Поэтому религиоведение как научная дисциплина вполне состоятельна, если изначально объявляет о своей ограниченности в том, что касается невидимого мира, а занимается религиями в их отношении к жизни человека и общества. Например, в дореволюционной науке именно верующие ученые развивали религиоведческую дисциплину, о чем свидетельствует выход в 1909 году «Истории религии» со статьями А. Ельчанинова, В. Эрна, П. Флоренского, С. Булгакова.

Однако авторы учебника правы, констатируя само существование заинтересованности в той или иной подаче знания о религии. К сожалению, они не распространяют этот тезис на свой подход, полагая его не одним из возможных в научном мире, но единственно возможным. Собственно, это заявление и является более всего неприемлемым для представителей других подходов. Как хорошо известно, мировоззренческая заинтересованность проявляется не в методах исследования, а в теоретической интерпретации добытых с их помощью фактов, как справедливо замечают сами авторы учебника, пытаясь обезоружить якобы конфессиональный субъективизм: «но результаты самонаблюдения требуют теоретической интерпретации» (с. 10). Но ведь и авторы учебника прибегают к интерпретации исторических фактов со своих мировоззренческих позиций. Во Введении они заявляют, что одним из их исследовательских принципов является рассмотрение вопросов «под углом

зрения философской антропологии» (с. 11). При этом они почему-то не до конца обнажают свои мировоззренческие позиции, которые состоят в отстаивании самого последовательного атеизма, отдельные положения которого рассредоточены по всему учебнику. К счастью, в современной отечественной науке атеизм не является единственно верным учением, поэтому его претензии на научную объективность представляются несостоятельными.

Атеистический подход в учебнике «Основы религиоведения» и его последствия

Главное атеистическое положение подхода, представленного в учебнике «Основы религиоведения», состоит в том, что авторы не признают и даже не допускают возможности реального существования самого предмета, которым занимается религия, — потустороннего мира. Во Введении «Предмет религиоведения» речь идет о религии как о символическом языке, с помощью которого познается человек и окружающий мир. Собственно, в этой мысли нет никакого противоречия с пониманием веры в различных религиях. Так, в той или иной форме они признают, что их язык только символически передает реальность невидимого мира. Однако в понимании авторов учебника религия «говорит» символическим языком исключительно о видимом мире, так как все содержание религии является фантазией. «Религия запечатлевает и воспроизводит в самой себе свойства природы, общества, человека» (с. 50). Другими словами, существует объективная картина мира, а люди по тем или иным причинам прибегают к символическому языку религии.

Естественно, что перед авторами встает проблема объяснения возникновения и существования религиозного способа восприятия действительности. Детализируя основания появления религии, авторы учебника выделяют его социальные, психологические и гносеологические основы. Однако в целом правомер-

ное выделение оснований религиозной веры трактуется авторами в чисто марксистской традиции, согласно которой религия является исключительно «опиумом», смягчающим жизнь людей в мире отчуждения и разорванности: «Религия смягчает последствия действительного отчуждения посредством перераспределения общественного продукта в пользу наименее защищенных слоев общества, благотворительности и милосердия, объединения разобщенных индивидов в общине, развития межличностного общения в религиозной группе и т.д.» (с. 50). В этом случае совершенно игнорируется направленность религии на познание истины. Ее функция представляется исключительно как компенсирующая психологические стрессы, возникающие в общении человека с другими людьми и природой.

Согласно социумному углу зрения, религия возникает из страха людей перед внешними обстоятельствами (с. 55). При этом с развитием техники и производительных сил этот страх не уменьшается. В этом проявляется некоторая эволюция прежней марксистской позиции, полагавшей, что с развитием производительных сил страх перед природой уменьшается, а вера иссякает. Однако, как заключают авторы учебника, «сам научно-технический прогресс как бы создает новые координаты зависимости, незащищенности и риска» (с. 56). Основная мысль авторов состоит в том, что религия рождается при наблюдении дисгармонии и отчужденности человека от природы, общественной жизни, межличностного общения. Безусловно, религия также признает, что подобные несовершенства ведут к пониманию несправедности мира и самого человека, а следовательно, могут создавать условия для веры. С этой точки зрения классификация и изучение факторов влияния на религиозность общества не отвергаются религиозным подходом, но и не ограничивают объяснение природы религиозной веры.

С психологической точки зрения вера подается как продукт действия механизмов человеческой пси-

хики, которая может порождать фантазии, объясняемые религией как феномены потустороннего мира. Посредством ощущения и восприятия пяти органов чувств человек воспринимает конкретные объекты и соотносит их с реальностью. Но при этом он может отражать их неадекватно, с помощью воображения. «В ходе продуцирования могут быть построены представления о таких связях, существах, превращениях, ситуациях, которых нет в объективной действительности» (с. 63). Однако данный анализ целиком базируется на тезисе о возможности восприятия мира только с помощью пяти чувств. Действительно, как правило, наука оперирует категориями, доступными для восприятия пятью чувствами, и в этих рамках она способна дать человечеству часть знания, которое занимает уважаемое место в истинной картине бытия. Однако абсолютизация восприятия окружающего мира пятью чувствами отвергает все, что находится за их пределами и, таким образом, закрывает горизонты человеческого познания.

Другую причину возникновения религии авторы справедливо видят в познавательном стремлении человека. Однако в этой части авторы учебника повторяют старый метод антирелигиозной аргументации, который состоял в том, что религия полезна для объяснения мира, пока не появляются его научные объяснения. «На каждом данном этапе есть непознанные сферы действительности и соответственно отсутствуют знания об этих сферах» (с. 62). На протяжении истории религии, действительно, включали в себя объяснения явлений невидимого и видимого миров. В то же время объяснения видимого мира никогда не догматизировались, поэтому открытия, проливающие свет на естественные феномены, легко воспринимались религиозным сознанием. Однако в религии всегда остается пласт содержания, касающийся невидимого мира, который невозможно оспорить с точки зрения науки. В то же время религиозное сознание не отвергает теорию появления религиозных взглядов на основе субъективных ощу-

щений человека. В христианстве есть целое внутреннее учение о необходимости трезвения в делах веры. Оно исполняет роль внутренней полиции. Ведь и религия признает, что человечество имеет гадательные, по слову апостола Павла (1 Кор. 13:12), представления о другом мире, поэтому человек должен быть особенно внимательным, чтобы не внести своих фантазий в религиозную веру. Опять же и здесь вера не отвергает достижения обществоведения и психологии, но только дает им другую интерпретацию.

В результате существования другого мира, о котором говорит религия, авторами отрицается как неподтвержденное фактами (с. 48). Они признают, что все рассказы о потустороннем мире являются отражением и переработкой действительности, которая играет важную психологическую функцию: «В ней (религии. — Г. Р.) воспроизводится превращение собственных сил человека в чуждые ему силы, совершается оборачивание, перестановка, перемещение действительных отношений, «принятие одного за другое», происходит удвоение мира. «Другой», отличный от действительного, мир населяется самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью» (с. 50).

Безусловно, отвержение идеи существования потустороннего мира является делом мировоззренческой позиции авторов, но оно приводит к искажению представлений о предмете исследования. Авторы учебника признают, что религиозная вера как составляющая религиозного сознания — «это вера а) в объективное существование гипостазированных существ, атрибутизированных свойств, связей, превращений; б) в возможность общения с указанными существами, воздействия на них и получения от них помощи; в) в действительное совершение каких-то, описанных в текстах, событий, в их повторяемость, в наступление ожидаемого события, в причастность к ним; г) в истинность соответствующих представлений, взглядов, догматов, текстов и т.д.; д) в религиозные авторитеты — “отцов”, “учителей”, “святых”,

“пророков”, “харизматиков”, “бодхисатв”, “архатов”, церковных иерархов, служителей культа» (с. 66). В то же время авторы учебника создают концепцию религии, которая совершенно отвергает даже возможность существования невидимого мира, а сводит религию к определенному способу восприятия наличной действительности.

Таким образом, появляется явное противоречие между отношением к предметам веры религиозных людей и отношением к ним нерелигиозного исследователя. Это влечет за собой главную исследовательскую трудность. Несмотря на то, что невидимый мир является предметом религии, авторы учебника включают его в предмет религиоведения и формулируют собственный взгляд на предмет религиозной веры, таким образом, создавая квазирелигиозные взгляды. Эта методологическая ошибка приводит к искажениям, когда авторы переходят к анализу взаимодействия религии с человеком и обществом, т.к. на первоначальном этапе исследования они уже неправильно установили связь между религией и ее предметом. Даже если оставить за скобками рассуждения о том, истинны или неистинны представления той или иной религии о невидимом мире, то для исследователя является очень существенным понимание того, что проявления религии в обществе вызываются не только той или иной социальной ситуацией в обществе, но и реальной верой человека в свои религиозные представления. Конечно же, атеист сможет быть хорошим специалистом, т.е. знать религиозные тексты, содержание вероучения и т.д., но он не сможет выстроить адекватную действительности схему поведения и взаимодействия религии с человеком и обществом, поскольку от него будет ускользать мотив деятельности, т.к. он будет подменять его своим представлением об этом мотиве. Подобный религиовед похож на человека, который исследует не реальность, а созданное им в своем уме представление об этой реальности. Отсюда можно сделать выводы о прогностических способностях подобных исследований.

Опыт дешифровки религий в учебнике «Основы религиоведения» на примере христианства

Формулируя свой базисный подход к религии как к сугубо социальному и психологическому явлению, авторы учебника применяют его в подборе и интерпретации исторических фактов. Поскольку, с точки зрения авторов, религии представляют собой «превращенную информацию» об обществе, то религиоведческий курс становится своего рода дешифровкой сведений об общественных отношениях, существовавших в различных обществах, через религиозные верования. «Стало быть, религия многое “рассказывает” о нем (обществе. — Г. Р.), важно только правильно расшифровать закодированную в ней информацию» (с. 48). Однако важный вопрос касается того, с каких позиций осуществляется эта дешифровка. Приходится констатировать, что при «дешифровке» религий используется марксистский подход, ориентированный на подчеркивание превосходства материальных факторов над духовными, который традиционно формулировался в терминах базиса и надстройки. Прямого употребления этих марксистских терминов в учебнике не содержится, но, с другой стороны, ясно фиксируема их логика. Например, в учебнике есть такое положение: «Как и любая другая сфера духовной жизни, религия зависима от материального производства... Именно материальное производство создает прибавочный продукт, который используется в духовной области, в том числе и религии» (с. 48). А чуть ниже говорится о влиянии на религию духовной сферы, под которой подразумевается «политика, государство, мораль, искусство, философия, наука» (с. 48), т.е. все то, что К. Маркс и его последователи традиционно относят к «надстройке». Этот метод дешифровки означает и социальную интерпретацию вероучения: «Религиозное сознание, отражая и выражая действительные отношения, по их образу и подобию конституирует схемы религиозных отношений... Схе-

мы моделируют отношения господства-подчинения (по типу “Господь и раб Господень”), государственно-правовые структуры (Бог — “Царь небесный”, папа — “монарх”, Бог — “судья”, грешники — “судимые”, “Судный день”), семейные отношения (“Бог Отец”, “Бог Сын”, “брат”, “сестра”)» (с. 74).

Обращаясь к анализу применения атеистического подхода учебника к конкретным религиям, ограничимся в данной статье историей христианства. В самом начале части, отведенной христианству, формулируется тезис, совершенно не приемлемый для верующего христианина и даже оскорбляющий его. «Христианская апологетика утверждает, что христианство не создано людьми, а дано человечеству Богом. Однако сравнительная история религиозных учений свидетельствует о том, что христианство при своем возникновении не было свободно от религиозных, философских, этических и иных влияний. Христианство усвоило и переосмыслило предшествующие идейные концепции иудаизма, митраизма, древних восточных религий, философские воззрения» (с. 162). Совершенно понятно, что есть люди, которые могут так думать, что христианство или другая религия возникли в результате синтеза. Но почему это мнение должно навязываться верующим студентам или школьникам как объективное и здоровое? Совершенно очевидно, что основное ядро христианского вероучения не может быть сведено к другим религиозным системам.

Вероятно, в подобном утверждении авторов учебника присутствует воспитательный элемент. Некоторые ученые считают, что таким образом они исключают «проповедь» эксклюзивности и превосходства из усвоения знаний о религии. Например, по мнению современного американского ученого Регины Шварц, богословское положение о Едином Боге определяет эксклюзивный и насильственный характер христианства, иудаизма и ислама^{*}. Во-первых,

^{*} *Schwartz R. The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism. Chicago: The University of Chicago Press, 1997. P. 63.*

данное положение способствует формированию противоположающей идентичности: «мы» — «они». При этом всегда есть склонность к насилию, чтобы остались «мы», должны быть истреблены «они». Во-вторых, монотеизм вводит категорию универсальной истины. Обосновывая тезис об историческом генезисе христианства, господа религиоведы считают, что они учат «глупеньких» верующих толерантности. Действительно, с их точки зрения, в этом вопросе не из-за чего ломать копыя, ведь по их концепции религия — это всего лишь язык отражения «наличной действительности». Это тот самый случай, когда неадекватное отражение объекта исследования способно принести негативные плоды. Стремясь воспитать культуру толерантности, такие ученые оскорбляют чувства верующих и вызывают их противление подобным идеям, навязываемым как научно обоснованные. В этом-то и проявляется их незнание религиозной психологии. Убежденность в истинности своей веры является одним из фундаментов религиозного сознания. Добрососедские отношения к представителю другой религии строятся не на сомнении в истинности своей веры, а на уважении свободы человека как создания Божия.

С точки зрения авторов ценность христианства измеряется исключительно степенью содержания в нем послания социального протеста. Эта характеристика христианства встречается во всех советских книжках по его истории. В этом же ключе авторы учебника развивают и свою оценку христианства: «Как ясная и понятная форма социального протеста против бесчеловечных общественных порядков христианство быстро превращалось в мощное идейное течение, остановить которое не могла уже никакая сила» (с. 166). Соответственно этому подходу, исчезновение протестного пафоса происходит с вступлением в ряды христиан аристократии, которая начинает использовать новую веру для обладания властью над массами, поэтому в христианской проповеди со временем исчезает революционное содержание и увели-

чивается антииудаизм — все для того, чтобы угодить римской аристократии. «Примирение с римскими властями возможно было не только на пути проповеди непротивления, но и на пути отрыва от иудаизма, преследовавшегося в ходе подавления и после подавления иудейских восстаний 66–73, 114–115, 132–135 гг.» (с. 166). Однако эта гипотеза авторов опровергается самими же фактами, которые они приводят в учебнике. Казалось бы, за антирабовладельческую борьбу христианство и должно было подвергаться притеснениям, но, как утверждают авторы, это происходило из-за отказа следовать культу императора (с. 166). В этом случае история превращается уже не в науку, а в сплошное аллегорическое толкование.

Принятие христианства римским императором Константином также объясняется авторами учебника исключительно благодаря свойствам этой веры держать в повиновении массы и крепить власть императора (с. 167). Авторы пишут, что христианство было выбрано императором Константином по причине своих более привлекательных качеств в сравнении с римской национальной религией. Однако они не принимают в расчет тот факт, что к моменту объявления христианства государственной религией в империи христианами были не более 10% ее жителей, а язычников — большинство. На этот счет глубокое историческое исследование провел русский историк В. В. Болотов. И язычество не очень-то хотело сдавать свои позиции, чему свидетельство правление Юлиана Отступника, которое авторы тоже упоминают. Более того, язычество было искоренено императором Юстинианом только в VI веке, но и то с помощью меча. Конечно, насильственные методы нельзя оправдать, но этот факт говорит и о том, что христианство было не так уж легко принимаемо простым народом. Другими словами, авторы приводят очередной марксистский миф о социальной основе победы христианства. При этом за рамками остается анализ идейной и духовной привлекательности христиан-

ства, способного ответить на важные мировоззренческие вопросы человека.

Тот же подход присутствует у авторов и в объяснении крещения святого Владимира, который, по их мнению, видел исключительно политическую выгоду в принятии христианства: «Упрочению новой общественной системы, а вместе с тем и централизованной великокняжеской власти не мог способствовать родоплеменной политеизм, он утратил способность быть социальным интегрантом и регулятором» (с. 176). В этой фразе раскрывается формационный подход авторов к истории, согласно которому все в ее ходе совершается под действием объективных социально-экономических факторов. Конечно, после совершившегося события легко говорить, что язычество было отвергнуто, потому что не подходило для политических целей князя Владимира. Но, может быть, эти цели появились у князя только под действием христианства? Другими словами, учебник не представляет никакого анализа проблематики и исторических альтернатив того времени, а нацелен на доказательство правоты своего подхода.

В целом в учебнике общественное значение религии оценивается с точки зрения ее революционного (протестного) потенциала. Это напоминает попытку советских времен подогнать всю историю человечества под революционную теорию и находить в любой исторический период революционные движения. Например, в предисловии к книге крупного советского историка С. И. Ковалева «История Рима» есть такие слова: «В самом деле, как и во всех других областях исторической науки, в отечественном антиковедении с победой социалистической революции начался новый, качественно иной и несравненно более высокий этап развития... Жизнь и быт народа, положение трудящихся масс, социальная борьба и революционные движения в древности — вот те проблемы, которые неизбежно должны были стать и действительно стали центральным объектом изучения». К сожалению, из-за использования формационного

исторического подхода в рассматриваемом учебнике следование заявленному в начале принципу объективности и нейтральности не соблюдается: «Исходный принцип — строгая объективность, конкретно-историческое рассмотрение предмета. Не приняты абстрактные стереотипы, согласно которым “темная” и “светлая” краски заранее предназначаются для живописания явлений религии или свободомыслия» (с. 10). В системе оценки авторов религия является прогрессивной, если она обладает потенциалом социального протеста, когда же она не выполняет эту функцию, то становится тормозом развития. Согласно этой схеме, христианство представляется идеологией угнетателей и прислужницей эксплуататорских режимов, и этот тон звучит со страниц, посвященных истории христианства.

Близкий к революционной перспективе рассмотрения религии стереотип заключается в том, что власть и влияние в Церкви захватили иерархи и клир, подчиняя простой народ своей воле. Это легко проиллюстрировать рассказом учебника о формировании канона Священного Писания. После хорошего описания ситуации с наличием различных источников о жизни Иисуса Христа, авторы заявляют, что «перед клиром встала необходимость произвести отбор сочинений, которые могли почитаться как священные, подлинные». Таким образом, авторы подчеркивают доминирование иерархического принципа принятия решений в Церкви. Не весь верующий народ ищет истины, но клир решает. В этой связи было бы хорошо обратиться к принципу соборности, существовавшему в Церкви с ее основания. С другой стороны появление канона Священного Писания объясняется политическими причинами: «Целью Константина было объединение церкви на основе единого учения и централизованного управления, соответствовавшего централизованному управлению империей» (с. 168).

В главе «Православие» также содержится множество неточностей, которые к тому же оскорбительны.

Затрагивая вопрос об отношениях Церкви и государства в Западной и Восточной Римской империях, авторы пишут, что в Византии Церковь оказалась «придатком государства» (с. 175). Полагаю, что это не адекватное отражение истории. Напомню: в Византийской империи действительно была сильна императорская власть и Церкви приходилось считаться с ней. Но с VI века нормой церковно-государственных отношений на Востоке являлась модель симфонии, предполагавшая автономию государства и Церкви в вопросах своей компетенции. На Западе этот баланс нарушался даже на теоретическом уровне, то в пользу Церкви (католическая концепция «двух мечей»), то в пользу государства (протестантский подход территориализма). В Византии Церковь не раз показывала, что она способна бороться с неправомерными притязаниями императорской власти. В частности, в связи с этим стоит отметить период возглавления Константинопольской Церкви Патриархом Фотием.

В истории разделения Церквей авторы учебника видят только амбиции иерархии и некоторые расхождения в догматике, но ничего не говорят о различных эkkлeзиологических подходах Востока и Запада, которые складывались на протяжении столетий, а в 1054 году столкнулись. В изложении истории русского Православия авторы идут тем же традиционным для марксизма формационным путем. В то же время хорошей альтернативой применению заранее теоретически сконструированных лекал является более нейтральный способ изложения материала, раскрывающий важные вопросы эпохи и развитие идей.

Выводы

Совершенно очевидно, что подобный подход имеет право на существование. Но никак нельзя согласиться с тем, что это незаинтересованный и объективный анализ фактов в истории религий с помощью науч-

ных методов. Объективным может быть то, что не вызывает сомнения и принято всеми. Как показывает проведенный анализ, подход, применяемый в учебнике «Основы религиоведения», не является безусловным. Интерпретация тех же самых фактов, полученных с помощью научных методов, может быть другой. К сожалению, этот подход не осознает себя частным, а стремится претендовать на всеобщность и на внедрение в образовательную систему, в которой учатся как верующие, так и неверующие.

Однако верующий студент или школьник не обязаны воспроизводить чье-то частное мировоззрение. Для верующего человека неприемлем взгляд на религиозное учение как явление, отображающее земной мир. Вероятно, нашему обществу придется признать, что нейтральных подходов в религиоведении не существует, поэтому самым справедливым было бы разработать такую систему преподавания знаний о религии в школе и вузах, которая позволяла бы получать его с точки зрения собственных религиозных воззрений. Это путь многих цивилизованных стран, который предполагает существование обязательного предмета, в рамках которого ученики выбирают тот или иной мировоззренческий подход. Этот подход, который предлагает большинство традиционных религий, более честный.

На мой взгляд, этот подход не исключает и дальнейшего развития религиоведения как самостоятельной дисциплины. Но оно не должно подменять собой религию, вынося суждения о существовании или несуществовании невидимого мира. Изучение такого сложного феномена как религия имеет свои ограничения. Ограничения задает научный подход, предполагающий исследование с помощью методов философского, социологического, политологического, психологического и исторического анализа. Поэтому религиоведение может только изучать религиозные системы так, как они уже сложились, т.е. с точки зрения основных идей, их взаимосвязи, их развития в историческом процессе, корреляции с

другими религиозными идеями, но не выносить суждения о реальности или нереальности невидимого мира.

Однако содержание религиозных верований является не единственным объектом изучения религиоведения. Для этой дисциплины большой интерес представляет связь этих представлений с человеческой деятельностью, возникающей на пересечении религии с культурой, политикой, наукой, искусством, экономикой. В то же время при установлении механизмов взаимодействия религии с общественными явлениями необходимо пользоваться не заранее составленными схемами, а бережно относиться к тому многообразию взаимосвязей, которые складывались в истории. Собственно конфессиональный и общий подходы к религии могли бы комбинироваться, не противопоставляясь друг другу, и одинаково поддерживаться государством.

Протоиерей ВСЕВОЛОД ЧАПЛИН

**ПРАВОСЛАВИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ
НА ПОВЕСТКЕ ДНЯ
ВСЕМИРНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ**

Православная Церковь полагает чрезвычайно важным хранение норм традиционной христианской нравственности. Нормативным в этой области для нее является не только Священное Писание, интерпретируемое без малейшей оглядки на иные этические учения и тенденции, но и Священное Предание, укорененное в стиле жизни восточной раннехристианской общины. Так, апостольские и раннецерковные установления, касающиеся половых и имущественных отношений, статуса женщины в Церкви и обществе, православные христиане воспринимают не как часть соответствующего исторического контекста, а как императивные указания, данные на все времена.

Для понимания этического мышления православных христиан необходимо иметь в виду сотериологичность и эсхатологичность этого мышления. Соображения комфорта, материального достатка, гармонии земной жизни и даже ее сохранения отступают на второй план перед задачами хранения истинной веры, достижения спасения и духовного совершенства. Все, что препятствует спасению, должно быть отвергнуто. Модели поведения, расходящиеся с еван-

гельской моралью и моралью Древней Церкви (феминизм, гомосексуальность, отход от единственности благословенного Церковью брака, отрицание абсолютного характера нравственных норм) признаются нехристианскими и греховными. Мало того, наличие определенного дискомфорта в земной жизни признается полезным, в духе Евангелия: «Горе вам, смеющиеся ныне! Ибо восплачете и возрыдаете» (Лк. 6:25).

Православная этика не отрицает естественной морали и воздает должное ее носителям. Однако эта мораль не считается достаточной для спасения и достижения духовного совершенства. Средством нравственного преобразования личности признается прежде всего не ее собственное усилие, не «работа ума» и даже не назидание, а благодать Божия, действующая через церковные таинства — Крещение, Покаяние, Евхаристию. Такое восприятие «механизма» морального совершенствования делает для православных христиан весьма затруднительным принятие тенденции к созданию «общечеловеческой» и даже «экуменической» этики.

Примечательно отношение Православия к свободе человеческой личности. Она признается богоданной, а принуждение в выборе веры и духовного пути отрицается. Но сама по себе свобода не считается абсолютным благом, поскольку предполагает возможность выбора зла, отпадения от Бога, а значит — утрату вечной жизни, достижение которой является главной целью жизни временной. Православию чуждо понимание греховного поступка как исключительно такого, который направлен против свободы и интересов другой личности (кстати, нельзя не отметить, что максимальная реализация свободы одного человека всегда предполагает посягательство на свободу другого, в том числе через добровольный отказ последнего от части своей свободы).

Православное сознание всегда приветствует то, что приводит свободную волю человека к истинной вере и спасению, отвергая то, что уводит от них. Никакой авторитет законов и политических докт-

рин, соображений земного блага или иных «идолов» современного мира в этом случае, как и всегда, не стоит выше авторитетов Писания, Предания и соборного разума Церкви: «Когда человеческий закон совершенно отвергает абсолютную Божественную норму, заменяя ее противоположной, он перестает быть законом, становясь беззаконием, в какие бы правовые одежды он ни рядился» (Основы социальной концепции [ОСК] Русской Православной Церкви).

Человек греховен, поскольку его природа искажена падением Адама. Только и исключительно благодать Божия может спасти его от распада и тления. Согласно ОСК, «в системе современного светского гуманистического понимания гражданских прав человек трактуется не как образ Божий, но как самодостаточный и самодовлеющий субъект. Однако вне Бога существует лишь человек падший, весьма далекий от чаемого христианами идеала совершенства, явленного во Христе». Развитие обезбоженного общества, «автономного» от религиозных целей и ценностей, по мысли того же документа, свидетельствует о массовой апостасии.

В этом свете эсхатологическое измерение православной этики отвергает «нравственный прогресс», учение о котором свойственно секулярному сознанию. Внешне добрые дела, совершаемые без Бога, не могут быть абсолютно добрыми. Гордыня, сопровождающая нравственную автономизацию человека, не только аннигилирует добродетель, но меняет ее знак с положительного на отрицательный. Материалистическое, ориентированное только на земную жизнь «благотворение» способно стать частью системы зла, которая, по грозному пророчеству Апокалипсиса, придет к своей кульминации, а затем к своему логическому концу в результате нынешнего развития человеческой истории.

В связи с вышеизложенным видятся следующие рекомендации относительно трансформации подхода Всемирного Совета Церквей к вопросам личной и общественной этики.

1. Представляется уместным самое серьезное внимание к традиционному нравственному учению Священного Писания и Священного Предания, являющемуся нормативным для Православия и многих других христианских традиций.

2. Должен быть подвергнут критической оценке доминирующий до сих пор подход, основанный на протестантской этике, а в еще большей степени — на этике секулярного гуманизма, предполагающей приоритет целей и ценностей земной жизни, «абсолютную ценность» свободы падшего человека, нарастающее игнорирование понятий греха и дьявольского действия, предпочтение новым тенденциям в ущерб традиции, учение о моральном прогрессе, достижимом по преимуществу чисто человеческими средствами.

3. Видится важным самый активный диалог с приверженцами этических систем нехристианских религий и носителями безрелигиозной нравственности. Однако христиане призваны в своей деятельности руководствоваться прежде всего собственными этическими нормами. Попытки создания «глобальной этики» надлежит рассматривать под критическим углом зрения, не отказываясь от выявления и обсуждения противоречий между этическими системами, прежде всего между традиционной христианской этикой и этикой гуманистической.

4. Соответствующие документы ВСЦ должны быть ориентированы в первую очередь не на приемлемость их для светской морали, но на соответствие Писанию и Преданию.

5. В рассуждениях об общественном развитии не следует упускать из внимания эсхатологическое учение Библии и христианской Церкви.

6. Видится важным развитие мышления ВСЦ по таким темам, как семейные ценности и «формы семьи», биоэтика, вопросы войны и применения насилия, конфликты гуманистических и религиозных ценностей, персонализм и коммунизм, экономическая этика, нравственные аспекты глобализации и мирового управления и т.д. Возможно, следует про-

анализировать роль «гуманизированного христианства» в негативных процессах секуляризации общества и отрицательных тенденциях, ставших частью процесса глобализации.

7. Не стоит бояться выявления и фиксации разномыслий и расхождений между позициями Церквей. Попытки создать иллюзию единства там, где его нет, контрпродуктивны, ибо негативно воспринимаются верующими и ведут к еще большим разделением.

Протопресвитер ФОМА ХОПКО

ПРАВОСЛАВИЕ И ЭКУМЕНИЗМ*

В последние годы в мировом Православии раздаются новые и сильные голоса, осуждающие участие Православных Церквей в экуменическом движении. Эти голоса принадлежат, в основном, людям, которые никогда или почти никогда не участвовали в экуменической деятельности.

В бывших социалистических странах, православное население которых по многим причинам питает сильные антикатолические, антипротестантские и вообще антизападные настроения, православное участие в экуменизме осуждают теперь особенно те, что критикуют своих церковных руководителей из марксистских времен, когда их Церкви начали участвовать в экуменических организациях и проектах. Вхождение преследуемых Православных Церквей в экуменическую деятельность в коммунистический период было частью стратегии выживания, которую теперь так резко критикуют в этих Церквях.

Сегодняшнее неприятие экуменизма в бывших коммунистических странах имеет своей причиной не только историческое антизападничество, но и вторжение прозелитствующих «миссионеров», христиан и нехристиан, в ныне свободные и демократические страны. По иронии судьбы, большинство прозелитствующих происходит из церквей, сект и религий, которые никогда не участвовали в экуменическом

* Перевод с англ. — З. И. Носовой.

движении. В некоторых странах Старого света, таких как Болгария, Грузия и Израиль, противодействие экуменизму и решение выйти из ВСЦ и других экуменических организаций объясняется почти исключительно внутривнутриполитическими причинами.

В Северной Америке и Западной Европе самое сильное отрицание экуменизма и православного участия в экуменической деятельности исходит от новообращенных в Православие¹. Консервативные обращения были, как правило, настроены антиэкуменически и до обращения в Православие. Обращенные из либеральных церквей переходят в Православие, в основном, по причине отступления от главных христианских учений их церковных лидеров, имеющих взгляд на экуменизм, неприемлемый для Православия. Многие приходят в Православную Церковь после того, как их бывшие церкви начали рукополагать женщин, а недавно — и сексуально активных гомосексуалистов.

Осуждение православного участия в экуменической деятельности в Америке и за ее пределами исходит также от православных монашествующих и их учеников, решительно настроенных сохранять Православие чистым и не запачканным каким-либо пятном и повреждением от инославных. Эти монахи-ревнители с их духовными чадами часто настроены не только против экуменизма, но и против дохалкидонитов, римо-католиков и протестантов вообще. Они не видят ничего, кроме заблуждения, опасности и вреда от этих людей и их церквей, которые они часто вообще не признают христианскими. Они, как правило, применяют к этим христианам то, что святые отцы и церковные каноны говорили о еретиках своего времени (под которыми обычно подразумевались епископы в православных церквях, учивших ложным доктринам, которые они называли православными). Они настаивают на том, что римокатолики и протестанты, равно как и древневосточные христиане, должны просто отречься от своих заблуждений, покаяться в своих грехах и вступить в

Восточно-Православную Церковь. Они не видят никакой возможности для этих церквей сейчас разделять исповедания веры с православными, пока интерпретации их истории, исправление их богослужений и изменения в их церковных структурах не исцелят разногласий, не преодолеют разделения и не позволят вступить или даже не потребуют вступить в примирение и воссоединение.

Обвинения в экуменизме исходят также от руководителей Русской Православной Церкви Зарубежом и тех, кто их поддерживает, — как в РПЦЗ, так и вне ее. Они исходят также от «старостильников» и православных интеллектуалов-«традиционалистов», самые громкие из которых — тоже, в основном, новообращенные в Православие. Иногда антиэкуменическая позиция этих групп представляет собой только один элемент более широкой и глубокой оппозиции учению и практике других Православных Церквей (или «юрисдикций») по национальным, культурным, историческим, идеологическим, политическим и подчас даже личным причинам.

Новым в последних обличениях экуменизма и православного участия в нем — помимо того, что они произносятся в радикально новых условиях для Православия и христианства вообще, — является то, что они считают православное вовлечение в экуменическую работу предательством самого Православия. Эта позиция по большей части основана на ложном посыле, согласно которому участие в экуменической деятельности требует от православных принятия некоей экклезиологии «ветвей» и отрицания того, что Православная Церковь сама является Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью Христовой. Она основана также на опасении, особенно в Восточной Европе, что если экуменизм преуспее, Православная Церковь будет вынуждена отказаться от своей прекрасной и любимой литургической практики и традиций².

Противники православной экуменической работы нередко также ошибочно убеждены, что цель

экуменических организаций и деятельности — создание всеохватывающей «надцеркви», в которой признаются практически все доктрины и обычаи, даже вопиюще нехристианские³. Они считают, что эта новая «экуменическая церковь будущего», которая подготавливается экуменизмом, поглотит Православие. Они также ошибочно полагают, что участвующие в экуменической деятельности православные причащаются на неправославных богослужениях и допускают инославных к православным таинствам, особенно на экуменических встречах и мероприятиях. И они всячески обвиняют тех, кто участвует в экуменизме, в наилучшем случае называя их глупцами и оппортунистами, в наихудшем — еретиками и отступниками.

Самая резкая и наименее содержательная критика православного участия в экуменической деятельности, которое — и мы не должны забывать об этом, подразумевает практически все Православные Церкви, — состоит в следующем: экуменизм в любой форме при любом понимании является «ересью ересей». Это «всеересь», включающая все отклонения от православного христианства, когда-либо проповедовавшиеся и практиковавшиеся инославными христианами.

Новшества в Православии

Осуждение экуменизма и его определение как отступничества и ереси представляют собой нечто новое в Православной Церкви. Это новшество, появившееся в Православии в последние десятилетия вместе с другими изменениями подобного рода.

Примером такого новшества в Православии в последнее время является «учение» о том, что у неправославных церквей нет ни церковности, ни благодатности таинств. Другой вариант, немного более экстремистский, гласит, что неправославные христиане не являются христианами вообще, а их церкви — церквями. Инославных верующих, согласно этому мнению, можно называть христианами, а их общины — «церквями» только в социологическом смысле. Или,

может быть, при определенных условиях, всегда по чисто практическим причинам применяя странное новое понимание «домостроительства», православные могут придавать духовную или сакраментальную реальность неправославным церквам, которую эти группы действительно имеют в любом случае. Придерживающиеся этих новых взглядов обычно не проводят различия между пастырским отношением к ересиархам и к их часто совершенно невинным жертвам, многие из которых оказались в еретических церквях не по своему выбору, иногда после буквально сотен лет отделения их церквей от Православия.

Существует еще несколько подходов, ранее неизвестных Православию. Первый: обращенные в Православие, в том числе из всех инославных христианских церквей без исключения, должны по вступлении в Православную Церковь принять крещение. Второй: обращенные должны сами решать, хотят они креститься или нет при вступлении в Православную Церковь. Третий: члены Православной Церкви, которые не были крещены по вступлении в Церковь, могут креститься спустя годы и даже десятилетия и причащаться Святых Тайн в Православной Церкви. Это могут быть даже священники, совершавшие таинства в православных храмах. Четвертый: православные христиане, не крещенные полным погружением, даже если их крещение совершалось в православном храме, должны пройти через такое крещение, даже, опять же, если они православные священники. Пятый: по новому убеждению, появившемуся в последние годы среди некоторых членов Православной Церкви, все учения, обычаи и традиции в православных церквях являются частью самого бытия Церкви и не подлежат ни категоризации, ни разграничению, ни обсуждению их значимости или незначимости. Придерживающиеся этой точки зрения считают невозможным даже представить себе, что некоторые учения, обычаи и традиции в православных церквях — не православные, а пришедшие извне. Шестой: никакое литургическое обновление в

Православной Церкви не только не нужно, но даже невозможно. Но, согласно другому убеждению, учения всех канонизированных отцов и святых Церкви правильны и истинны во всех отношениях, находятся в полном согласии друг с другом и являются даже формой «божественного откровения».

При этом подходе о верности Богу, Христу, Святому Духу и Церкви судят по точной мере, в которой человек готов принять без сомнения и без исключения все учения и обычаи Православной Церкви, отрицая при этом, что что-либо от Бога, Христа, Святого Духа и Церкви может быть за пределами Православия. Сомнение в каком-либо учении (обычае) в Православной Церкви или признание какого-либо учения (обычая) за ее пределами навлекает на человека обвинение в гордыне, высокомерии, невежестве и желании угодить инославным. Фактически это считается предательством Православия.

Все эти новые подходы, в той или иной степени сопровождающие всякое осуждение православного участия в экуменизме, появились в Православной Церкви сравнительно недавно. Их нет ни в Библии, не было и в истории Православной Церкви до недавнего времени, когда практически все христианские церкви осуждали все остальные, часто в жестоких условиях военной оккупации и религиозного преследования и угнетения. До недавних веков их не было у православных отцов и святых Церкви, в том числе тех, кто строго предостерегал своих учеников, чтобы они избегали общения с безнравственными людьми, неверующими и еретиками и сторонились их собраний, а сами приходили к ним, чтобы привести их к Богу.

Традиционная критика экуменизма

Каким бы новым ни было массовое осуждение православного участия в экуменизме в последнее время, критика православными верующими православного участия в экуменической деятельности вовсе не нова. На самом деле она настолько привычна,

постоянна и последовательна со времен зарождения экуменизма, в котором православные участвовали с самого начала, что ее можно считать традиционной частью православного участия в этой работе. Эта критика экуменизма продолжается среди православных «экуменистов» поныне.

Большинство традиционных критиков православного участия в экуменизме, в том числе тех, кто следует их примеру сегодня, сами принимали прямое участие в экуменической деятельности. Их критика идет «изнутри». Они имели дело с экуменизмом на своем, личном опыте. Они оценивали все, что официально говорилось и делалось на экуменических встречах, оставаясь, в основном, безразличными к заявлениям и действиям, которые не входили в официальные процедуры (часто это были главные части репортажей в средствах информации). Они критиковали дух, организацию и проведение экуменических встреч, поведение и качество участников, а также содержание тщательно составленных документов, принимаемых на ассамблеях и конференциях. Они критиковали также решения и действия, принимаемые на таких встречах, вместе с их последующими интерпретациями и обращениями Церквей и экуменических организаций.

Традиционные критики православного участия в экуменических организациях и мероприятиях никогда не критиковали и не осуждали экуменизм как таковой. Они со всей очевидностью не считали экуменизм ересью. Не считали они также, что православное участие в экуменизме является отступничеством от Православия. Наоборот. Они стояли за надлежащее и компетентное православное участие в экуменической деятельности, а критиковали то, что считали ненадлежащим и некомпетентным. Они отстаивали то, что считали правильным в понимании экуменизма, вопреки взглядам, по преимуществу протестантов и впоследствии некоторых римо-католиков, а иногда, к сожалению, и некоторых православных, которые считали неверными. Они критико-

вали заявления и действия православных участников экуменических мероприятий, которые считали двусмысленными, вводящими в заблуждение, безответственными, своекорыстными или просто ошибочными и греховными. Они критиковали также документы, заявления, решения и действия экуменических организаций, ассамблей и конференций, равно как профессиональных экуменических деятелей — на тех же основаниях.

Эти критики православного участия в экуменизме и те, кто следует их примеру, критиковали также общие богослужения, которые проводились во время экуменических встреч. Они делали это, когда то, что говорилось и делалось на экуменических богослужениях, было неприемлемо для Православия. В некоторых случаях православным приходилось не являться на эти богослужения или протестовать против них после того, как выяснялось, что они не знали, что будет говориться или делаться. Но, высказывая критические замечания, православные никогда не считали, что общая молитва с неправославными христианами в экуменической обстановке при правильном проведении с признанием разделения между церквями и прошениями о помощи и водительстве Божиих, греховно или неправильно. Они, безусловно, не считали это нарушением правильного понимания канонических правил Православной Церкви против «молитвы с еретиками». Ведь необходимость общей молитвы, библейских изучений (размышлений над Евангелием) и молчаливого раздумья в экуменической обстановке, чтобы Бог благословил работу по Его божественному слову и по Его воле, была тем, на чем часто сами православные настаивали как на части их экуменического свидетельства. А иногда, что тоже можно заметить, православные критики православного участия в экуменической деятельности критиковали и то, как сами православные организовывали (или не организовывали) свои собственные православные литургические богослужения на экуменических встречах.

Некоторые традиционные критики участия православных в экуменической деятельности, хотя теоретически и расположенные к экуменизму, иногда требовали выхода из официальных экуменических организаций, но не прекращения экуменической деятельности вообще, по практическим причинам. Самым частым прагматическим аргументом против православного участия в экуменическом движении, особенно в составе официальных экуменических организаций и конференций, всегда было обвинение в отсутствии серьезного интереса, средств, планирования и сотрудничества в экуменической работе со стороны самих Православных Церквей. «Либо мы будем делать это правильно и ответственно, — часто говорили тогда, особенно назначенные на экуменическую работу, — либо давайте не будет делать этого вообще. А так это просто позорно и неловко!»

При всей этой и другой, не упоминаемой здесь критике, мы можем опять же отметить, что в итоге никто из традиционных критиков экуменизма, ни один из их сегодняшних последователей, не считал экуменизм чем-то греховным или дурным, ересью и отступлением от Православия. Практически все считали, что экуменизм, правильно понятый и практикуемый, является важным элементом жизни и деятельности Православной Церкви нашего времени. Это жертвенное служение, которое требуется от православных христиан в современных мировых условиях. Это акт верности Христу в послушании Богу ради других. Это богоданная, вдохновленная Святым Духом возможность для православных христиан и Церквей давать ради Христа, не прося взамен ничего, кроме исполнения воли Божией призывающими Его святое имя.

Истоки экуменизма

Экуменизм в том виде, как мы его знаем, зародился в начале XX века, хотя есть примеры экуменической деятельности и в XIX веке⁴. Почти 400 лет

западные христиане были разделены на бесчисленные конфликтующие между собой церкви и сектантские группы. Восточные христиане, тоже разделенные с IV века, были отделены от западных христиан в течение почти 900 лет. Все эти последователи Христа, яростно расходившиеся между собой в вопросах христианского учения, богослужения, миссии и служения в разделенных Церквях, вовлеклись в две кровавые «мировые войны», которые велись в основном в их собственных странах, в основном друг против друга. Действительно, христиане веками боролись между собой в военном, политическом, культурном, экономическом и религиозном планах. Многие христианские деятели, в основном протестанты и некоторые православные (и даже некоторые римокатолики, хотя еще не Ватикан) после Первой мировой войны и, тем более, после Второй мировой войны пришли к убеждению, что надо что-то делать. Христианский экуменизм родился именно из этого убеждения. Он родился на фоне изуродованных тел и трупов миллионов мужчин, женщин и детей, большинство из которых были христианами.

Цели и задачи экуменизма были просты и ясны с самого начала.

Представители разделенных христианских Церквей должны были придумать средство для мирной, официально организованной встречи, чтобы сделать несколько вещей. Они должны были собраться и обсудить свои богословские расхождения свободно и с уважением, чтобы разобраться в причинах своих богословских и церковных разделений и по возможности преодолеть их. (Была создана комиссия «Вера и церковное устройство».) Они должны были также обсудить евангельскую и миссионерскую деятельность своих церквей, чтобы найти способы работы, которые причиняли бы минимум неудобства тем, кому они служили. И они должны были найти способы совместной работы, прежде всего в помощи бедным, нуждающимся, больным, страждущим и обездоленным, особенно жертвам стихийных бедствий, войн и

революций, и этим трудам их богословские и экклезиологические расхождения вовсе не мешали⁵.

Экуменизм первоначально был творением протестантов и англикан. Но православные «представители», если не настоящие «участники» (по известному разграничению отца Александра Шмемана), были в нем с самого начала. К 1961 году, со вступлением Православных Церквей в социалистических странах, все Православные Церкви стали членами Всемирного Совета Церквей, который был основан в 1948 году. Следует подчеркнуть, что православные из Восточной Европы вступили в ВСЦ только при условии, что членство в ней ограничивалось христианскими церквями, провозглашающими владычество Иисуса Христа, и чтобы их члены крестились водой во имя Святой Троицы.

Вызовы экуменизма

Хотя цели и задачи экуменизма были просты и ясны, их достижение таковым не было. И не могло быть при том количестве и многообразии церквей, масштабности вопросов, сложности проблем и нападениях дьявола, который, в силу целей движения, безусловно, желал ему внушительного провала.

В силу своего европейского и американского протестантского, а также англиканского происхождения экуменизм воспринимался Православными Церквями как трудный, сложный и тревожный, поскольку с самого начала создавался и сформировался в неправославных категориях. Дело осложняли и сами православные, особенно после 1961 года, когда в экуменической работе начали участвовать все Православные Церкви.

Православные были плохо подготовлены к этой работе. Их неприятности начались с трудностей в отношениях друг с другом. Они не знали языка друг друга. Их Церкви были по большей части бедны и подвергались преследованиям. Их Церкви также соперничали друг с другом, как соперничают и се-

годня. У каждой была своя политическая повестка дня, церковная и светская. Большинство были из находящихся под марксистами регионов. Экуменические собрания были практически единственным местом, где православные христиане из различных церквей и стран могли свободно встречаться и разговаривать друг с другом. Немногие в каждой Церкви были готовы к компетентному участию в экуменической деятельности даже минимально и временно. Некоторые пришли в экуменизм ради карьеры, личных благ, которые давала экуменическая деятельность, таких как средства, путешествия и встречи с интересными и авторитетными людьми. Словом, экуменическая арена, не без позитивных и приятных сторон, была для православных всегда трудной, сложной, озадачивающей и болезненной. Она была чревата искушениями и неприятностями справа и слева. Все до некоторой степени страдали — и те, кто были назначены участвовать, и те, кто хотели участвовать, но не были назначены — церковные деятели, которые по большей части не понимали происходящее.

Проблемы в экуменизме умножались по мере роста и развития экуменического движения. Экуменические организации, такие как ВСЦ и Национальный совет церквей Христа в Америке (НСЦХ) росли, структура их усложнялась и бюрократизировалась. Вызывало вопросы приобретение и использование денег и средств. Пришедшие к власти люди определенных идеологий использовали экуменические организации в своих политических и социальных интересах. Появились и распространялись извечные человеческие проблемы власти, позиции, собственности, авторитета, удовольствия, выгоды и личного соперничества. Вряд ли могло быть иначе. Это вело не только ко всякого рода борьбе, но и порождало сомнения в отношении не только методов работы экуменических организаций и агентств, но и самой их способности выполнять те задачи, ради которых они задумывались и создавались.

Наряду с личными, бюрократическими и организационными вопросами появились требования об изменении богословских и нравственных позиций и традиций в церквях, что сделало экуменизм еще более трудным и сложным, чем он был всегда для всех участвующих и, в первую очередь, для православных. Например, в Лиме в 1981 году, когда Комиссия ВСП «Вера и церковное устройство» (в которой к тому времени римо-католики стали официальными членами) завершила и приняла знаменитый документ «Крещение, Евхаристия и Священство» (КЕС), протопресвитер из Русской Православной Церкви Виталий Боровой, давний и многострадальный православный экуменический работник, оказался пророком. Хотя КЕС не обращался к вопросу о рукоположении женщин, отец Виталий предостерег Комиссию в Лиме, сказав, что посвящение женщин в священники и епископы приведет к таким изменениям в учении и практике поощряющих его церквей, что они едва ли смогут тогда считаться христианскими. Он видел, что все — от наименования Бога до семейной жизни и брака, вопросов сексуального поведения, богослужения и повседневного образа жизни, радикально изменится, чтобы соответствовать новому богословию и новой этике, которые неизбежно будут спровоцированы и даже потребованы при рукоположении женщин. Словом, он предвидел сегодняшние трудности и болезненные проблемы, с ними связанные, для православного участия в экуменическом движении.

Есть ли вред от экуменизма?

Некоторые утверждают, что экуменизм нанес огромный вред Православным Церквям⁶. Они говорят, что вместо свидетельства евангельской истины и православной веры сами православные вследствие своего представительства и участия в экуменической работе поддались духу релятивизма, модернизма и отступничества от православного христианства, свойственных экуменизму как ереси.

Безусловно правда то, что многие члены Православной Церкви, особенно в Западной Европе, Северной Америке и Австралии, поддались религиозному релятивизму, индивидуализму или остались равнодушными. Многие понимают терпимость так: никто не может быть ни правым, ни неправым, все религии и церкви в равной степени как хороши, так и плохи, никто не может претендовать на высшую и окончательную истину. Да, члены Православных Церквей в Соединенных Штатах поддались тому, что называется «американской гражданской религией», в которой высшая верность должна быть отдана «американскому образу жизни». Будучи номинально православными и участвуя в церковной жизни, они выбирают, оказывая большее послушание и честь американским законам, ценностям, праздникам, святыням, политическим деятелям и национальным традициям, чем Православной Церкви. Но все это не имеет ничего общего с экуменизмом в том виде, в котором он зародился и осуществлялся. Но это целиком и полностью относится к экуменизму, как его понимают и практикуют в американской среде. И это целиком и полностью связано с современным постмодернистским мышлением секуляризованных Севера и Запада — мышлением, которое так же часто осуждается в экуменической среде христианами всех церквей, как одобряется экуменическими деятелями, получившими образование в этих частях мира.

Когда речь заходит о вреде, нам нужно вспомнить строгое напоминание святителя Иоанна Златоуста, посланное им из ссылки святой Олимпии. Он писал своей опечаленной, рассерженной и отчаявшейся соратнице, что «никто не может повредить тому, кто не вредит себе». Чтобы сказать это, он проработал всю Библию. Народ Божий всегда страдает, напоминает он своей любимой подруге. Но пока он не вредит себе сам, ничто не может повредить ему. И ему определенно не повредит пребывание среди грешников и злоумышленников (не говоря

уже о доброжелательных жертвах христианских разделений), чтобы делать Божие дело с помощью действующего с ним Святого Духа.

Встречи и работа с теми, кто называют себя христианами, с целью свидетельства Евангелия Христова и «веры, однажды преданной святым» (Иуд. 3), являются неотъемлемой частью работы православных христиан. Никому не будет нанесен вред в процессе этой работы, если вред не будет нанесен себе. Вред наносится тем, кто отказывается служить Богу и страдать во Христе и за Христа в любой ситуации и обстановке. Вред особенно наносится тем, кто отказывается идти туда, где призывается святое имя Христа, будь то в добро или во зло, чтобы свидетельствовать о добре и истине. И вред, безусловно, наносится тем, кто отказывается служить Христу и своим ближним из-за самодовольства, трусости, высокомерия, гордыни, страха, зависти и суда над другими. И вред больше всего наносится тем деятелям церквей, которым даны благодать, власть и долг управлять паствой Христовой и защищать своих овец и делать все возможное, чтобы привести обратно в лоно тех, кто заблудился, часто не по своей вине.

Первоначальные цели и задачи экуменизма остались неизменными. Просто их решение стало сложнее, труднее и болезненнее. Для православных уйти из экуменической деятельности сейчас, после всех страданий и достижений, хотя и скромных, как в недавнем реформировании структур и методов работы ВСЦ, — значит дать диаволу и его соработникам одержать большую победу. Это будет капитуляцией перед злом огромных размеров⁷.

Господь Иисус Христос молился Своему Отцу о Своих учениках перед Своими страстями. Он молился не только, «чтобы все едины были», как Он и Отец едины (до сих пор наиболее часто цитируемое место из Библии в экуменических выступлениях и документах), но и о том, чтобы Отец не взял Его верных последователей из мира, но «сохранил их от зла» (Ин. 17:11,15). Пока ученики Христа

находятся в мире, они должны использовать все, что в их силах, в том числе экуменические организации и деятельность, чтобы прославлять Бога и служить своим братьям, особенно тем, кто хочет быть христианами. Они должны использовать все, что могут, каким бы скромным, ничтожным, неоднозначным и болезненным это ни казалось, чтобы соработать со Христом, «явившимся Сыном Божиим», как пишет апостол Иоанн, «чтобы разрушить дела диавола» (1 Ин. 3:8).

Экуменизм сегодня больше чем когда-либо нуждается в скромном и смиренном свидетельстве православных церквей. Он требует терпеливого и настойчивого свидетельства тех, кто готов поставить себя в глупое положение везде, где призывают имя Христово, чтобы Его не предали и не осквернили, а послушали и прославили. Наверное, в современном экуменизме православные не могут сделать ничего, кроме как быть исповедниками, мучениками и юродивыми ради Христа. Но быть в нем они должны — ради собственного наставления и спасения, а также и наставления и спасения их Церквей. Господь позаботится о том, чтобы им не было вреда в исполнении Его воли.

Плоды экуменизма

Поднимаются вопросы и о плодах экуменизма для Православных Церквей, и современные критики утверждают, что таковых нет вообще. После более чем полувека участия в экуменическом движении, утверждают они, Православные Церкви получили только унижение и вред. Влияние Православия на инославных минимально, говорят они; обращенных в Православие немного. Ход событий в христианских церквях гораздо более негативен, чем позитивен практически во всех мыслимых аспектах. Христианские церкви ныне отстоят еще дальше друг от друга, чем когда-либо.

Но, изучая этот вопрос более глубоко с библейской и традиционной христианской точек зрения, приходишь к другому заключению.

Прежде всего, самым дорогим плодом экуменизма для православных в свете Евангелия Христова является то, что участие в экуменической деятельности дает православным уникальную возможность свидетельствовать о Христе на территории, принадлежащей в основном, но ни в коем случае не исключительно, диаволу, который постоянно действует, чтобы обманывать, разделять и губить тех, кто стремится к Богу и старается распознать и исполнить Его волю.

Экуменизм, особенно в настоящее время, дает православным христианам великолепные возможности любить своих врагов, делать добро ненавидящим их, благословлять проклинающих их, молится об оскорбляющих их. Он дает православным бесчисленные возможности говорить с теми, кто вовсе не хочет говорить с ними. Он определенно дает возможности не сопротивляться творящим зло, а подставить другую щеку тем, кто нападает и бьет словом и делом. И он несомненно дает массу возможностей делать добро другим, не прося ничего взамен для себя или для своей Церкви. Разве не правильным был бы для православных христиан вопрос, что они могут *дать* другим своим участием в экуменической работе вместо вопроса: что они могут *получить*?

Экуменизм также дает православным христианам разных церквей возможность встречаться друг с другом и работать вместе так, как они никогда не работали без экуменизма.

Экуменизм также дает православным возможность встречаться с хорошими людьми, которые не принадлежат к их Православным Церквам. Православные могут узнать, как протестанты, католики и члены древневосточных церквей — при всех ошибках и заблуждениях их церквей — могут быть настоящими учениками Иисуса Христа. Они могут увидеть это, например, в их подлинном прославлении Христа, в

их благочестивой христианской учености, в их милосердии по отношению к бедным, в их заботе о нуждающихся и в их служении страждущему народу (в том числе православному) во имя Христово. Они могут увидеть это и в их страдании, иногда до мученической смерти, за христианскую веру и славу Божию.

На экуменических встречах и мероприятиях можно узнать также о бесчисленных неправильных представлениях христиан друг о друге и их церквах. Можно понять, что некоторые представления о других были обманчивыми, неправильными или откровенно ложными. Оказывается, что бессчетное число христиан в инославных церквах, в том числе активно участвующих в экуменической деятельности даже на очень высоком уровне, не знают почти ничего о Православии, а то, что знают, часто ошибочно. И со всей определенностью стало очевидно, что многие инославные христиане, что бы они ни знали или думали о Православии, недовольны своими церквами, глубоко расходятся между собой, особенно со своими руководителями, которые отошли от основополагающих учений христианской веры.

Экуменизм также побуждает православных формулировать и выражать свои убеждения для диалога с теми, кто с ними не согласен. Действительно, некоторые из самых ценных книг и статей о Православии, в частности, о природе Церкви, толковании Библии, значении литургического богослужения и практике духовной борьбы, были написаны для экуменических конференций и встреч. И многочисленные изменения в понимании, исповедании, благочестии и воплощении христианской веры произошли в инославных церквах благодаря свидетельству православных. Примером тому являются решения Второго Ватиканского собора, равно как изменения в богословии, богослужении и духовной жизни протестантских церквей. В этом отношении полезно помнить, что хорошее в религиозной жизни происходит тихо и медленно, без освещения в средствах массовой

информации, и что большинство христиан в мире, даже в Западной Европе и Америке, продолжают придерживаться основных библейских учений⁸.

Экуменизм также побуждает православных быть честными относительно себя и своих Церквей и перед самими собой, и перед теми, с кем мы встречаемся и общаемся. Принятие экуменических заявлений, например, документа Комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство» «Крещение, Евхаристия и Священство» и отклики на него церквей ясно свидетельствуют, что православные часто сами не практикуют то, что проповедают и чему учат. Православная экуменическая риторика, как показывают протоколы, часто далека от православной церковной реальности.

Мы, православные, слишком часто на экуменических встречах говорим одно, а в своих церковных действиях делаем другое. Примером этого является то, что мы говорим в своем «экуменическом свидетельстве» о литургическом и сакраментальном богослужении и то, что мы на самом деле делаем в наших храмах. Другим примером является то, что мы на православных встречах говорим о церковных структурах и церковном управлении и что наши православные иерархи, в том числе главы Автокефальных Церквей и церковных «юрисдикций» на самом деле делают по отношению друг к другу и духовенству и мирянам своих Церквей. Если бы единственным результатом экуменизма была честность в наших речах о православной вере и православной жизни и осуществление в наших Церквях того, что мы говорим другим о вере и учении Православия, только это одно стоило бы всех страданий и мучений православного участия в экуменизме.

Долг экуменизма

Мое убеждение, что православные христиане должны участвовать в экуменической работе, не означает, что православные не могут по различным

причинам решить не участвовать в определенных экуменических организациях или движениях или изменить свой способ участия. Не означает это и то, что православные не могут решить работать на экуменическом уровне с одними инославными церквями и движениями больше, чем с другими⁹. Не означает это и то, что (хотя такое трудно себе представить), некоторые Православные Церкви по практическим причинам могут счесть невозможным участие в официальном экуменизме вообще. Но мне представляется несомненным, что Православные Церкви, «истинно православные» (употребляя это печально знаменитое выражение), обязаны использовать все средства, которые дает Господь, чтобы встречаться и сотрудничать с инославными христианами и, несомненно, со всеми людьми ради всего истинного, честного, справедливого, чистого, живого, достославного, добродетельного и достойного похвалы (см. Фил. 4:8). Они обязаны работать вместе с отделенными христианами разного рода и духа, чтобы выяснять расхождения, преодолевать разделения, созидать единство в Боге и во Христе и сотрудничать в добрых делах ради людей, особенно страдающих.

Совершать благие дела — вот что такое экуменизм в правильном понимании. Как все благое от Бога, это будут неправильно понимать, порочить и критиковать даже те, кто, как свидетельствовал апостол Павел, «имеют ревность по Боге, но не по рассуждению (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν)», и кто «не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную праведность... не покорились праведности Божией» (Рим. 10:2–4). Как бы то ни было, судить всех нас будет Бог.

В стремлении распознать волю Божию во всем, что касается экуменизма, чтобы иметь у нас, православных, единомыслие в этом трудном вопросе, будем же молиться друг о друге словами апостола Павла о тех, кто «имеет ревность о Боге»: «Братия! желание моего сердца и молитва к Богу о них во спасение» (Рим. 10:1).

Примечания

¹ Мне говорят, что самые сильные антиэкуменические голоса в Православных Церквях Восточной Европы принадлежат недавно обращенным в Православие. У меня такое впечатление, что новообращенные, как правило, склонны к гипертрофированной критике инославных и ни в коем случае не критикуют Православие из-за благодарности за обретение Православной Церкви. С другой стороны, воспитанные в Православии и благодарные за то, что являются православными не меньше, чем новообращенные, нередко больше готовы к тому, чтобы признавать и критиковать институционные слабости и недостатки Православия, даже чувствуют определенный долг делать это, при этом признавая то хорошее от Бога, что есть вне Православной Церкви, радуясь и подчас даже завидуя ему.

² Рассказывают про одного священника Православной Церкви в одной из бывших коммунистических стран, который не был ни на одной экуменической встрече, но был решительно против экуменизма. Он приехал в одну из протестантских церквей на Западе — ту, которая оказывала его церкви материальную помощь, и причастился там за Трапезой Господней. Он был удивлен, когда его спросили об этом, не видя в своем поведении ничего плохого или непоследовательного. «У нас свое, — сказал он, — а у них свое. Я принял участие в их символическом богослужении по дружбе. Я не видел причины обижать их. Но я никогда не менял нашу православную веру и не отступался от нее». История противоположного по духу и содержанию свойства случилась с одной настроенной против экуменизма православной женщиной в Америке. Она была рьяной защитницей старого календаря, богослужения на славянском языке и не терпела никаких изменений в церковных службах, но твердо настаивала на том, чтобы ее неправославные внуки облачались, как алтарники, и подходили к святому причастию, когда приходили в ее храм раз в году на Рождество по старому стилю.

³ Такой точки зрения могут придерживаться некоторые либеральные протестанты, но ее не поддерживает огромное большинство церквей и людей, участвующих в экуменической работе. Эта точка зрения, например, твердо и последовательно осуждается в официальных документах ВСЦ.

⁴ См. *G. Florovsky. Orthodox Ecumenism in the Nineteenth Century. St. Vladimir's Theological Quarterly*, Vol. 4, Number 3–4, 1956. P. 2–53.

⁵ «Экуменизм» помог великому множеству православных христиан, изгнанных из своей родины коммунистическим преследованием, помог бесчисленными способами, в том числе поселением православных беженцев, предоставлением им мест для православного богослужения, помощью православному духовенству и поддержкой православной учебной и благотворительной деятельности. Невозможно представить себе, что случилось бы с этими миллионами православных христиан без помощи и поддержки инославных христиан.

⁶ См., напр. работу о. Иоанна Ривза: «Цена экуменизма: Как экуменизм вредит Православной Церкви». *The Christian Activist*, Volume 9, Fall/Winter, 1996. P. 36–42. На мой взгляд, «ужасы» современного христианства, которые перечисляет и осуждает о. Иоанн, не являются, как утверждает он, плодами экуменизма. Они — следствие других событий в западном, особенно американском, христианстве, которые сами породили неверное понимание экуменизма, последовательно критикуемое и отвергаемое не только православными, но и многими протестантами и римо-католиками. В конце своей статьи о. Иоанн призывает к «новому экуменизму» «консервативных» христиан, в котором он предвидит активное православное участие. Это доказывает, что он не выступает против экуменизма как такового, а возражает против неправильного мышления и плохого поведения многих участников экуменического движения, о которых он говорит и которые осуждает. Поэтому название его статьи вводит в заблуждение.

⁷ См.: *The Ecumenical Review*, Vol. 51, No 4, 1999, — номер, почти целиком посвященный православному участию в экуменическом движении, а также *The Ecumenical Review*, Vol. 55, No 1, 2003, содержащий «Заключительный доклад Специальной комиссии по православному участию в ВСЦ» с официальным решением Центрального комитета ВСЦ по этому докладу и несколькими страницами вопросов и ответов по нему, а также четыре статьи, критикующими его содержание и значение.

⁸ См.: *The Unity We Still Seek and Confessing the One Faith*.

⁹ См. *Fr. John Reeves. The Price of Ecumenism*, где автор отстаивает «новый подход к экуменическим начинаниям» для православных, римо-католиков и консервативных евангеликов, при котором можно избежать «главных структурных пороков скроенного по-протестантски экуменического движения».

*И. Е. БАРЫКИНА**

**КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СПОР
В СЕРЕДИНЕ XIX ВЕКА КАК ПРЕДМЕТ
НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

**РАЗБОР ИСТОРИЧЕСКОГО СОЧИНЕНИЯ ГРАФА Д. А. ТОЛСТОГО
«РИМСКИЙ КАТОЛИЦИЗМ В РОССИИ»**

В конфессиональный спор с Католической церковью, который длится по сей день, то затухая, то разгораясь с новой силой, русское Православие вступило как наследник византийской религиозной традиции, привнеся в него новую черту — активное участие светской власти, продиктованное политическими интересами. Исходя из них, российские правители и правительства относились к религии не как к системе догматов, а как к краеугольному камню своего суверенитета и независимости страны.

В конце XVIII века, после разделов Речи Посполитой и присоединения к России Белоруссии, Западной Украины, Литвы и Курляндии, значительную часть населения которых составляли католики и униаты, эта полемика усилилась, окончательно выйдя за рамки богословия. С этого момента она разворачивалась по трем направлениям: религиозно-догматические споры, являвшиеся прерогативой священнослужителей; внешнеполитические отношения с Ватиканом как иностранным государством и Папой

* Автор — зав. учебным отделом СПб кафедры философии РАН, аспирант Санкт-Петербургского института истории РАН.

Римским как его главой; проблемы национально-религиозной политики, связанные с польским католическим населением западных губерний. Два последних вопроса находились в непосредственном ведении русского правительства.

В XIX веке дискуссия вышла на новый уровень: к ней присоединилось русское общество, определявшееся на пути формирования национального самосознания, неотъемлемой частью которого являлось религиозное сознание. Конфессиональная тема была поднята в «Философических письмах» П. Я. Чаадаева, продолжена в статьях Ф. И. Тютчева, И. С. Аксакова и богословских сочинениях А. С. Хомякова, став одним из аспектов противостояния западников и славянофилов.

Интенсивный обмен мнениями шел одновременно и внутри страны, и с зарубежными оппонентами по следующим спорным вопросам: отношения светской и духовной власти в государстве, положение католиков в Российской империи, возможность соединения Церквей, содержание папских энциклик, деятельность иезуитов и переход униатов в Православие.

Безусловно, на предмет спора и аргументы сторон накладывали свой отпечаток особенности взаимоотношений Церкви и государства в Российской империи, следствием которых было специфическое положение как православного, так и католического духовенства.

С XVIII века в России шел процесс огосударствления Церкви, основные его мероприятия — бюрократизация православного духовенства и централизация церковного аппарата — были проведены в первой половине XIX века. В результате к середине столетия усилилось подчинение церковных органов Святейшему Синоду и возросло влияние синодальных обер-прокуроров¹.

Такую же линию российское правительство проводило и в отношении Католической церкви внутри страны. После разделов Речи Посполитой и вхождения западных территорий в состав Российской импе-

рии главной задачей верховной власти стала организация управления католическим населением таким образом, чтобы вывести его из подчинения Ватикану, заинтересованному, напротив, в распространении своего влияния в России. Первые шаги на этом пути были предприняты Екатериной II, по чьему указанию в январе 1782 года была учреждена Могилевская католическая архиепископия. Ее возглавил епископ С. Сестренцевич, ставленник императрицы, возведенный в чин архиепископа, и Римский Папа был вынужден утвердить это назначение. В первой половине XIX века централизация управления Римско-католической церковью была завершена и регламентирована двумя документами: конкордатом, подписанным с папским двором императором Николаем I во время его визита в Рим в 1847 году, и разработанным на основании его Уставом духовных дел иностранных исповеданий, принятым в 1857 году. Монастыри, главный оплот католичества в России, были лишены самостоятельности и подчинены епархиальным епископам, назначавшимся императором из российских подданных, но по согласованию с Римским Папой², все отношения с Ватиканом велись через департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел.

Несмотря на достигнутое соглашение, в первой половине и 60-х годах XIX века католический вопрос постоянно обострялся в связи с польскими восстаниями, носившими не только национально-освободительный, но и религиозный характер. Европейская пресса откликалась на них филиппиками в адрес российского правительства, выступая против притеснения поляков-католиков, что не способствовало стабилизации обстановки в Польше. Опровергнуть эти обвинения можно было, доказав, что действия российских властей «были только самозащитой против чуждой власти и против враждебной нам народности»³. В этих целях необходимо было познакомить европейское общество с историей появления и распространения католицизма в России.

В начале января 1848 года молодому чиновнику особых поручений департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел графу Дмитрию Андреевичу Толстому «по Высочайшей воле», т.е. по распоряжению самого императора Николая I, было дано задание составить историю «постепенного появления и развития иностранных исповеданий в России, равно всех законодательных и распорядительных мер правительства по сему предмету»⁴. Выбор пал на графа Д. А. Толстого не случайно: к тому времени он уже написал сочинение «История финансовых учреждений России со времени основания государства до кончины императрицы Екатерины II», удостоенное в 1847 году Академией наук Демидовской премии. Кроме того, Толстой охотно брался за новое дело, если оно сулило карьерный рост и расположение императора.

Выполнение «Высочайше возложенного» поручения заняло три года — они ушли на сбор материала. Возможностям, предоставленным графу Толстому, мог позавидовать любой историк: Министерство внутренних дел открыло ему доступ в архивы департамента духовных дел, Святейшего Синода, католических и униатских монастырей, закрытые для других ученых. Правда, в отличие от них, граф Толстой как чиновник должен был писать рапорты с отчетами о проделанной работе.

Первый год Дмитрий Андреевич работал в архиве департамента духовных дел иностранных исповеданий, разбирая папки с делами и упорядочивая распоряжения правительства по управлению Римско-католической церковью в России, изданные в первой половине XIX века. В своем отчете он указал, что за 10 месяцев им было разобрано 5000 дел, т.е. проделана огромная работа, которая могла быть полезна для I Отделения департамента⁵. В 1862 году этот архив сгорел, и записи Толстого стали уникальными, так как позволяли восстановить утраченные сведения.

Документы по управлению Греко-униатской церковью находились в Канцелярии обер-прокурора

Святейшего Синода и в синодальном архиве, поэтому в начале 1849 года Дмитрий Андреевич приступил там к архивным изысканиям. Однако этих источников было недостаточно для воссоздания полной исторической картины, поскольку они относились к первой половине XIX века, более ранние хранились в католических монастырях Западных губерний, и с ними Толстому предстояло познакомиться на местах.

С мая по ноябрь 1849 года граф Толстой был командирован в этот край. Он побывал в Лифляндской, Курляндской, Ковенской, Виленской, Минской, Гродненской, Волынской, Каменец-Подольской, Киевской, Могилевской, Витебской и Псковской губерниях, посетив епархиальные и монастырские архивы и библиотеки. Местные гражданские и духовные католические власти обязаны были «всеми зависящими от них способами» содействовать чиновнику особых поручений; сопровождавшие его на всем пути отношения министра внутренних дел к виленскому военному губернатору, киевскому, подольскому, ковенскому, витебскому, могилевскому и рижскому генерал-губернаторам, а также виленскому, луцко-житомирскому, минскому римско-католическим епископам, митрополиту и управляющему римско-католической епархией свидетельствовали об особой заинтересованности верховной власти к этой миссии⁶. Самому же Дмитрию Андреевичу письмом с грифом «Секретно» предписывалось докладывать о «духе и направлении» католического духовенства, обращая особое внимание на следующие моменты: 1) устройство архивов, правильность делопроизводства и «качества» секретарей консистории; 2) порядок в семинариях, образ мыслей начальства, преподавателей и выпускников; 3) поведение монашествующих⁷.

В архивах и библиотеках католических епархий Западного края Толстой нашел фактические и статистические сведения, на которых, в основном, и было построено его сочинение. Он также пополнил свою библиотеку большим количеством старинных рукописей и монографий. Судя по его рапортам,

обстановка в этом регионе была спокойной, католическое духовенство — лояльным, особенно преподаватели семинарий, получившие образование в Санкт-Петербургской римско-католической духовной академии. Д. А. Толстой сделал из последнего обстоятельства выводы о «благодетельном влиянии образования, получаемого клириками в столице». В том же рапорте он представил свои предложения по изоляции «польского элемента» в Ковенской губернии и русификации местного населения: ввести раздельное обучение поляков и литовцев, по той причине, что в процессе совместного обучения переимчивые литовцы быстро привыкают к польскому языку как к разговорному, а русский, на котором оно ведется, считают книжным. Если же устроить отдельные училища для литовцев, то русский язык станет для них вторым по значению после родного⁸. Судя по тому, что Министерство народного просвещения не ввело никаких изменений, эти строки не привлекли внимание властей.

В мае 1850 года Толстой был командирован на полгода в Москву для работы в московских архивах, где завершил сбор материала для своего исторического труда.

Надежды честолюбивого молодого человека на успешную карьеру в результате выполнения поручения сбылись: в конце 1848 года он был пожалован камер-юнкером императорского двора, спустя четыре месяца, в марте 1849 года, произведен в надворные советники, через два года стал коллежским советником, а затем вице-директором департамента духовных дел иностранных исповеданий. Не только повышение в чинах внутри департамента стало вознаграждением за работу над сочинением по истории римского католицизма в России, благодаря своей осведомленности в конфессиональных вопросах в 1865 году граф Д. А. Толстой получил должность обер-прокурора Святейшего Синода, а в 1882 году — министра внутренних дел. С последним назначением связана интересная история. Весной 1882 года импе-

ратору Александру III понадобилась историческая справка о взаимоотношениях России и Ватикана. Первый вариант, составленный чиновниками, был слишком «канцелярским» и не удовлетворил монарха. Тогдашний обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев напомнил государю о том, что граф Д. А. Толстой, в то время находившийся в отставке, являлся специалистом в этой области, написавшим по интересующей теме историческое сочинение. По распоряжению Александра III Толстой составил «историческую записку», понравившуюся императору, и вскоре получил портфель министра внутренних дел⁹. Это назначение позволило Дмитрию Андреевичу торжествовать над своими противниками, которых у него было немало, два года назад добившимися увольнения его со всех должностей.

В 1848 году его заслуги были отмечены и другими знаками внимания, к которым он очень трепетно относился: уже через неделю после возложения на него составления истории римского католицизма император Николай I вспомнил о его первом историческом сочинении по истории финансовых учреждений и пожаловал за него графу бриллиантовый перстень.

Повышенный интерес, с которым правительство следило за работой своего чиновника, объяснялся обострением международной обстановки в 1848–1849 годах. В феврале 1848 года вспыхнула революция во Франции, через три дня перекинувшаяся в Германию, а весной — в Австрийскую империю. Николай I хотел остановить эту революционную волну, когда она еще только поднималась: узнав о восстании в Париже, он собирался направить 300-тысячную армию на Рейн, но ему пришлось ограничиться манифестом, составленным в резких выражениях и категорично заявлявшем, что Россия, «не щадя себя», не допустит распространения «смут, грозящих ниспровержением законных властей и всякого общественного устройства»¹⁰. Биограф Николая I Н. К. Шильдер привел размышления министерского чиновника В. И. Пана-

ева, характеризующие реакцию европейской общественности на это выступление: «Этот грозный манифест произвел на тогдашних демагогов, а ими полна была Европа, самое неприятное и враждебное для нас впечатление, которое и не замедлили они выразить в своих журналах и выказать на деле, стремясь возмутить Польшу»¹¹. Возмущение Польши могло быть спровоцировано публикациями в европейских журналах, поднимавшими католический вопрос. Сочинение графа Д. А. Толстого должно было стать ответом «беспрестанно появляющимся бездоказательным пасквилям политических и религиозных врагов России»¹². Он сам именно таким образом понимал цель своей работы. Позже он писал митрополиту московскому Филарету:

Вашему Высокопреосвященству известны постоянные, в продолжение 25 лет делаемые европейскою журналистикою обвинения против нашего правительства о преследовании будто бы римско-католической церкви в России... Ввиду всех этих обвинений русское правительство молчало, молчали и русские частные лица. Это побудило меня... выяснить дело в настоящем его свете на французском языке, как на языке наиболее распространенном в Европе¹³.

Сочинение графа Толстого действительно вышло на французском языке, в Париже, под заглавием «Le catholicisme romain en Russie. Etudes historiques», но 13 лет спустя. Скорее всего, в 1851 году, когда революционная опасность миновала, а перед Россией встали другие внешнеполитические задачи — подготовка к войне с Османской империей — необходимость в подобной публикации отпала. В 1853 году Д. А. Толстой сменил поприще — перешел в Морское министерство, сочинение же лежало «в столе». Но в 1863 году Россия и Европа были потрясены новым восстанием в Польше, опять на повестке дня встали религиозные вопросы, и забытый было исторический труд снова стал актуальным. Волнения в Польше начались в 1860 году, постепенно усиливаясь, а в 1862 году Толстой обратился к министру

внутренних дел П. А. Валуеву с просьбой разрешить напечатать за границей историю Римско-католической церкви в России. За эти 13 лет он дополнил его новыми фактами, почерпнув их из последних исследований по истории церкви. Исторический обзор получился объемным, два тома вышли один за другим в 1863 и 1864 годах и были оценены за рубежом по достоинству: в 1864 году Лейпцигский университет присвоил графу степень доктора философии. Это, во-первых, льстило самолюбию автора: в 1843 году, после окончания Царскосельского лицея, он пытался получить степень магистра, но ему было отказано на том основании, что учебная программа лицея не соответствует требованиям, предъявляемым на юридическом и философском факультетах университета¹⁴. Присуждение степени говорило также и о том, что поставленная перед Толстым идеологическая задача была выполнена: определенная часть европейской публики признала справедливость аргументов, изложенных им, и поддержала российскую позицию.

Почти сразу же после выхода в свет за границей сочинение стало известно и в России по отрывкам, напечатанным в журнале «Духовная беседа» и газетах «День» и «Духовный дневник». Пересказывая и комментируя его, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии М. О. Коялович подчеркнул своевременность появления книги в тот момент, когда от правильного решения католического вопроса «многое зависит», что делает ее «теперь единственной справочной книгой для частных лиц и для наших министерств, особенно для Министерства внутренних дел», где она должна лежать «на каждом столе»¹⁵.

Полностью на русском языке оба тома «Римского католицизма в России» были изданы в 1876 году в переводе профессора Казанской духовной академии Н. П. Соколова. В то время в мире обсуждались результаты католического собора 1870 года, принявшего догмат о непогрешимости Папы Римского, следствием чего было обращение части католиков,

несогласных с решениями собора, в Православие. В связи с этим русскому православному духовенству могли быть полезны исторические сведения, освещающие не только религиозную, но и политическую сторону конфессионального спора. В очередной раз сочинение Толстого оказалось востребованным.

В книгу вошли не все материалы, собранные Толстым, исторический обзор охватывал период от X до первой четверти XIX века, от крещения Руси до кончины императора Александра I, несмотря на то, что автор изучил источники до 1848 года. В упоминавшемся выше письме министру внутренних дел П. А. Валуеву Толстой указывал, что к 1862 году им окончена только часть труда, но продолжение его так и не появилось.

Обзор был составлен по хронологическому принципу и носил описательный характер. В основу деления этого исторического сочинения на части был положен принцип организации управления Католической церковью русским правительством, упорядочение которого началось после разделов Речи Посполитой, поэтому первый том был посвящен истории распространения католичества в России до того времени, когда отношения между Ватиканом и Россией регулировались отдельными распоряжениями российских властей, а второй — формированию системы управления католическим духовенством в царствования Екатерины II, Павла I и Александра I. М. О. Коялович в своих комментариях предложил иное деление — по принципу распространения этого вероисповедания в России. В этом случае вехами должны были стать царствование Ивана III (приезд большого количества католиков в страну в свите его невесты Софьи Палеолог), Петра I (массовое распространение католицизма в России), Екатерины II (начало регламентации порядка управления «латинской верой»). Кстати, спустя почти полвека в работе присяжного поверенного Н. Д. Кузнецова «Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии» был дан третий вариант

периодизации: допетровский период; от реформ Петра I до указов Екатерины II; последующее усовершенствование системы управления католическим населением до принятия Устава духовных дел иностранных исповеданий в 1857 году¹⁶. Д. А. Толстой выделил только екатерининское время, потому что не находил в русской истории равных ему по значению, в том числе и в решении католического вопроса. Нужно добавить, что позже оно стало областью его научных интересов.

«Покушения римского двора совратить Россию в римский католицизм»¹⁷ начались почти сразу после крещения Руси, но потерпели неудачу, причины которой были не только религиозные, но и политические, так как вместе с Православием от Византии были восприняты «иные против Запада элементы политического устройства и гражданственности»¹⁸. По мнению Д. А. Толстого, в первое время русских от католицизма отталкивала внешняя, обрядовая сторона богослужения, что было естественно в начальный период духовного развития народа, «когда внешность имеет более значения, чем содержание»¹⁹. Второй причиной были «иерархия, дух и направление православного духовенства», коренной чертой которого являлось невмешательство «в чуждую паству», и отсутствие насильственной пропаганды и светских притязаний²⁰. Эти выводы автор сделал, проанализировав древнерусские рукописные источники («Житие Александра Невского», Никоновскую и Лаврентьевскую летописи) и сочинения современных ему историков Русской Церкви (И. Я. Чистовича и епископа Винницкого Макария). Но ранее Толстого эту особенность православного духовенства отметил П. Я. Чаадаев в «Философических письмах». Граф Д. А. Толстой видел в ней положительную сторону, П. Я. Чаадаев — отрицательную, но тот и другой воспринимали ее как одну из основ гражданского и политического строя Российской империи.

Еще одним широко обсуждаемым в русском обществе аргументом против католического вероиспо-

ведения был тезис о главенстве Папы Римского над светской властью — «политическое основание римского католицизма». Д. А. Толстой расценивал его как самый важный довод, постоянно акцентируя внимание на том, что к нему прибегала только светская власть, тогда как духовная оставляла его без внимания и в XII веке, и в XVI. Для сравнения он привел формулу отречения католика, переходящего в Православие, в которой этот догмат даже не упоминался, и спор о вере царя Ивана IV с иезуитом Поссевином, который велся, в основном, вокруг этого предмета. Автор сочинения объяснил различие подходов тем, что «первосвященство папы не есть догмат собственно духовный, а политический, не столько касающийся веры, сколько власти»²¹.

Эта мысль стала лейтмотивом исторического сочинения графа Толстого, основную идею которого он сформулировал в письме к митрополиту Филарету следующим образом:

Европейские публицисты видели в деле Латинской церкви в России один только чисто религиозный вопрос, тогда как тут, собственно говоря, три существенно различных, хотя и равно важных вопроса, именно: религиозный, в который Русское Правительство не позволяло себе никогда никакого вмешательства, — Папский вопрос, или определение границ между властью государственною и духовною властью иностранного Государя, каков для России Папа, и наконец в особенности вопрос Польский, чисто политический...²²

К такому выводу он пришел еще в начале работы над своим сочинением, разбирая дела в архиве Департамента духовных дел иностранных исповеданий:

...история этой церкви (Римско-католической. — И. Б.) в России есть история борьбы трех противоположных и непримиримых идей: а) власти Папы с Самодержавною властью Государей Российских, б) фанатизма и пропаганды католической с охранением господствующего в Государстве вероисповедания Православного и в) тесно связанного с Латинскою верою

Польского национализма — с водворением в Западном крае Русского начала²³.

Граф Д. А. Толстой полагал, что светская власть Папы Римского стала причиной религиозно-политического фанатизма Католической церкви, порождая стремление к расширению сферы своего влияния и диктуя вмешательство во внутренние дела как католических, так и православных государств. Критика Ватикана за его «светские притязания» часто звучала в русском обществе в середине XIX века как ответ формировавшегося национального самосознания на цивилизационный вызов Запада, национально-религиозные выступления в Польше и в европейской прессе. В этом отношении примечателен ответ А. С. Пушкина на процитированное выше философическое письмо П. Я. Чаадаева: «Наше духовенство... было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма»²⁴. Та же мысль была продолжена славянофилами в полемике, развернувшейся между ними и европейскими журналистами в начале 50-х годов XIX века.

Дискуссия открылась статьей Ф. И. Тютчева «Папство и римский вопрос. С русской точки зрения». Она была написана одновременно с сочинением графа Д. А. Толстого, также на французском языке, и опубликована в *Revue des Deux Mondes* в 1850 году. Поводом послужили события в Папской области: бегство Папы из Рима в 1848 году из-за революционных выступлений в Италии. Ф. И. Тютчев видел причину европейских революций 1848–1849 годов в политической активности Ватикана, превращении его в государство в государстве, присвоении им «чуждого начала» — светской власти и замене общества верующих политическим учреждением, что породило сомнение в религии и открыло путь революционным учениям в Европе. С момента разделения церковью начался на Западе процесс противостояния церковных иерархов и светских правителей, который завершился, по мнению Ф. И. Тютчева, революциями. В конце статьи Ф. И. Тютчев

подчеркнул, что Русская Православная Церковь находится в единении со светской властью²⁵.

После выхода статьи в *Revue des Deux Mondes* его издатель Лоранси поместил в своем журнале ответ, в котором в свою очередь обвинил Русскую Церковь в несамостоятельности и зависимости от светской власти, указав, что ее подчиненное положение закреплено в титуле императора всероссийского — «глава Церкви». В 1853 году в обсуждение этого вопроса включился А. С. Хомяков, опровергнув утверждения Лоранси в своем богословском сочинении «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» замечанием, что этот титул указывал лишь на гражданскую власть императора и должен был пониматься как «глава народа в делах церковных»²⁶. Нужно заметить, что доводы славянофилов были вескими для их оппонентов за пределами России, но не внутри страны и не в их кругу. Дореволюционный историк церкви П. С. Троицкий писал, что вопрос о главенстве светской власти над Русской Церковью был для них «больным вопросом». «Решая его в отрицательном смысле для лиц западных исповеданий, они дома, у себя, глубоко сознавались в том, что решение его может быть и утвердительным»²⁷. В таком случае их статьи носили скорее идеологический характер, а не отражали истинное состояние дел.

Опровержение утверждения католиков о несамостоятельности Русской Православной Церкви стало еще одним направлением русской религиозно-политической публицистики. Этой теме была посвящена статья В. В. Скрипичина, напечатанная в начале 1860 года в одном из немецких журналов, в которой доказывалось, что император всероссийский никогда не посягал на духовную власть, являясь верным сыном Церкви, но в гражданской сфере священники обязаны ему подчиняться, как и все остальное население²⁸. Любопытно, что В. В. Скрипичин в конце 40-х — начале 50-х годов возглавлял Департамент духовных дел иностранных исповеда-

ний, в котором под его началом с 1847 по 1853 год состоял на службе граф Д. А. Толстой, направлявший ему свои рапорты о выполнении «Высочайше возложенного» поручения по составлению истории римского католицизма в России.

Краткий обзор этих статей позволяет судить о том, насколько велик был интерес русского общества в середине XIX века к конфессиональной полемике, о накале страстей и о той пропаганде, которую развернули его представители в европейской прессе, отстаивая «русский православный взгляд» на католический вопрос. В ряду подобных сочинений, написанных самостоятельно или по заказу властей, исторический обзор Д. А. Толстого занимал особое место. Полемика по вопросу об отношениях духовной и светской власти в России не прошла мимо него, он нашел собственное доказательство единства Церкви и государства.

Исходя из концепции своего сочинения, Д. А. Толстой оставил за его рамками религиозно-догматические споры между духовенством Западной и Восточной Церквей, но подробно рассмотрел способы пропаганды католичества среди населения и попытки Ватикана воздействовать на русских князей, царей и императоров с целью обращения их в свою веру. Не всегда они, по мнению Д. А. Толстого, давали достойный отпор. Дмитрий Андреевич не был беспристрастным историком, он выражал симпатии и антипатии историческим персонажам, повествуя о них. Очевидно, что один из самых привлекательных, с его точки зрения, эпизодов в противостоянии русского правительства западному прозелитизму — провал миссии иезуита Поссевина, которому не удалось убедить Ивана IV принять католичество. Этому эпизоду Д. А. Толстой посвятил целую главу, изданную отдельной брошюрой еще до перевода всего сочинения на русский язык²⁹.

Композиционно она делится на две части. В первой приведен известный рассказ о посольстве папского нунция Антония Поссевина, который был

посредником в мирных переговорах русского царя со Стефаном Баторием после неудач Ливонской войны в 1581–1582 годах и в обмен на помощь Папы Римского должен был получить согласие Ивана IV на переход из Православия в католичество. Содержание их бесед подробно изложил Н. М. Карамзин в IX томе «Истории государства Российского», хотя Д. А. Толстой указал, что работал с первоисточниками — статейным списком этого посольства, находившимся в главном московском архиве, и записками Поссевина, изданными А. В. Старчевским и Н. И. Тургеневым. Вторая часть главы знакомила читателей с ранее не известными фактами — предложениями Поссевина по способам распространения католицизма в России: обучение молодых русских пленников в специально устроенных в Вильно и Полоцке католических академиях и семинариях с последующей отправкой их в Россию как проповедников; перевод важнейших католических «пропагандистских книг» на русский язык; установление связей с православным духовенством Великого княжества Литовского; постоянное пребывание папского нунция в Москве, причем его образ жизни должен был быть приближен к тому, какой вели православные священники³⁰.

С точки зрения Толстого, «богословские рассуждения Иоанна Грозного с послом Папы Григория XIII выражали с наглядною очевидностью неразрывную, хотя и неразгаданную связь властей светской и духовной в России»³¹.

Мы видим, что этот самодержавный государь, неограниченный, полный владыка над своими подданными, не сознает в себе главенства над Церковью, но вместе с тем вступает в открытые прения с папским послом о самых истинах православной веры, доказывает непреложность ее догматов... защищает Православие, обличает папу и даже покушается склонить посла его к своей вере³².

Парадокс заключался в том, что «неразрывная связь» в изображении Толстого оказалась односторонней без позиции Русской Православной Церкви,

но он о ней и не вспомнил, даже не пытаясь выяснить форму и сущность этой «неразгаданной связи». В его глазах царь, а не митрополит являлся носителем «понятия русского Православия XVI века о римском католицизме»³³, «голосом своей Церкви»³⁴.

Приведенный выше пассаж выдавал в Толстом государственного человека, для которого, в отличие от ученого-историка, на первом месте находился не поиск истины, а защита интересов государства. В то же время в некоторой степени такое отношение сближало его со славянофилами, приукрашавшими положение Русской Православной Церкви в своих зарубежных статьях. Закономерно, что Д. А. Толстой сотрудничал с газетой славянофилов «День», которую издавал И. С. Аксаков и в которой был помещен сокращенный вариант его сочинения на русском языке в изложении историка М. О. Кояловича. Несмотря на этот факт, Дмитрия Андреевича нельзя причислить к лагерю славянофилов. В их позициях есть одно коренное различие, увиденное М. О. Кояловичем: Толстой на страницах своего сочинения доказывал близость Православия политическому строю России, тогда как славянофилы находили, что «православные особенности... как нельзя более сошлись с славянскими особенностями русского народа... Мы отличаемся от Запада церковно-греческими и русско-славянскими особенностями, т.е. вдвое больше, чем говорит гр. Толстой». Потому-то Коялович признал «преувеличение в тех словах автора, которыми он характеризует отношение нашей Церкви и государства»³⁵.

По принципу разобранной выше главы построена и следующая, посвященная XVII веку: на фоне исторических событий — смуты и начала правления династии Романовых — нарисована картина католической пропаганды и «религиозно-политического фанатизма» и сопротивления ей православного населения. Теоретические рассуждения автора о «разности» вероисповеданий основывались на детальном разборе формулы отречения католика, перешедшего

в Православие: главными доводами опять-таки являлись власть Папы Римского и насильственное обращение в свою веру, сопровождавшее религиозную политику Ватикана.

По мере укрепления связей с Европой увеличилось и число католиков в России, а следовательно, расширялись и отношения со Святым Престолом. Этот процесс освещен в главе, хронологические рамки которой охватывают период от начала правления Петра I до разделов Польши. Заметим, что весь исторический обзор графа Д. А. Толстого отличается строгой логикой и последовательной манерой повествования, каждая глава занимает отведенное ей место. Поэтому рассказ о возникновении системы управления католическим духовенством в России после присоединения Западного края автор предварил историческим обзором римского католицизма в Литве под владычеством Польши и римско-католических епархий в Литве. По мнению Толстого, «история католицизма в Польше есть вся польская история»³⁶, тогда как в Великое княжество Литовское Православие пришло раньше католицизма, оставшись после заключения унии с Польшей религией славянского населения, простонародья, а католичество распространилось среди польско-литовской аристократии. Это убеждение соответствовало правительственной политике в Западном крае, которая заключалась в проведении мероприятий в интересах низших слоев населения в противовес польской элите.

Самую интересную часть первого тома, безусловно, составили исторические сведения о литовских католических епархиях, собранные Толстым во время его командировки в Западные губернии. Ценность их состояла в том, что они были «добыты» в библиотеках и архивах католических монастырей, доступ в которые не так легко было получить, и благодаря Дмитрию Андреевичу были введены в научный оборот.

Во втором томе помещены сведения не только о деятельности католического духовенства в России,

но и о постепенной регламентации ее, начавшейся в царствование Екатерины II, ограничившей вмешательство Ватикана, в ведении которого остались лишь вопросы догматического характера. Эти меры императрицы перестают казаться исключительными после замечания автора сочинения о том, что она следовала «примеру главнейших католических держав». Однако далее этого замечания Толстой не продвинулся, он не назвал ни сами государства, ни проведенные в них мероприятия. Но сам пассаж не случаен, он был рассчитан в первую очередь на иностранного читателя, у которого после прочтения книги должно было сложиться впечатление об оборонительной политике России в католическом вопросе³⁷. С этой целью автор привел все известные ему факты, чтобы подчеркнуть лояльность и веротерпимость русского правительства. Рассматривая состояние Римско-католической церкви в России в царствование императора Павла I, Д. А. Толстой специально остановился на истории избрания Папы Пия VII, чтобы продемонстрировать различное отношение к папству русского и австрийского правительств. В 1799 году Австрия, «намереваясь присвоить себе папские владения», препятствовала коронации Пия VII, в то время как Павел I предложил ему (а ранее его предшественнику) «почетное убежище» после оккупации Папской области войсками Наполеона³⁸.

Управление иностранными исповеданиями в каждое царствование имело свои особенности: ограничительная политика Екатерины II, покровительственная Павла I, компромиссный вариант Александра I. Сравнивая их, Толстой отдавал предпочтение «самодержавной воле» императрицы, объясняя, что такой подход «не только сообразнее с существом правительственной власти, но и полезнее для Церкви (Римско-католической. — И. Б.)», так как бесконтрольность в финансовых и политических делах позже привела к разложению духовенства.

Нельзя сказать, что Дмитрий Андреевич неприязненно относился ко всему католическому духовен-

ству, он уважал епископа С. Сестренцевича, «замечательного человека», поскольку тот был чужд прозелитизма и был креатурой российских властей. Большинство словесных выпадов Толстого было направлено против иезуитов, «агентов» и «шпионов» германского императора, по выражению Толстого, создавших свое государство в государстве — *status in statu*. Истории их ордена в России он коснулся еще в первом томе, во втором она занимает значительное место. Мало того, собрав и обработав источники по этой теме, Толстой издал в 1859 году брошюру «Об иезуитах в Москве и Петербурге», красочно описав их пропагандистскую деятельность. Случаи перемены вероисповедания представителями высшего света, попавшими под влияние иезуитов, были хорошо известны, тем более что с начала XIX века они участились, заставив власти и богословов задуматься о причинах этого явления.

Деятельность этого ордена не могла не встревожить руководство страны; три раза иезуитов высылали из России: первый раз по просьбе Патриарха Иоакима в 1688 году, второй раз как австрийских шпионов в 1719 году и третий раз — в 1815 году.

Кроме ордена иезуитов в России действовало около 30 монашеских орденов, сосредоточенных в Западном крае, как мужских (доминиканцы, францисканцы, кармелиты), так и женских (бернардинки, кармелитки, бенедиктинки). Толстой нарисовал яркую картину полного духовного разложения монахов в начале XIX века, посвятив этому отдельную главу, напоминающую скорее политический памфлет, чем исторический экскурс: факты растворились в обличительном пафосе.

Большой интерес вызывает глава об армянах-католиках и распространении католичества в Закавказье, содержащая сведения, неизвестные широкому кругу читателей и в наше время. В XVI веке этот регион оказался в зоне пристального внимания Ватикана, добивавшегося заключения унии с Армяно-Григорианской Церковью с теми же целями, сред-

ствами и «способами совращений», что и на западе России³⁹. В результате активности миссионеров (Толстой выделил среди них Мекитара, уроженца Армении, принесшего ей пользу своей просветительской деятельностью) в начале XIX века в России насчитывалось около 2 тысяч армян-католиков.

Толстой детально разобрал «способы совращений», типичные для миссионерской деятельности католиков, особенно иезуитов: строительство костелов, воздействие на детей и несовершеннолетних, рассказ о чудесах, открытие школ и колледжей, смешанные браки, создание братств, организация процессий. Многие из них не устарели до сих пор и являются весьма действенным средством для распространения учения Римско-католической церкви.

Исторический обзор Толстой завершил царствованием Александра I. Это самая подробная и насыщенная фактами часть его труда, что вполне объяснимо: сохранилось больше всего документов и свидетельств того времени, а результаты политики сказывались и в середине XIX века.

В содержание первого и второго томов включены обширные и ценные приложения, составляющие прекрасный справочный аппарат из источников разного характера: списков католических епископов, монашеских орденов, финансовых ведомостей, посланий, грамот, записок, докладов и писем, дополняющих исторический очерк. Недостаток приложения в том, что документы не систематизированы и не прокомментированы, хотя именно в этом и заключается работа ученого-историка.

Вклад графа Толстого, написавшего свыше десяти различных исторических сочинений, в отечественную историческую науку оценивался неоднозначно еще его современниками. Поскольку карьера его развивалась очень успешно, он достиг высоких государственных постов и оказал заметное влияние на внутреннюю политику. После его смерти в 1889 году в печати появилось большое количество некрологов и статей, характеризующих его политическую дея-

тельность и научные занятия. Одна статья так и называлась — «Ученые труды Д. А. Толстого»⁴⁰. Автор ее, историк и писатель С. С. Трубачев, перечислив исторические сочинения Толстого, выделил из них три «капитальных труда» — «История финансовых учреждений России со времени основания государства до кончины императрицы Екатерины II» (1847), исследование по истории русского просвещения, состоящее из четырех частей («Взгляд на учебную часть в России в XVIII столетии до 1782 года» (1883), «Академическая гимназия в XVIII столетии», «Академический университет в XVIII столетии» (1885), «Городские училища в царствование императрицы Екатерины II» (1886) и «Римский католицизм в России». С.С. Трубачев высоко отозвался о них:

В этих трудах ярко сказались и определились солидные и серьезные стороны научного дарования покойного автора: его беспристрастный объективизм, его тщательное, в высшей степени внимательное и добросовестное изучение первоисточников, соединенное с пронизательно-критической выборкой из них всего существенно-важного, осторожность выводов, ясность и простота изложения⁴¹.

Эта цитата — повторение отзыва историка Н. Устрялова на первое сочинение Дмитрия Андреевича (по истории финансов), но его нельзя безоговорочно принять в отношении истории римского католицизма. Особенно сомнительным представляется «беспристрастный объективизм», так как неприязнь Толстого к католицизму красной нитью проходит через все его сочинение. Вместе с тем нельзя не признать справедливым, что ясная и простая манера изложения была присуща Дмитрию Андреевичу. Он доходчиво и убедительно умел разъяснить сложный вопрос, но принимать его объяснения нужно с осторожностью.

Работая над этим историческим очерком, он не смог «тщательно» и «добросовестно» изучить источники, поэтому в работе встречается множество неточностей, на которые указал писатель К. А. Скальков-

ский в статье «Граф Д. А. Толстой как историк»⁴². Помимо мелких недочетов, касавшихся деталей, было серьезное замечание, которое нельзя оставить без внимания. К. А. Скальковский назвал «означенный труд» не научным исследованием (хотя именно такой подзаголовок дал Дмитрий Андреевич своему труду), а «неофициальной компиляцией, которую Толстому нетрудно было составить, имея на руках по службе известные материалы»⁴³. Это обвинение повторил публицист С. Н. Кривенко, разъяснив, что в сочинениях Толстого «гораздо больше казенных материалов», чем идейного содержания и строгой научной обработки»⁴⁴.

Прислушиваясь к строгой критике, не нужно забывать, что она пришлась на начало XX века, когда историческая наука переживала свой расцвет, уже были основательно разработаны ее предмет и методы исследования. В середине же XIX века она находилась еще в стадии становления, начав обособляться от литературы, поэтому историки того времени больше занимались описанием, чем объяснением явлений и фактов. Это не означает, что с течением времени «Римский католицизм» Толстого потерял свое значение, даже придирчивые критики признавали, что его произведения могли служить для справок, потому что они представляли пересказ широкого круга источников. В конце XIX века появились новые исследования по истории иностранных исповеданий в России, многие из которых (Н. Д. Кузнецова, Д. Цветаева, А. Доброклонского) всего лишь незначительно дополнили исторический очерк графа Д. А. Толстого.

Изучение этого предмета оказало влияние и на самого Дмитрия Андреевича. Став обер-прокурором Синода, он способствовал воссоединению униатов Холмской Руси с Православной Церковью — 1875 год был отмечен массовым переходом униатов этого края в Православие. При нем была проведена реформа духовных учебных заведений, расширившая круг изучаемых в них наук, и введены открытые диспуты при защите богословских диссертаций, а

также приняты меры по улучшению материального положения священников. Все это делалось для того, чтобы устранить недостатки, которые, с его точки зрения, мешали православному духовенству конкурировать с католическим в степени своего влияния на паству. Однако многие внутрицерковные вопросы оставались нерешенными. Неудовлетворенность русского общества и духовенства «религиозной неподвижностью» (выражение М. О. Кояловича) постепенно нарастала с середины XIX века. Следствием этого процесса в конце XIX — начале XX века стал поворот общественного мнения от критики «латинства» к обсуждению проблем Русской Православной Церкви и появлению в печати произведений уже по этой теме. Возвращение интереса к католическому вопросу снова наблюдается в наши дни, так что факты, описанные в историческом очерке графа Д. А. Толстого, могут и сегодня дать пищу для размышления.

Примечания

¹ *Титов Н. Ю.* Церковь в политической системе России I половины XIX в. М., 1985. С. 9–12.

² Подробнее см.: *Добротворский А.* Руководство по истории Русской Церкви. Вып. 4. М., 1893. С. 286–291; *Тихонов А. К.* Власть и католическое население России в XVIII–XIX века. В: Вопросы истории. 2004, № 9. С. 140–146.

³ Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету. СПб., 1900. С. 605.

⁴ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 186. Л. 9.

⁵ Там же. Л. 3.

⁶ Там же. Л. 23–25.

⁷ Там же. Л. 30 об.

⁸ Там же. Л. 43–44.

⁹ Русский Архив. 1905, № 4. С. 688–689.

¹⁰ *Шильдер Н. К.* Император Николай I. В: Исторический вестник. Т. 78, № 10. С. 183.

¹¹ Там же.

¹² РГИА, ф. 1282, оп. 2, д. 1942. Л. 1.

¹³ Письма духовных и светских лиц к митрополиту Филарету. С. 604–605.

- ¹⁴ РГИА, ф. 1664, оп. 1, д. 171. Л. 1.
- ¹⁵ *Коялович М. О.* Католицизм в России. Исторические исследования гр. Д. А. Толстого. В: *День*. 1865, № 2. С. 32.
- ¹⁶ *Кузнецов Н. Д.* Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии. Ярославль, 1898.
- ¹⁷ *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России. Т. 1. СПб., 1876. С. VII.
- ¹⁸ Там же. С. 2.
- ¹⁹ Там же. С. 9.
- ²⁰ Там же. С. 2.
- ²¹ Там же. С. 72.
- ²² Письма духовных и светских лиц к митрополиту московскому Филарету. С. 604–605.
- ²³ РГИА, ф. 821, оп. 10, д. 186. Л. 4–5.
- ²⁴ *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. в 10-ти тт. Т. 10. М., 1966. С. 875.
- ²⁵ *Тютчев Ф. И.* Политические статьи. Paris, 1976. С. 51–77.
- ²⁶ *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 2. Сочинения богословские. М., 1907. С. 36.
- ²⁷ *Троицкий П. С.* Церковь и государство в России. М., 1909. С. 96.
- ²⁸ *Толстой Д.* Ответ Русского на папское послание латинского епископа. В: *Наше время*. 1860, № 2. С. 26–27.
- ²⁹ *Дух. беседа*. 1864. № 19, 20 (под загл.: Царь Иван Васильевич Грозный и иезуит Поссевин); отд. отт. под загл.: Римско-католическая пропаганда в России.
- ³⁰ *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России. Т. 1. С. 64–69.
- ³¹ Там же. С. 61.
- ³² Там же. С. 60.
- ³³ Там же. С. 27.
- ³⁴ Там же. С. 71.
- ³⁵ *День*. 1865, № 2. С. 34–35.
- ³⁶ Там же. С. 182.
- ³⁷ *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России. Т. 2. С. 4.
- ³⁸ Там же. С. 102–109.
- ³⁹ Там же. С. 54.
- ⁴⁰ *Трубачев С. С.* Ученые труды Д. А. Толстого. В: *Исторический вестник*. 1889, № 6. С. 653–659.

⁴¹ Там же. С. 657.

⁴² *Скальковский К.* Граф Д. А. Толстой как историк. В: Новая книга. СПб., 1904. С. 100–106.

⁴³ Там же. С. 101.

⁴⁴ *Кривенко С. Н.* Министерская полемика. Из литературных воспоминаний о Д. А. Толстом. В: Вестник Европы. 1907, кн. 7. С. 250.

Священник ГЕОРГИЙ ЗАВЕРШИНСКИЙ

БОГОСЛОВИЕ ДИАЛОГА: ВСТРЕЧА РЕЛИГИЙ*

В настоящей статье серии «Богословие диалога», продолжая развивать богословие описанного по Буберу диалога¹, мы обратимся к современному межрелигиозному диалогу и рассмотрим, как с различных точек зрения можно обосновать тринитарный подход в экуменической перспективе. Нашей целью будет показать, что *подтвержденный* диалог «по образу и подобию» троичных отношений и критерий взаимной любви дают основу для взаимопонимания представителей разных религиозных традиций адекватную и более глубокую, чем, например, критерий, основанный на Высшей Реальности, единой для всех религиозных традиций. Кроме этого мы обратим внимание на то, что христианский опыт, хотя и не единственный религиозный опыт, но именно он обладает всей полнотой, необходимой для восприятия универсальности Бога, действующего во всем тварном мире.

Благодаря глубокому опыту совершенно разных религиозных традиций и будучи вправе сказать о себе: «Оставив христианство, я нашел себя в хинду

* Настоящая статья продолжает серию публикаций по богословию диалога (начало см. в №№ 4(25), 2003; 1(30), 2005 и 2(31), 2005), в которую предполагается включить и последующие работы этого автора.

и возвращаюсь буддистом, не прекращая быть христианином»², католический богослов Раймундо Паниккар обратился к межрелигиозному диалогу глубоко внутренне и лично. Он даже называл его *внутрирелигиозным (intrareligious)* диалогом, представляя как религиозный акт, «который не объединяет и не подавляет, но воссоединяет нас»³. Он называл этот диалог «актом ассимиляции», евхаристическим, поскольку «он пытается ассимилировать трансцендентное в нашу имманентность»⁴. В своей риторике диалога Паниккар классифицирует пять основных подходов. Перед тем, как описывать другие взгляды на межрелигиозный диалог, рассмотрим его классификацию с точки зрения подлинного диалога по Буберу.

Эксклюзивизм. Подразумевается наличие единственной истины и единственного пути ее познания. Паниккар приписывает этому элемент героизма. Необходима полнейшая преданность тому, что объявляет себя универсальной и абсолютной истиной. Из-за очевидных угроз нетерпимости, синкретизма и презрения к *другим* подлинный диалог практически невозможен.

Инклюзивизм. Объявляя об истинности какой-либо традиции, утверждается, что «она включает на различных уровнях все, что есть истинного, где бы это ни существовало»⁵. Это несколько упрощает отношения с другими традициями, хотя все же подразумевается, что полнота истины принадлежит единственной традиции. «Зонтичная модель или некая формальная структура могут легко покрыть собой различные системы мышления»⁶. Возвещая высшее знание, невозможно вступить в подлинный диалог, поскольку *другой* безусловно представляет меньшую ценность.

Параллелизм. Существуют параллельные пути различных традиций, каждая из которых имеет свою значимость, но не взаимодействует с другими. Все они независимо идут к одной цели. Здесь имеет место терпимость, уважение к *другим* и неосуждение

их. Исторически, однако, такой подход малоинтересен, поскольку различные мировые традиции обычно «возникают из взаимопроникновения, взаимовлияния и взаимообогащения»⁷. Подлинный диалог не представляется возможным, поскольку *другому* не уделяется необходимое внимание, даже если происходит открытая встреча с ним.

Взаимопроникновение. Традиции находятся не в изоляции, но одна перед другой. Свою религию человек рассматривает в окружении других религиозных традиций, и их взаимопроникновение происходит без потери особенностей каждой традиции⁸. Всем традициям, поскольку они, несомненно, дополняют друг друга, предлагается взаимодопустимая религиозная структура. Друг к другу они не испытывают никаких подозрений, между ними нет трений, равно как и индифферентности. Остается только вопрос — существует ли в действительности такая герменевтика, которая допустила бы взаимопроникновение столь различных и независимых традиций. Если да, то подлинный диалог мог бы стать реальностью для тех, кто владеет этой герменевтикой. Но поскольку ответ на данный вопрос скорее негативен, то говорить о возможности подлинного диалога здесь все же не приходится.

Плюрализм. «Это позиция непрерывного диалога с иными мнениями, отвергается любое абсолютизирование, что поддерживает непрерывную открытость внутрирелигиозного диалога»⁹. Все подлинные традиции развиваются естественным образом, следовательно, позволив им говорить своим языком в привычном окружении, можно прийти к отношениям подлинного диалога. При этом все традиции остаются взаимно терпимыми и дружески расположенными, сохраняя уважение друг к другу. Иными словами, плюрализм — это знак почтения в отношении Творца мира, Который допускает его многообразие и различие, до грехопадения не имевшее характера трагического разделения.

Плюрализм с большой серьезностью относится к тому факту, что в течение последних шести-восьми тысяч лет своей истории человечество так и не пришло к согласию по поводу религиозных верований. Наши предки не были ни невежественными людьми, ни слепыми поборниками соответствующих учреждений. Определенное эволюционистическое мышление порождает нашу веру в то, что мы на самом верху человеческой духовной интуиции, а все остальные — это «неразвитые» остатки современных гибридов и невежественной наивности¹⁰.

Таким образом, плюрализм дает нам шанс достигнуть подлинного диалога, каким его понимает Бубер. Подтверждение подлинности этого диалога могло бы быть дано «вечным *Ты*» во внутреннем внимании к каждой естественным образом развитой традиции. Отцовство и сыновство в самом широком смысле могли бы быть легко приняты как основа взаимной любви, засвидетельствованной теми, кто разделяет отцовство с отцом, а сыновство с сыном. Это троичное отношение любви оказывается совершенно естественным для всех традиций и культур и имеет равное значение для них. При этом плюралистический подход оставляет традициям свойственную им форму и содержание, не принося извне ничего такого, что могло бы умалить что-то существенное в духовности каждой исторической традиции.

В диалоге любви Пресвятой Троицы *Ты* «разделенного *другим*» — это «вечное *Ты*» Святого Духа. Бог Святой Дух разделяет любовь Бога Отца к Богу Сыну, и Тот же Дух свидетельствует божественную любовь тем, кто слушает Его в мире. «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:8). Рождение в Духе одновременно предваряет и совершает таинство Крещения, ибо сам от себя никто не может достичь этого. Поэтому в догматике существует понятие *предваряющей* благодати Духа, которая сообщается тем, кто ищет Бога, хотя еще, возможно, и не принял Крещения и пока не стал христианином.

Можно распознать действие Духа в различных традициях. Разделяя это утверждение, англиканский теолог Алан Рэйс писал: «Книга Деяний апостолов — это плодотворный источник для ищущих в Новом Завете более положительного и инклюзивистского понимания действия Духа Божия вне официального христианства»¹¹. Если здесь подразумевать *инклюзивизм*, исходящий от Бога, а не со стороны человека, то действие Духа в отношениях между людьми может вызывать взаимную любовь, взаимопонимание и, как результат, — подлинный диалог, а не желание доминировать или игнорировать. Как утверждает Эрнст Трёлш, все религии имеют общую основу в том, как действует Дух Божий на ограниченный разум, просвещая и пробуждая его сознание. При этом Дух Божий вселяется в ограниченный человеческий дух, давая ему осознать, что его «окончательная цель — достичь полного единения с Духом Божиим»¹².

Тринитарное догматическое сознание и опыт, а также плюралистическое отношение к иным традициям, могут привести к откровению подлинного *внутрирелигиозного (intrareligious)* диалога, понимаемого как личностный религиозный акт общения. Подобное общение должно сопровождать открытость, терпимость, доброжелательность, взаимообогащение и, более всего, разделенная любовь. Чтобы пояснить это на примерах, рассмотрим точки зрения известных современных теологов и богословов.

Во-первых, встречая иную религиозную традицию, необходимо помнить, что это своего рода феномен, и обращаться к ней подобающим образом. Как писал Мирча Элиаде:

Религиозный феномен как таковой познается, лишь если пытаться постичь его на соответственном уровне, то есть когда его изучают как нечто религиозное. Попытка понять сущность такого явления посредством психологии, социологии, экономики, лингвистики, искусства или любой иной науки ошибочна, поскольку утрачивается уникальный и нередуцируемый элемент —

таинство. Очевидно, не существует чисто религиозных явлений ... мы не можем рассматривать человека вне его языковой и социальной среды. И было бы безнадежно пытаться объяснить религию в их терминах¹³.

Определенно, следует добавить, что имеется сверх-трансцендентная Реальность, превосходящая все прочие поклоняемые религиозные и нерелигиозные реальности, с которыми встречается человек. Нео-платоник называл ее Сверхсущностью (*hyperousiotes*). Это неведомый, невидимый, непостижимый, неподвижный, неименуемый Единый. Мы называем Единого Богом лишь для того, чтобы показать Его абсолютность. Невозможно ни принять, ни опровергнуть Его реальность, поскольку Единый имеет отличную от человека природу и в своей полноте непознаваем человеком. Единственно доступными и познаваемыми для человека остаются лишь движения или энергии Единого. Используя имя «Бог», мы различаем непознаваемую Божественную сущность и Его энергии, через которые Бог открывается человеку в доступной для него полноте.

Основные эксклюзивисты Барт, Бруннер и Кремер объединялись общей идеей о том, что откровение и религия должны быть разграничены. Бруннер говорил, что «вне откровения религиозный феномен не будет понятен»¹⁴. Обладая реальными познаниями в области нехристианских верований, Кремер дал некую эмпирическую основу для этого разграничения. Он подчеркивал вероучительный разрыв между христианством и иными религиями. Это означало, что невозможно такое расширение христианства, чтобы оно включало другие верования. Разрыв христианства с другими верованиями кажется более объяснимым, чем его непрерывность. Однако, доказать и объяснить это из рассмотрения окружающего мира оказывается не так уж легко.

В знаменитом споре Барта и Бруннера, первый отстаивал традиционный протест против использования католических концепций «естественной религии» и «общего откровения», возникших в попытке найти

объяснение существования иных верований вне христианского откровения. Основное возражение против *эксклюзивизма* — исторический контекст новых перспектив, появившихся в эпоху Просвещения¹⁵. Поставив религию вне откровения, Барт отстаивал центральную роль Боговоплощения в христианском богословии религий.

Джон Маккуорри полагал, что диалог, основанный на углубленном взаимопонимании, может изменить первоначальную ситуацию, когда различные верования конкурировали друг с другом. Тем не менее, глубокие традиции с их многогранной историей не должны быть трансформированы в некую унифицированную религию с обобщенными понятиями. Параллельно с Бартом развивая свою аргументацию против обобщающей «естественной религии», он говорит, что она «погубила бы все особенности и конкретику действительно существующих религий»¹⁶. В своем диалоге с Полом Книттером Маккуорри утверждал, что его собственное христианство не требует сравнения с иной верой и является абсолютно адекватным и определенным, благодаря его «ограниченным вере и опыту»¹⁷. А свое отношение к другим традициям он складывает на основе сугубо персонального вклада тех личностей, которые стоят в центре этих традиций.

Защищая *инклюзивизм*, Гавин Д'Коста считал, что данное Ранером объяснение его парадигмы «хорошо примиряет и совмещает предпосылки универсального Божественного промысла о спасении (*плюрализм*) с утверждением, что спасение может быть только во Христе и Его Церкви (*эксклюзивизм*)»¹⁸. Здесь мы встречаемся с попыткой поиска модели, которая сбалансирует противоположные подходы, предлагаемые различными теориями. Это могло бы позволить человеческий разуму обойти свои естественные ограничения, достигая логического баланса путем диалога. Если только возможен постоянный диалог, а не теория, сформулированная для того, чтобы описывать вещи так, как это предписывает человеческий разум.

Центральная проблема, к которой обращена философия религиозного плюрализма, по мнению Джона Хика, состоит в следующем.

В то время как одна религиозная община воспринимает божественную Реальность как Яхве Израиля, может ли другая община аутентично воспринимать ту же самую Реальность как Аллаха из откровения Корана, безличного Брахмана, вечную Дхарму или невыразимую Пустоту, которая есть внутренний смысл мира?

Некоторые ошибочные предположения скрыты в вопросе, поставленном таким образом. Это бессознательная попытка приписать Реальности определенные характеристики, ориентированные на человека, понятные и доступные ему, неосознанное стремление контролировать и ограничивать эту Реальность, описывая Ее без «Ее разрешения». Необходимо быть осведомленным о диалогическом подтверждении религиозного опыта, когда он дан свыше всем участникам межрелигиозного диалога. Проблема плюралистического мышления подобного рода существует для аналитического, но не для экзистенциального подхода.

Джон Хик, придерживаясь феноменологического подхода в описании религии, считает, что представление о Боге является «представлением о непостижимой и неопишуемой основе всего многообразия человеческого религиозного опыта»¹⁹. Отвечая на критические замечания Гавина Д'Косты, он утверждает:

Было бы ошибкой полагать, что Первооснова должна быть личностью или иметь безличностный характер, преднамеренной или непреднамеренной, доброй и злой и так далее... Реальность сама по себе выше всяких человеческих представлений, поэтому ни одна из приведенных характеристик не подходит для Нее²⁰.

Критикуя подобный подход, следует вспомнить представление Великих Каппадокийцев о Божественной энергии, которая есть Бог в действии и абсолютно адекватна Божественной природе. Энергии суть

Божественные имена: Добро, Милость, Любовь, Радость и т.д., под которыми Бог открывается человеку. В то время как Божественная сущность непостижима, мы можем воспринимать имена Божии, которые выражают Его сущность. Следовательно, никто не может говорить о Боге безотносительно Его энергий или имен. В христианстве существует два взаимодополняющих подхода к богословию: *апофатический* и *катафатический*, которые полностью исчерпывают возможности человеческого разума в представлении о Боге. В *апофатическом* богословии мы можем говорить о Боге только в отрицательных терминах: непостижимый, бесконечный, неименуемый и т.д. Именован Бог можно лишь в *катафатическом* смысле, подразумевая Его постигаемость в энергиях, которые всегда действуют в творении. Если, следуя плюралистическому подходу Хика, представлять Бога только как основание для различных религиозных представлений или опытов, то мы будем иметь дело с абсолютно имперсональным, неименуемым Богом. Это противоречит утверждению самого Хика, процитированному выше. Вероятно, нужна более подходящая концепция для *основы* религиозного опыта, который должен быть выражен в другой, более корректной терминологии, чтобы избежать «трансцендентального агностицизма»²¹ Хика.

В поисках экзистенциального подхода к межрелигиозному диалогу, который «уже более не роскошь, но богословская необходимость»²², корректно описанная концепция такой *основы* могла бы стать полезной для плюралистического богословия межрелигиозного диалога. *Основой* диалога, о которой мы уже говорили, здесь будет взаимная жертвенная, «перихоральная» троичная любовь, засвидетельствованная Святым Духом через Его действия, доступные человеку даже вне христианства.

В некоторых межрелигиозных встречах, например, в исламско-христианском диалоге к троичному подходу может быть проявлена настороженность. Однако и здесь есть множество точек взаимно иден-

тичного отношения к троичному богословию. Паулус ар-Рахиб, будучи епископом Сидона в тринадцатом веке, нашел способ объяснения мусульманину концепции Троицыного Бога. В своем «Письме мусульманину» он утверждает, что Бог — это единое бытие (Отец), которое обладает причиной — логосом (Сын) и имеет жизнь (Дух). Рождение Сына является не телесным порождением, а иной, более тонкой, формой происхождения. Следовательно, между Отцом и Сыном нет подчиненности, но есть своего рода естественная взаимосвязь, подобная той, что имеется между солнцем и его светом или теплом²³.

Опровержение христианства со стороны ислама было дано высоко образованным мусульманином аль-Карафи. Он утверждал, что нет никакого оправдания для превращения таких божественных качеств, как причинность и жизнь, в Божественные Личности. По его мнению, подобное ипостазирование может привести к персонификации любого божественного атрибута. Отвечая ему, христиане цитировали фразу, с которой начинаются суры Корана: «Во имя Аллаха милостивого, милосердного», что выглядит почти как тринитарная формула. Однако это не так, потому что «в Коране невозможно найти ничего такого, что постоянно создавало бы напряжение в божественном единстве»²⁴.

Скажи: «Он — Аллах — един.
Аллах, вечный.
Не родил и не был рожден.
И не был Ему равным ни один!»²⁵

Здесь явно видно неприятие исламом того, что личный христианский Бог, Начало и Причина всякого бытия, является Отцом в вечном рождении единосущного Сына. Однако в исламе сказано, что Аллах не просто холодный и безличный, но может быть ближе к человеку, чем его «ярменная вена»²⁶. Мы видим, что близость Бога к человеку в исламе становится скорее образным утверждением и результатом опыта, чем частью богословской системы. Не

принимая тринитарной христианской апофатики, катафатизм ислама допускает множественность интерпретаций, и богословская система остается несбалансированной.

В современном мышлении все же есть позитивный взгляд на то, чтобы понимать Аллаха как христианского Бога. Такую точку зрения высказывают Крегг и Цвемер: «Мусульмане и христиане обычно полагают, что они служат одному Богу, в то время как другие сообщества верующих держатся еретических взглядов»²⁷. Далее говорится о «трудности в их понимании характера божества, хотя они обращаются действительно к одной сущности»²⁸. Столь спорное утверждение можно прояснить, если вспомнить, что всякое бытие имеет относительный или диалогический характер, то есть существует лишь в отношении к другому бытию. Поскольку Аллах обращается к народу через человека — пророка Мохаммеда, здесь возможен диалог, подтверждаемый Богом, а, значит, подлинный диалог, который может стать своеобразным мостом между противоположными, практически непримиримыми, богословскими системами.

Имеются и иные опасности возникновения внутренних противоречий в плюралистическом подходе. Будучи неудовлетворенным тем, что под плюрализмом часто маскируется секулярная позиция, Гавин Д'Коста ищет альтернативной возможности и находит ее в троичном богословии и соответствующем восприятии межрелигиозного диалога. Более других, вероятно, опираясь здесь на Священное Писание, он подходит к иным религиозным традициям как к «проводникам спасения». В его интерпретации ключевых мест из Четвертого евангелия изначально христианский позиция расширена до возможности восприятия других религий (в частности здесь идет речь о местах из Прощальной беседы Иисуса (Ин. 14–16), где говорится о Духе-Параклите). Один из евангельских фрагментов, которые анализировал Д'Коста, наиболее связан с тем представлением о подлинном диалоге, которое было дано выше.

Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам. И Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден (Ин. 16:7–11).

Уход Воплощенного Бога из земной жизни является условием прихода Утешителя и служит для нашей пользы. Что может быть более интригующим? Неужели Бог оставляет мир, предоставляя ему идти своим путем? Если это так, то каким образом и в чем именно Он уступает человеку? Если нет, тогда как будет совершаться воля Божия? Ответ, скорее всего, будет неопределенным: и *да* и *нет*. В следовании за Спасителем своим собственным путем для нашей пользы будет встреча с Тем, Который утешит нас. Как мы уже отмечали, человеческая жизнь протекает во встречах с другими людьми, культурами и традициями. «Наблюдая в других подобие Христу, можно в полном смысле приблизиться к Личности Самого Христа»²⁹. Бог позволяет нам идти этим диалогическим путем до тех пор, пока мы не встретим Утешителя, Который подтвердит или отвергнет наш диалог. В переводах Евангелия от Иоанна на различные языки даются разные эквиваленты имени *Параклит*: Утешитель, Защитник, Советник, Ходатай, Поборник, но, вероятно, лучше всего оставить греческий термин *Параклит* как отражающий реальность несравненно глубже, чем любой его перевод. Такая неопределенность в отношении имени предполагает нечто существенное в нашем отношении к Самому Духу-Параклиту. Если в христианстве имеется столь много имен для обозначения Того, Который наполняет Церковь Своим присутствием после Вознесения Христова, то какое множество других имен можно найти в иных традициях или религиях, где верят в то, что на своем духовном пути они встретили «вечное *Ты*» Бога или Реальности, говоря словами Хика.

В приведенном выше отрывке из Евангелия от Иоанна выявляется роль *Параклита* как свидетеля. Как писал Виндиш, «в данном случае Параклит рассматривается в основном как свидетель: свидетель перед миром, свидетель о Христе (в неявном виде также и об апостолах), свидетель против мира»³⁰. Это возвращает нас к понятию *подтвержденного диалога*. Для того, чтобы стать подлинным, человеческий диалог «Я-Ты» должен быть засвидетельствован «вечным Ты» через диалогическую встречу «Я-вечное Ты». Сами личностные характеристики *Параклита*, данные в Евангелии, Его исхождение от Христа в мире и в отношениях с миром могли бы убедить нас в возможной близости иоаннова *Параклита* и «вечного Ты» Бубера. Обличая мир «о грехе и о правде и о суде», *Параклит* выступает в то же время как Защитник и Утешитель. Будучи помощником и путеводителем, Он также вдохновляет человека и дает ему силы. Все это различные действования (или энергии) одной Божественной Личности Святого Духа в отношении целого мира. Следует подчеркнуть важность того, что Он обращается к миру в целом, без выделения его особенностей. Следовательно, будучи христианином, можно согласиться с тем, что Святой Дух действует везде, но не всегда и не везде Его действия могут быть распознаны и провозглашены. Однако Он несет миру не человеческий, а божественный суд, скорее просвещая мир, а не осуждая его окончательно³¹.

Озаботившись тем, чтобы связать «воедино некоторые нити касательно Церкви и ее троичного самосознания», Д'Коста выделяет семь важных моментов, которые необходимо учесть, если мы говорим о пребывании Святого Духа вне Христианской церкви и в иных религиозных традициях³².

Первое, мы должны быть *предельно сдержанными* в отношении любого абстрактного рассуждения о «Духе в других религиозных традициях», потому что действия Духа можно правильно соотносить только с церковными событиями. *Второе*, «утверждением

априори, что Откровение без Христа невозможно, реальность всеобщих и частных действий Святого Духа ни ограничивается, ни становится невозможной»³³. *Третье*, даже оставаясь в своем собственном самосознании другие религии «могут воссоздавать глубоко христоподобные отношения»³⁴. *Четвертое*, истина, которая уже приоткрылась через присутствие Духа, может сделать вызов миру. *Пятое*, часто свидетельство нехристиан через качество их жизни и учения может побуждать самих христиан к «более верному служению». *Шестое*, не следует говорить, что любое событие, приносящее новый опыт, происходит от Духа. *Седьмое*, вопросы культурного содержания и миссии нуждаются в дальнейшей разработке и прояснении. Между миссией и диалогом нет разграничения, ибо «христиане не имеют ничего такого, чем они могли бы поделиться с другими, сверх того, что им самим было так обильно даровано»³⁵.

Таким образом, католический богослов Гавин Д'Коста утверждает, что представление о Святом Духе, действующем через другие религиозные традиции, может быть понятно только в контексте специфически христианской встречи с этими религиями. Только Дух, пребывающий в Церкви, делает возможным понимание похожего духовного опыта других традиций, если он в них присутствует.

Кроме тринитарного подхода могут быть представлены иные христианские точки зрения на межрелигиозный диалог. Кристоф Швёбель, описывая недостатки как плюралистской, так и эксклюзивистской позиций, предлагал подход, основанный на понятиях универсальности и конкретности. Согласно этому, основанием для диалога служит понимание универсальности Бога, раскрывающейся через конкретность Его Самореализации во Христе. Критикуя плюрализм, он придерживается вполне обоснованного мнения об «опасности, что диалог, в котором достаточным образом не принимаются во внимание различные вероучения о религиозной истине, даже

не сможет перерасти в диалог религий»³⁶. Он рискует стать просто встречей культурных традиций, когда все существующие религии подвергаются критике с позиции гуманизма, основанной на универсальных принципах всеобщей терпимости и уважения. Однако, возвращаясь к идее Паниккара о *внутрирелигиозном (intrareligious)* диалоге, когда он представляется как религиозный акт, можно избежать той опасности, о которой говорилось выше. Более того, если такое рассмотрение вообще допустимо, то подтверждается факт близких по характеру действий Духа внутри различных традиций.

Поскольку Дух раскрывает как универсализм Бога, так и конкретность Его Воплощения во Христе, то в терминах диалога универсальность могла бы быть приписана диалогической паре «Я-Ты», тогда как конкретность относится к паре «Я-Оно». Говоря подобным образом о Воплощении как о конкретном историческом событии, можно обращаться с ним как с внешним фактом и описывать его рационально. Вне исторического контекста мы должны были бы говорить об этом только, как об универсальном событии, соответствующем универсальности Бога. Вместе с тем *антиномия* универсальности и конкретности имеет непротиворечивый характер подобно христианским антиномиям божественного и человеческого, души и тела, плоти и духа, о которых мы говорили выше.

Если, в конце данного выше краткого обзора, обратиться вновь к тому утверждению, что подлинный диалог возможен, когда мы говорим о тринитарном подходе в плюралистической перспективе, то можно утвердить правомерность взаимного согласования богословского подхода и относящейся к различным культурам действительности. Бог промышляет обо всех, повелевая «солнцу Своему восходить над злыми и добрыми» и посылая «дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45). Универсальность Бога может быть открыта многим людям внутри их собственных религиозных традиций и через конкрет-

ность их собственного религиозного опыта. И вместе с Маккуорри, каждый христианин может свидетельствовать о том, что, по крайней мере, одна из мировых религий в ее конкретном уникальном опыте имеет все необходимое, чтобы познавать божественную универсальность. Однако во всей полноте, доступной человеку, Бог дает Себя познавать как Личность, образ и подобие Которой призван осуществить человек в своем бытии. Для этого все дано, потому что Бог воплотился, и более не существует неодолимой преграды между Высшей Реальностью и Ее человеческим образом. Это и дает нам возможность адекватно смотреть на мир, терпимо и уважительно относиться к иным религиозным традициям, использовать любую возможность для объяснения и передачи того уникального опыта, который веками собирался в святоотеческой традиции и продолжает открываться в жизни современной Церкви.

Примечания

¹ См. статью: *Завершинский Г., священник*. Богословие диалога: диалог как образ бытия человека. В: *Церковь и время*, № 1 (30), 2005. С. 59.

² *Panikkar Raimon*. The Intrareligious Dialogue. New York, 1999. P. 42.

³ Там же. P. XVII.

⁴ Там же.

⁵ Там же. P. 6.

⁶ Там же.

⁷ Там же. P. 8.

⁸ Там же. P. 9.

⁹ Там же. P. 10.

¹⁰ Там же. P. 10–11.

¹¹ *Race Alan*. Christians and Religious Pluralism. London, 1983. P. 39.

¹² *Troeltsch Ernst*. «The Place of Christianity Among the World Religions». Attitudes Toward Other Religions: Some Christian Interpretations. Ed. by Owen C. Thomas. Lanham, MD, 1986. P. 89.

¹³ *Eliade Mircea*. Patterns in Comparative Religion. Trans. Rosemary Sheed, New York, 1958, XI. Цит. по:

Hick John. An Interpretation of Religion. London, 1989. P. 15.

¹⁴ *Brunner Emil*. Revelation and Reason. London; Philadelphia, 1947. P. 262. Цит. по: *Race Alan*. Christians... P. 19.

¹⁵ *Race Alan*. Christians... P. 36.

¹⁶ *Macquarrie John*. The Mediators. London, 1995. P. 129.

¹⁷ *Macquarrie John*. «Revisiting the Christological Dimensions of Uniqueness». The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul F. Knitter. Ed. by Leonard Swidler and Paul Mojzes. Maryknoll, NY, 1997. P. 98.

¹⁸ *D'Costa Gavin*. Theology and Religious Pluralism. Oxford, 1986. P. 111.

¹⁹ Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick. Ed. by Harold Hewitt, Jr. London, 1991. P. 26.

²⁰ Там же.

²¹ Критикуя Хика, Д'Коста упоминает его теоретический трансцендентальный агностицизм. Там же. P. 11.

²² Говоря словами Дэвида Трэйси, процитированными по *Race Alan*. Christians... P. 105.

²³ *Küng Hans*. Christianity and the World Religions. Trans. by Peter Heinegg. New York; London, 1986. P. 114.

²⁴ Там же.

²⁵ Коран. Русский перевод академика И. Ю. Крачковского. Сура 112.

²⁶ *Macquarrie John*. Mediators Between Human and Divine: From Moses to Muhammad. New York, 1996. P. 125.

²⁷ *Cragg Kenneth*. The Call of the Minaret. 2nd ed. Maryknoll, New York, 1985. P. 30; *Zwemer Samuel*. The Moslem Doctrine of God. London, 1987. P. 108, цит. по: *Ipgrave Michael*. God and Interfaith Relations: Some Attitudes among British Christians in Theology and the Religions. A Dialogue. Ed. by Viggo Mortensen. Grand Rapids, Michigan — Cambridge, U.K., 2003. P. 221.

²⁸ *Ipgrave Michael*. God and Interfaith Relations... P. 221.

²⁹ *Milbank John*. «The Name of Jesus: Incarnation, Atonement, Ecclesiology». Modern Theology, 7, 4, 1991. P. 325.

³⁰ *Windisch*. The Spirit-Paraclete. P. 16.

³¹ Значение греческого ἐλέγχειν περί (убедить в чем-либо) см., например, в: *Barrett C. K*. The Gospel According to St. John. London; Philadelphia, 1978. P. 487–488.

³² *D'Costa Gavin*. The Meeting of Religions and the Trinity. Edinburgh, 2000. P. 128–131.

³³ Там же. P. 129.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. P. 132.

³⁶ *Schwöbel Christoph*. «Particularity, Universality, and the Religions». Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions. Ed. by Gavin D'Costa. New York: Orbis Books, 1990. P. 32.

Иеромонах АРСЕНИЙ (СОКОЛОВ)

ПАСТУХ ИЗ ФЕКОИ

Пророк Амос происходил из *Фекои* (פִּקּוֹן), небольшого, расположенного в холмистой местности на высоте около 850 м укрепленного городка, что в 18 км на юг от Иерусалима и в 9 км на юго-восток от Вифлеема, у границ Иудейской пустыни, которая, по наблюдению блаженного Иеронима, «вся... наполнена пастухами, так что бесплодие земли вознаграждается обилием скота. Из числа этих пастухов был и пророк Амос»¹. Еще Ровоам, первый иудейский царь после разделения единого Израиля на два царства — северное (Израиль) и южное (Иудею) — «укрепил... Фекою» (2 Пар. 11:6)², и город приобрел важное военное значение, сохраненное им по крайней мере до II века христианской эры³. «Иудейская война» Иосифа Флавия⁴ (конец I века н.э.) и переписка Симона бар-Кохбы (первая половина II века н.э.) свидетельствуют о том, что и в римскую эпоху Фекоя продолжала быть городом, важным в военном отношении. Упоминание о Фекое встречается также в Мишне (II-III века н.э.), в трактате Менахот, где говорится о том, что «Фекоя имеет лучшее оливковое масло»⁵. Сегодня Фекоя — это маленькое селение khirbet Teqû'a. Жители окрестных мест, как и в далекие библейские времена, занимаются разведением мелкого рогатого скота и садоводством.

Итак, Амос был иудеем, подданным иудейского царя (ср. Ам. 7:12). Его социальный статус не был высоким. На основании самой Книги пророка Амоса

можно судить, что он был *из пастухов* (1:1, ср. также 7:14). Значит ли это, что Амос был беден, настолько беден, что вынужден был наниматься обрезать и собирать сикоморы в садах более зажиточных соотечественников (7:14)? Из библейского текста этого не следует с очевидностью.

Существительное רֹעֶה встречается в масоретском тексте⁶ только дважды — в данном месте и в 4 Цар. 3:4, где говорится о том, что «Меса, царь Моавитский, был רֹעֶה » (Синодальный перевод и перевод преподобного Макария (Глухарева): «богат скотом»). Явно, царь Моава не мог быть простым пастухом, он был владельцем стад. Именно так и переводят это слово многие современные авторитетные переводы, в частности Иерусалимская Библия⁷. Таргум книги Амоса стремится возвысить социальный статус пророка и читает רֹעֶה как בְּרֵךְ ⁸, и ввиду этой ошибки переводит на арамейский: רֹעֵי בְרֵי , «глава пастухов». Также в Таргуме Книги Амоса 7:14 вместо «сборщика сикоморов» мы встречаем «владельца сикоморовых полей в Сефиле». По всей видимости, Таргум, перефразируя ответ Амоса вефильскому священнику Амасии, подчеркивает, что Амос был достаточно богат и посему не имел надобности зарабатывать себе на жизнь пророчествами, быть профессиональным пророком («сыном пророческим»).

Древние христианские комментаторы склонны видеть в Амосе скорее простого бедного пастуха, нежели зажиточного животновода. Ефрем Сирий в ответе Амоса Амасии видит указание на бедность Амоса: «Не учился я этому (пророчествовать. — А. С.), потому что *пастырь бех, ягодиция обирая*, чтобы питаться ими, и привык к пище, какую легко находит всякий»⁹. Также и Кирилл Александрийский полагает, что Амос «имел пропитание вполне скудное и довольствовался полевыми плодами, которых никто не купит»¹⁰.

Современные исследователи расходятся в оценке социального статуса Амоса: был ли Амос владельцем овечьих и козьих стад или только лишь наемным па-

стухом, владел ли он также полями с сикоморовыми деревьями или просто собирал сикоморы. Негер (Neher), Ранделлини, Монлубу, Волф и Рудольф думают, что Амос был богатым или, по крайней мере, мелким собственником стад. Ван Хонакер, Ости, Штейнманн, Ринельди, Гарсия Трапиелло, напротив, считают, что он был представителем низшего класса, неимущим бедняком. ТМ дает возможность обеих интерпретаций.

Самоопределение Амоса как בֹּלֵס שִׁקְמוֹרִים, «сборщик сикоморов», дает возможность предположить, что скорее Амос не был простым собирателем плодов этого растения, а культивировал его. Слово בֹּלֵס, (причастие от глагола בָּלַס) авторы Синодального перевода поняли как «собирающий», Макарий (Глухарев) — как «возделывающий»¹¹. Согласно с последним и переводы различных изданий ИБ, а также Юнгеров, отмечающий, что данное причастие означает «обрабатывающего, ухаживающего за сикоморой, пользующегося ее плодами»¹². Греческие переводы разногласят. Так, LXX переводит בֹּלֵס как κίξων, «надрезающий»¹³; Акила — как ἐρευνῶν, «ищущий»; Феодотион — как χαράσσω, «очищающий». Таргум дает перевод всего словосочетания так: לִי פִּשְׁתִּי שִׁקְמוֹרִים, «сикоморы были у меня», что соответствует также греческому переводу Симмаха. Был ли Амос собственником культивируемых сикомор? Ни ТМ, ни древние переводы не дают нам ответа.

Сикомора (שִׁקְמוֹרָה) — род фигового дерева, смоковница. «Сикоморы в Священном Писании вообще означают египетскую смоковницу. Плоды ее, очень схожие со смоквою, ценятся высоко и собирание оных было вверяемо особенным приставникам», — отмечает русский духовный писатель архимандрит Никифор (Бажанов)¹⁴. Блаженный Иероним полагает, что поскольку Амос «жил в пустыне», где «совсем не растет подобного рода дерево», то речь не может идти о сикоморе (LXX: συκάμινα — калька еврейского שִׁקְמוֹרָה, гебраизм), и предполагает, что שִׁקְמוֹרָה следует отождествить с ежевикой (лат. *roga*), которой, говорит он, «пастухи утоляют голод при недостатке

пищи»¹⁵. Подобное предположение нельзя считать основательным: пасти скот Амос в действительности мог на Иудейском нагорье, а когда наступало время надрезывать сикоморы, мог спускаться в долину. Эта летняя сезонная работа не была продолжительной, и если Амос был не просто пастухом, а начальником над пастухами, он тем более мог оставлять свои стада в горах под присмотром, а сам идти надрезывать сикоморы — выпускать из них горький сок во время созревания, или руководить этими работами. Когда одни комментаторы говорят, что пастух Амос питался дикими, никому не нужными ягодами, а другие настаивают на том, что плоды сикоморы весьма ценны, а еще более ценная ее древесина используется в столярном ремесле, это говорит лишь о том, какую позицию занимает тот или иной древний или современный толкователь — отстаивает мнение о низком социальном статусе Амоса или подчеркивает высокое общественное положение последнего. Живущий в Израиле Альберто Мелло, кроме того, замечает, что сикоморы служат кормом для домашнего скота¹⁶.

Интересно отметить, что в 1:1 перевода LXX находим странное чтение, перешедшее из этого греческого перевода и в церковнославянский: בִּקְרִיִּם (из пастухов, в пастухах) переведено как ἐν ιακκαριμ, или, в некоторых вариантах и у блаж. Феодорита как καριαθιαρ(ε)μ (церковно-славянский: яже быша в Кириафиариме). Иероним допускает, что переводчики LXX могли принять букву ק за ר и совсем не заметить букву י, что, само собой, «делает неизвинительною эту ошибку»¹⁷. Чтение в таком случае могло получиться «аккерим» или «аккарим». Иероним не знает такого еврейского топонима. LXX могли сделать еще один шаг и отождествить несуществующий «Аккарим» с филистимским городом Аккарон. Странное допущение. Аккарон находится слишком далеко от Фекои, и греческие переводчики не могли этого не знать. Юнгеров полагает, что греческое слово καριαθιαρ(ε)μ (у Феодорита: καριαθιαρῆμ) и церковно-

славянское Кириафиаримъ «несомненно есть позднейшая поправка и замена известным (1 Цар. 6:21; 7:1–2...) неизвестного». Вывод отечественно библеиста однозначен: странный перевод LXX не может быть предпочтен масоретскому тексту¹⁸.

Имя *Амос*, евр. עֲמוֹס (не путать с именем отца пророка Исаяи — יְשַׁעְיָהּ), не встречается в других ветхозаветных книгах. По всей видимости, оно происходит от глагола עָמַל, в породе qal означающего «грузить», «возлагать груз»¹⁹. Понимаемое как *poen agentis*, это имя имеет активное значение: «несущий» (бремя). Иудейская традиция видела в имени «Амос» пассивную форму: тот, на кого возлагается груз. Согласно мысли иудейских комментаторов, само имя пророка указывает на косноязычие, на трудность в произнесении речей. Эту мысль воспринял и блаженный Иероним, когда в предисловии к своему толкованию на Амоса заметил, что пророк был «неискусен в слове, но не в знании»²⁰. Ясно, что под «неискусен в слове» (*imperitus sermone*) следует понимать именно косноязычие, а никак не отсутствие литературного дара: книга пророка — пример высокой поэзии, она насыщена изысканными литературными приемами, полна живых образов, ярких метафор.

Форма и содержание книги Амоса свидетельствуют, что автор не только свободно владеет литературными формами и приемами своего времени²¹, но и обладает обширными знаниями в политической географии, хорошо осведомлен о состоянии дел в окружающих Израиль и Иуду государствах (гл. 1–2, 9:7 и др.). Ему, выходцу из Иудеи, было известно все о социальном, военно-политическом и религиозном состоянии соседнего Израиля. У него обширные знания природы, животного и растительного мира. Все это также говорит в пользу того, что он не был простым батраком, заботящимся лишь о насущном хлебе, как бы ни был романтичен такой образ — образ бедного селянина, отправляющегося обличать самых сильных мира сего.

Что значат слова пророка о самом себе: *Я — не пророк и не сын пророка* (7:14)?

«Я — не пророк» может означать:

1) «Я не из лжепророков, которые пророчествуют за деньги» (понимание РаШИИ²², XI в).

2) «[Разве] я не пророк?». Однако структура предложения, отсутствие вопросительной частицы и, главное, последующие слова: *я был пастух...* и т.д. делают почти невозможным понимание ответа Амоса Амасии в качестве риторического вопроса.

3) «Я не был пророком». Такое понимание предлагает LXX: οὐκ ἦντι προφήτης.

4) «Я не собирался быть пророком». Такое понимание — более традиционно и более соответствует контексту всего рассказа о столкновении со священником Амасией (7:10–17)²³. Профессия Амоса — не пророк, пастух. Ему незачем добывать себе пропитание пророчествами — у него есть иной источник существования. Такое понимание созвучно также мнению РаШИИ (1).

«Не сын пророка» может означать:

1) «Мой отец не был пророком». Это традиционное еврейское понимание: часто сыновья пророков становились пророками. Давид Кимхи (РаДаК)²⁴ (1160–1235) перефразирует так: «Не отец меня научил пророчествовать».

2) «Я не принадлежу к пророческой школе, я не ученик пророков». Со времен Илии и Елисея существовали пророческие корпорации, одна из которых была именно в Вефиле. В таком случае слово נָבִי, *пророк* — технический термин для обозначения члена профессиональной пророческой корпорации.

3) Может означать идиоматическую эмфазу, и тогда вторая половина фразы (*и не сын пророка*) усиливает первую (*я не пророк*). Это очень характерно для еврейского выражения мысли²⁵.

Каждое из этих трех пониманий не отрицает, конечно, двух других. В любом случае пророк своим ответом Амасии не отрекается от своих пророческих речей, от своей миссии, а лишь утверждает, что

главное для пророческого служения — быть посланным от Бога и иметь в своих устах слово Божие. И тогда, даже если ты не учился на пророка, даже если тебя никто из людей в пророки не посвящал, никакие внешние обстоятельства, ни презрение и гонения со стороны религиозной и политической аристократии не заставят тебя замолчать. И тебе самому не удержаться от того, чтобы начать пророчествовать. *Лев начал рыкать, — кто не содрогнется? Господь Бог сказал, — кто не будет пророчествовать?* (3:8)²⁶.

Обычно пророческое призвание было пожизненным. Те, кого Бог призвал к пророческому служению, оставались пророками всю свою последующую жизнь (Осия, Исайя, Иеремия и др.). Так ли было с Амосом, мы не знаем. Вне самой Книги Амоса в ветхозаветных книгах не содержится упоминаний о пророке. Святитель Епифаний Кипрский, пользуясь, видимо, каким-то иудейским преданием, в своей книге «О жизни пророков» пишет, что сын вефильского жреца Амасии ударил Амоса в висок дрекольем, так что тот едва живым привезен был в Иудею, в родную Фекою, где и умер²⁷.

К Амосу, как, быть может, ни к кому другому из израильских пророков, применимы слова апостола Павла: «Незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор. 1:28–29).

Примечания

¹ Иероним, блж. Творения. Часть 13. С. 1–2.

² Другие упоминания о Фекоме в Библии: 2 Цар. 14:2, 4, 9; 23:26. 1 Пар. 11:28; 27:9. 2 Пар. 20:20. Неем. 3:5, 27. Иер. 6:1. 1 Мак. 9:33.

³ В одной из современных статей, посвященных Фекоме, собраны интересные данные, представляющие регион Фекои как место, куда в эпоху, близкую времени служения Амоса, бежали многие мятежники и гонимые: *Strijdom P.D.F.* What Tekoa did to Amos. «Old Testament Essays», №9/2, 1996. P. 273–293.

⁴ Иосиф Флавий. Иудейская война, IV, IX, 5.

⁵ Менахот, 8, 3. Впрочем, существует проблема с отождествлением библейской Фекои и Фекои, упомянутой в Мишне. Некоторые ученые полагают, что и в Галилее было селение с таким же названием, и что данный мишнаитский трактат упоминает именно о галилейской Фекое. См., напр.: *Martin-Achard R. Amos. L'homme, le message, l'influence. Genève, 1984. P. 16.*

⁶ Далее: ТМ.

⁷ Начало различным вариантам как французских, так и прочих изданий *Иерусалимской Библии* было положено выходом в свет в 1955 году «La Sainte Bible» — нового комментированного перевода Писания на французский язык, плода многолетних текстологических и экзегетических исследований под руководством иерусалимской École Biblique. Многократно переиздаются переработанные варианты на французском языке. При издании *Иерусалимской Библии* на другие европейские языки — итальянский, португальский, испанский, английский и др. — перевод, как правило, осуществляется непосредственно с оригинальных языков, а вводные статьи, комментарии и ссылки переводятся с французского. Во многих странах Иерусалимская Библия справедливо считается лучшим изданием Священного Писания в переводе на современные языки. В этой работе, цитируя Иерусалимскую Библию (далее — ИБ), автор пользуется в основном португальским изданием: *Bíblia de Jerusalém. São Paulo, 2002.*

⁸ Предположение, что автор Таргума Амоса мог принять в масоретском тексте י за ז, а ז за ח встречаем, например, в недавнем текстологическом исследовании итальянских авторов: *Carbone S.P., Rizzi G. Il libro di Amos. Lettura ebraica, greca e aramaica. Bologna, 1993. P. 61.* См. также: *Юнгеров П. Книга пророка Амоса. Введение, перевод и объяснение. Казань, 1897. С. 151.*

⁹ *Ефрем Сирин, преп.* Толкование на книгу пророка Амоса. Творения. Т. 6. Сергиев Посад, 1901. С. 136.

¹⁰ *Кирилл Александрийский, свят.* Толкование на пророка Амоса. Творения. Ч. 8. Москва, 1891. С. 511.

¹¹ Здесь и далее пользуемся переводом преп. Макария по изд.: *Священное Писание. New York, 1996.*

¹² *Юнгеров П. Ibid. С. 151.*

¹³ «Плод сего дерева не созревает, если не сделано будет на нем какого-нибудь малого надреза. Сие-то, вероятно, разумели LXX, употребив здесь слово κίξων вместо χαρακίω»

(очищающий) или συλλέγων (собирающий)». *Феодорит Кирский, блаж.* Толкование на пророка Амоса. Творения. Ч. 4. Москва, 1857. С.376. Здесь блаж. Феодорит отстаивает правильность перевода LXX (κρίξων) в противовес переводу Феодотиона (χαρακῶν, χαράσσων).

¹⁴ *Никифор, архим.* Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. Москва, 1891. С. 642.

¹⁵ *Иероним, блаж.* Ibid. С. 134.

¹⁶ *Mello A. Amos e Osea. Bose, 2002* (аудиозапись лекций, в печатном виде работа пока не издана).

¹⁷ *Иероним, блж.* Ibid. С. 3.

¹⁸ *Юнгеров П.* Ibid. С. 6.

¹⁹ См., напр.: Быт. 44:13. Кроме породы qal, в Писании засвидетельствована также порода hifil этого глагола («возлагать чрезмерный, непосильный груз») — напр.: 3 Цар. 12:11; 2 Пар. 10:11.

²⁰ *Иероним, блж.* Ibid. С. 2.

²¹ Нельзя не согласиться с Михаилом Селезневым, заметившем в одной из статей, что «обилие в книге Амоса риторических приемов, характерных для пророческих текстов и текстов Премудрости, говорит о том, что автор ее, безусловно, получил какое-то образование, большее, чем можно предполагать для “человека с улицы”»: *Селезнев М.* Амос 7:14 и пророческая риторика. Доклад на конференции по преподаванию библейского иврита в Институте Востоковедения РАН 19 сентября 1996 г. [взято из Интернета: pravoslavie.org]. О кн. пророка Амоса как о литературном произведении повествует следующая глава, готовящейся к изданию моей книги.

²² См. РаШИ в толковании на Ам. 7:14.

²³ См. главу «Столкновение с Амасией» моей книги.

²⁴ См. РаДаК в толковании на Ам. 7:14.

²⁵ Ср., напр., возглас Павла в Синаедрионе: «Я фарисей, сын фарисея!» (Деян. 23:6).

²⁶ Ср. свидетельство пророка Иеримии о своем, как бы вынужденном, пророческом призвании: «Ты влек меня, Господи, — и я увлечен; Ты сильнее меня — и превозмог... Было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и — не мог» (Иер. 20:7, 9).

²⁷ *Епифаний Кипрский, свт.* О жизни пророков. В: Воскресное Чтение, 1846–1847 гг. С. 42. Епифанию, владевшему еврейским языком, были известны иудейские предания.

Священник ОЛЕГ ДАВЫДЕНКОВ

**НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДАЛЬНЕЙШЕГО
ИССЛЕДОВАНИЯ БОГОСЛОВИЯ
НЕХАЛКИДОНИТОВ***

Диалог между Православной Церковью и Восточными нехалкидонскими Церквами в XX столетии развивался в соответствии со следующей богословско-исторической схемой:

— обе семьи Восточной Церкви имеют общее христологическое основание. Если та и другая стороны ретроспективно проследят историю развития своих христологических традиций, то они убедятся в том, что их доктринальные позиции основываются на одном и том же фундаменте — христологическом учении святителя Кирилла Александрийского;

— христологическая доктрина Севира Антиохийского представляет собой ни что иное как христологию святителя Кирилла Александрийского, изложенную более систематическим образом;

— поскольку большинство современных нехалкидонитов являются последователями Севира, они должны считаться православными, так как различия между нами носят лишь вербальный характер и не затрагивают самого существа нашей христологической веры.

* Текст подготовлен на основании доклада, прочитанного на заседании Второй смешанной комиссии по диалогу Русской Православной и Ближневосточных Ориентальных Церквей (Каир, 13–17 декабря 2004 года).

Я постараюсь показать некоторые существенные различия между христологическими системами святителя Кирилла и Севира на примере известной христологической формулы: «единая природа Бога Слова воплощенная». Однако предварительно представляется необходимым сказать несколько слов о значении термина «природа» в работах святителя Кирилла и Севира. Существует достаточно широко распространенное, но ошибочное мнение, согласно которому святитель Кирилл использовал термин «природа» исключительно в значении конкретной индивидуальной реальности или ипостаси¹. Анализ творений святителя Кирилла убеждает нас в том, что и в христологическом контексте Александрийский архиепископ употреблял этот термин в различных значениях, и эти значения, в общем, не отличаются от тех определений понятия «природа» (φύσις), которые святой Иоанн Дамаскин приводит в «Точном изложении Православной веры».

1) Прежде всего, согласно святителю Кириллу, термин «природа» обозначает сущность чего-либо (ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος, в латинском переводе, приводимом в собрании Миня, *ratio essentiae*)². В этом смысле Патриарх мог говорить и о «естественных качествах» (ποιότητες φυσικαί)³, по которым возможно различать одну природу от другой.

2) Вторым значением этого термина является конкретная реализация общей природы, или природа индивидуализированная. Такая природа есть φύσις, ὑφ' ἑστῶσα⁴, ὑπαρξίς⁵, или πράγμα⁶. В этом значении природа противопоставляется реально не существующему (ἀνυπόστατον). Преподобный Иоанн Дамаскин называет это «естеством, созерцаемом в неделимом» (ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη φύσις)⁷.

3) Третье значение является для нас наиболее важным. Святитель Кирилл часто использовал термин «природа» в общем смысле, в значении реальности, существующей во множестве ипостасей одного рода. В этом значении термин «природа» тесным образом связан с кирилловым пониманием Воплоще-

ния как «онтологического избавления рода»⁸. Современный патолог Дж. А. МакГаккин утверждает, что, согласно святителю Кириллу, «усвоение человеческой природы в частном (*in particular*), т.е. в Его рождении во времени и в пространстве, есть в то же время реальное таинство усвоения Логосом человеческой природы в целом (*at large*). И Его усвоение сообщает человеческой немощи вновь обретенное бесконечное достоинство»⁹. Кардинал Кристофф Шенборн, римо-католический архиепископ Вены, говорит, что по учению святителя Кирилла, «когда Христос воспринял нашу плоть, Он в известном смысле соединил Себя со всем человечеством. Через Его плоть мы все вошли в родственные отношения (*συγγένεια*) с Ним»¹⁰. После Воплощения «то, что есть во Христе, то же и в нас» (ὅσα γὰρ ἐν Χριστῷ, ταῦτα καὶ εἰς ἡμᾶς)¹¹, и вся человеческая природа (ὅλην... τῇ φύσιν)¹² восстановлена во Христе, потому что «Логос посредством одного вселился во всех» (ἐν πᾶσι... λόγος ἐσκήνωσε δι' ἐνός)¹³ и имеет всех нас в Себе (ἡμᾶς ἔχων ἐν ἑαυτῷ)¹⁴. Согласно протопресвитеру Иоанну Мейендорфу, в богословском видении святителя Кирилла «Христос представляется не только как исторический индивидуум, но и как коллективная Личность, в Которой восстанавливается полнота человеческой природы»¹⁵. Поэтому, например, все человечество участвует в таинстве Вознесения Спасителя на небо¹⁶. Однако это не означает, что святитель Кирилл учил о некоем «механическом» всеобщем спасении. Хотя все человечество вследствие Боговоплощения находится в реальном родстве со Христом¹⁷, грешникам и неверующим это обстоятельство не приносит никакой пользы. Так, вся человеческая природа воскрешена из мертвых в силу Воскресения Христова, но для грешников Воскресение явится лишь большим наказанием¹⁸.

Христологическое использование термина «природа» святителем Кириллом в значении общей природы подробно исследовано в статье Л. Янсенса¹⁹. В этом значении термин «природа» играет огромную

роль в сотериологическом учении святителя Кирилла, который был, возможно, единственным из отцов Церкви, учивших о двух видах усыновления человека Богу: «естественном» (φυσικῶς) и «по благодати» (κατὰ χάριν) или «по причастию» (μεθεστικῶς)²⁰. Если усыновление «по благодати» осуществляется в Святом Духе через Христа, то усыновление «по естеству» происходит непосредственно во Христе и только во Христе. Также святитель различает между двумя типами освящения человека (ἁγιασμός)²¹: «телесным» (σωματικῶς) и «духовным» (πνευματικῶς)²². Телесное освящение, которое святитель Кирилл связывает с таинством Евхаристии²³, соответствует естественному усыновлению. В Евхаристии мы получаем «естественное причастие» (μεθεξιὶν φυσικῇν)²⁴. Таким образом, Александрийский архиепископ вводит в свое сотериологическое учение новый тип естественного единства между Христом и человечеством, и это единство осуществляется в человечестве Спасителя. Более того, святитель Кирилл не делает различия между способом освящения человечества Христова и нашего человечества. Он считает, что человечество Христа было освящено не в силу ипостасного соединения как такового, но потому, что оно приняло благодать Святого Духа²⁵. Для святителя Кирилла существенно важно показать, что все те совершенства, которыми обладает человечество Христа, могут быть переданы и нам, и если Его человечество освящено непосредственно по силе ипостасного соединения, то оно не может стать источником нашего освящения, так как для нас невозможно соединиться с Богом ипостасно. Само же ипостасное соединение естеств во Христе при таком сотериологическом подходе, очевидно, мыслится как объективное и необходимое основание освящения человеческой природы в целом. По этой же причине святитель Кирилл подчеркивает, что Сын Божий не воспринял человеческое лицо (=индивидуум), но стал человеком²⁶. Поскольку во Христе нет отдельного человеческого лица, мы имеем в Нем «общее Лицо человечества» (τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος...

πρόσωπον)²⁷. Таким образом, святитель Кирилл понимает таинство Воплощения как соединение (ἔνωσις) двух общих природ: Божественной природы и общей человеческой природы в ее «начатке (ἀρχή, Кол. 1:18; ἀπαρχή, Рим. 11:16).

Учение об общем характере соединившихся во Христе природ было отвергнуто Севиром в полемике с Иоанном Грамматиком. В своей Апологии Халкидонского Собора, написанной в 514–518 годах, этот последователь святителя Кирилла пытался показать, что единственным путем решения христологической проблемы является приведение христологической терминологии в соответствие с троичной терминологией Великих Каппадокийцев. Прежде всего Грамматик предлагал отождествить в христологии понятия «природа» и «сущность», как это уже было сделано в православной триадологии. Он старался объяснить, что Христос в Самом Себе соединил с Божеством все человечество, а не только одного из представителей человеческого рода, и, таким образом, «природа» должна мыслиться как родовое понятие, охватывающее человеческое естество в целом. Когда Иоанн Грамматик утверждает, что Христос существует «в двух нераздельных природах», он использует термин «природа», согласно его собственному объяснению, *secundum notionem genericam et significationem communem*²⁸.

Мы можем утверждать, что в этом отношении он оказался прав и задал вектор для дальнейшего развития халкидонитской христологии. Однако Севир не согласился с предложением Грамматика. Для Севира отождествление понятий «сущность» и «природа» в христологии равнозначно утверждению, что вся Пресвятая Троица воплотилась во всех ипостасях человеческого рода!²⁹ Таким образом, по Севиру, троичная терминология Каппадокийцев как таковая не может быть перенесена в христологию, и в христологии термин «природа» может употребляться только в значении «ипостась»³⁰. Очевидно, что Севир не смог понять основную идею Грамматика:

последний говорил о *integra essentia hominis* в противоположность частной сущности, Севир же считал, что его оппонент имеет в виду *natura universalis*³¹.

В чем, однако, заключается причина этого непонимания? Возможно, в его триадологии. Во всяком случае, с точки зрения православного троичного богословия, единосущие Лиц Пресвятой Троицы выражается именно в том, что через Воплощение одного из Божественных Лиц вся Божественная природа соединилась с человечеством. Другим возможным объяснением является зависимость богословской мысли Севира от философии Аристотеля. Как известно, Аристотель признавал реальное бытие только единичных вещей или ипостасей. «Нет природы без ипостаси» — такова одна из аксиом аристотелевой доктрины. Монофизиты, в том числе и сам Севир, использовали это положение как аргумент в полемике с халкидонитами³². Согласно учителям монофизитства, не существует ни природы (φύσις) без ипостаси, ни ипостаси без лица (πρόσωπον). В христологии эта философская предпосылка логически ведет либо к несторианству, либо к евтихианству. Халкидониты соглашались со своими оппонентами в том, что безипостасная природа невозможна, однако они не считали, что каждая индивидуальная вещь обязательно образует свою особую ипостась. В послехалкидонской диофизитской христологии эта терминологическая проблема была решена через установление четкого различия между концептами «природа» и «ипостась». Благодаря этому различению стало возможным введение в христологический контекст понятия «воипостасное» (ἐνῳπόστατον), которое, в свою очередь, окончательно закрепило различие между вышеназванными понятиями. Обычно это терминологическое нововведение связывают с именем Леонтия Византийского³³, но в действительности термин «воипостасное» впервые встречается у Иоанна Грамматика в его полемике с Севиром. Грамматик предложил новую формулу: «две воипостасно соединенные природы»³⁴. Таким образом, халкидонитское бого-

словие получало терминологическое средство для выражения мысли о том, что человечество Христа, хотя и является совершенной человеческой природой, в то же время не есть человеческая ипостась или человеческое лицо³⁵. Согласно Иоанну Грамматику, человечество Спасителя является воипостасной реальностью. Севир, тем не менее, не был убежден доводами своего оппонента и предпочел искать собственный путь разрешения терминологической проблемы. Наиболее систематическим образом понимание Севиром Богочеловеческого единства изложено в четвертой главе его книги «Против нечестивого Грамматика» (*Contra impium Grammaticum*). Р. В. Селлерс считает, что этот труд «рассматривался последующими монофизитами как их *summa fidei*»³⁶, по которой учились многие поколения богословов-нехалкидонитов. Севир прекрасно понимал, что необходимо каким-то образом разубить эту цепочку жестко связанных друг с другом терминов: природа — ипостась — лицо. С этой целью он вводит в свою терминологическую систему различие между двумя типами ипостасей: самобытными (*ἰδιούσται*) и несамобытными (*οὐκ ἰδιούσται*).

Самобытная ипостась всегда имеет свое особое лицо (*πρόσωπον*), в то время как ипостась несамобытная собственного лица не имеет и лицом не является. В соответствии с этой дистинкцией, Христос, по Севиру, складывается из двух ипостасей — самобытной ипостаси Бога Слова и несамобытной человеческой ипостаси³⁷. Лишь немногие ученые обращают внимание на эту особенность терминологии Севира. В частности, говорит об этом в своем исследовании монофизитской христологии Р. Чеснат, но и она, как представляется, не вполне осознает всю значимость этого аспекта севирова учения³⁸. Действительно, мы имеем две существенно различных концепции Воплощения и Богочеловеческого единства. Святые отцы хорошо понимали, что православное христологическое учение может быть выражено богословским языком единой природы (*μία φύσις*) и параллельно

с халкидонскими диофизитскими формулами продолжали использовать кириллову формулу единой воплощенной природы Слова. В самом деле, мы можем вслед за святителем Кириллом говорить о единой воплощенной природе Бога Слова и в то же время утверждать, что Христос слагается из двух природ. Весь вопрос состоит в том, каким образом эти природы понимаются. Согласно святителю Кириллу и послехалкидонским православным отцам, эти природы являются общими (*κοινού*) и Воплощение мыслится как соединение (*ἕνωσις*) всей Божественной природы со всей человеческой природой в ее начатке, и реализуется это соединение в Ипостаси (Лице) Сына Божия. В этом заключается один из величайших парадоксов православной веры: человечество Спасителя, будучи индивидуализированным, является не частным, а общим, т.е. оно относится к человечеству всех прочих людей не как частное к частному, а как общее к частному, и именно поэтому апостол Павел называет Христа Вторым Адамом. Мысль о том, что индивидуализированная природа может быть в то же время и общей, представлялась Севиру странной. Антиохийский Патриарх был способен представить только две альтернативных возможности: либо Богочеловеческое единство представляет собой соединение двух частных сущностей или ипостасей, либо оно должно мыслиться как воплощение всей Пресвятой Троицы во всем человеческом роде. Несомненно, сам Севир держался первого варианта: Воплощение есть непосредственное соединение двух частных природ-ипостасей.

Понимание различия между двумя христологическими концепциями может помочь объяснить один весьма интересный исторический факт. Во второй половине VI столетия, когда христологическая доктрина Севира была усвоена большинством нехалкидонитов, монофизитская община неожиданно была поколеблена тринитарными ересями, тритеизмом в Сирии и так называемым тетрастеизмом в Египте³⁹, тогда как в среде сторонников Халкидона не было

никаких тринитарных заблуждений вообще. Этот факт может быть объяснен только отсутствием в нехалкидонитском богословии соответствия между терминологическими уровнями: троичной каппадокийской терминологией и христологической терминологией Севира. Православное диофизитское богословие в учении о Воплощении четко различает два порядка: ипостасный (личный) и природный (естественный). С одной стороны, усвоение (*ἰδιopoίησις*) человеческой природы принадлежит исключительно Второму Лицу Пресвятой Троицы, и человечество воипостазировано только в Его Лице. Это событие относится к ипостасному (личному) порядку. С другой стороны, освящение и обожение воипостазированного человечества через его соединение с Божеством является общим действием Божественной природы, и следовательно, в нем участвуют три Божественных Лица. Это действие принадлежит природному порядку. В учении Севира, где Воплощение мыслится как соединение двух ипостасей, эти два порядка фактически не могут быть различены. Согласно монофизитскому богослову, в Воплощении Бог Слово единым действием и лично усваивает себе человеческое естество и в то же время **как Ипостась природно его с Собой соединяет!** Однако каким образом тварь может быть природно соединена с одной из Божественных Ипостасей и в то же время не быть соединенной с двумя другими? Таким образом, призрак воплощенной Троицы, который Севир усматривал в учении Иоанна Грамматика, появляется и в его собственной системе, и тритеизм в этом отношении явился вполне логичной реакцией.

Наши выводы могут проверены путем сравнения их с точкой зрения известного ориентального ученого священника и профессора В. С. Самуэля (Маланкарская Церковь Индии), который считается виднейшим из нехалкидонитских богословов прошлого столетия специалистом по христологии Севира. В своих статьях В. С. Самуэль говорит о Севире как типичном представителе Антиохийской христологи-

ческой традиции, но в ее, если так можно сказать, антинесторианской версии. Согласно индийскому профессору, Севир был последовательным приверженцем так называемой симметричной христологической схемы и учил, что единый Христос слагается из двух природ, из двух ипостасей и в определенном смысле даже из двух лиц (πρόσωπα). С этой точки зрения, человечество Христово есть человеческая личность, индивидуум, частная сущность, которая в единстве с Божественной Ипостасью Сына является представителем всего человечества⁴⁰. Таким образом, оказывается, что христологическая доктрина Севира имеет то же онтологическое основание, что и учение Нестория. Различие заключается лишь в том, что для несториан человеческое лицо во Христе мыслится как актуально существующее, тогда как для севириан оно только логически предшествует соединению природ-ипостасей.

Теперь обратимся к формуле «единая природа Бога Слова воплощенная». Общеизвестно, что эта формула содержалась в послании Аполлинария Лаодикийского к императору Иовиану (363). Последователи Аполлинария надписали это послание именем святителя Афанасия Александрийского, и церковные писатели V столетия, в том числе и святитель Кирилл, будучи введены в заблуждение аполлинарианскими подлогами, считали это письмо подлинным произведением святителя Афанасия⁴¹.

Однако аполлинарианские подлоги не объясняют причин, по которым святитель Кирилл решил воспользоваться формулой «единая природа Бога Слова воплощенная». Святитель был слишком оригинальным и самостоятельным мыслителем, чтобы рабски подчиниться авторитету одного из своих предшественников по Александрийской кафедре. Несомненно, святитель Кирилл рассматривал эту формулу как подлинное высказывание святителя Афанасия, но он также не мог не знать, что эта формула использовалась аполлинаристами и была, таким образом, скомпрометирована. Тем не менее,

святитель Кирилл поместил псевдо-афанасиеву формулу в самый центр своей христологической системы. Данный факт может быть объяснен только тем, что святитель видел в этой формуле наиболее точное выражение своих христологических взглядов. Обычно формула «единая природа Бога Слова воплощенная» понимается патрологами только как оружие, использованное Александрийским Патриархом в борьбе против несторианского разделения единого Христа на двоицу сынов. Согласно этому мнению, святитель Кирилл при помощи данной формулы акцентировал личностную самотождественность Сына Божия до и после Воплощения⁴². Безусловно, это верно, но для такой цели можно было бы найти более подходящие средства. Анализ этой формулы уместно предварить следующим вопросом: «К кому или к чему относится данная формула? Кого или что она определяет?» Можно было бы предположить, что формула относится ко Христу, поскольку личностная самотождественность Бога Слова и Христа в богословии святителя Кирилла не вызывает сомнений. Однако святитель говорит только о единой природе (μία φύσις) Бога Слова, но никогда не упоминает о единой природе Христа. При этом выражение «единая природа Бога Слова» всегда сопровождается уточняющим определением «воплощенная» (σῆσαρκωμένη). Сам святитель Кирилл объясняет значение этой формулы во втором послании к Суккесу, епископу Диокесарийскому: «Ведь слово “единое” (έν) правильно употреблять не только к тому, что из единой природы (τὸ ἅπλὸν κατὰ φύσιν), но и к тому, что составлено по сосложению...»⁴³. И «если мы говорим, что Единородный Сын Божий воплотился и вочеловечился, то это не значит, что [имело место] переменение... и природа Слова не перешла в природу плоти, также и природа плоти (σὰρκὸς φύσις) [не перешла] в природу Слова (ἡ τοῦ Λόγου φύσις). Однако, хотя каждое пребывает со своим свойством и мыслится так, как только что нами объяснено, одно неизреченно и непостижимо соединено с дру-

гим, показуя нам единую природу Сына (μία ἵδιον φύσιν), опять же, как уже сказано, воплощенную (σῆσαρκωμένην)»⁴⁴. Причем, «если бы мы говорили о единой природе Слова, не добавляя явным образом [слово] “воплощенная”, явно отвергая этим домостроительство, то, быть может, их вопросы о том, где же полнота человечества или каким образом наша сущность (οὐσία) существовала [по воплощении] были бы небезосновательны. Однако, словом “воплощенная” ясно выражается полнота человечества и нашей сущности»⁴⁵. Таким образом, слово «единая» (μία) должно пониматься не в смысле «только одна» (μόνη), но в значении «соединенная». Природой Сына (Слова), в понимании святителя Кирилла, является только Божественная природа, а слово «воплощенная» является не характеристикой сложной природы Христа, возникшей вследствие Воплощения, но только указанием на полноту человеческого естества, соединенного с природой Божества. В соответствии с объяснением святителя Кирилла, мы могли бы интерпретировать эту формулу следующим образом: «Божественная природа в ипостаси Сына, соединенная вследствие Воплощения с совершенным человечеством (человеческой природой)». Нетрудно увидеть, что в кирилловом понимании эта формула говорит только о домостроительстве спасения, выполненном Сыном Божиим, но она не является результирующей, т.е. не претендует на то, чтобы определить единого Христа как результат соединения двух природ⁴⁶.

Севир Антиохийский воспринял формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» как неотъемлемую часть александрийского богословского наследия. Однако в его христологической системе значение этой формулы меняется. Это обусловлено тем, что Севир ввел новые христологические формулы, которых не было у святителя Кирилла: «единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος), формула арианского происхождения⁴⁷, и «одна природа после соединения» (μία φύσις μετὰ τὴν ἐνωσιν). Причем у Севира эти формулы относятся уже не к Богу Словоу,

а ко Христу как результату соединения. А Грильмайер показал, что в христологии Севира нет различия в использовании формул «единая природа Бога Слова воплощенная» и «единая сложная природа»⁴⁸. Таким образом, одна и та же формула используется двумя древними авторами в существенно различных значениях. Для святителя Кирилла она лишь описание домостроительства спасения, тогда как для Севира она фактически является определением Христа⁴⁹.

После IV Вселенского Собора формула «единая природа Бога Слова воплощенная» была усвоена преданием как сторонников, так и противников Халкидона. Ее использовали многие православные авторы (Иоанн Грамматики, Леонтий Византийский, святой император Юстиниан, преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин и др.). Более того, православный характер этой формулы был освящен авторитетом V Вселенского Собора (анафематизм 8). Однако в послехалкидонской диофизитской христологии параллельно сосуществовали две традиции понимания этой формулы. Первая последовала святителю Кириллу и рассматривала данную формулу как описание домостроительства спасения, указывающее на две соединенных природы. Другая старалась уточнить значение формулы через приведение ее в соответствие с новой халкидонской терминологией. Представители этого направления полагали, что слово «природа» (φύσις) в этой формуле должно пониматься в значении ипостась. Считается, что впервые замену термина «природа» словом «ипостась» в псевдоафанасиевой формуле осуществил Прокл Константинопольский в своем «Томосе к армянам»⁵⁰. Однако, это фактически неверно. В действительности эта замена была осуществлена уже самим святителем Кириллом. Так, выражение «единая ипостась Бога Слова воплощенная» содержится в кирилловых анафематизмах, адресованных Несторию, т.е. там, где было необходимо особо подчеркнуть единство Богочеловека⁵¹.

Святитель Кирилл для выражения единства Христа часто пользовался термином «ипостась» (ἑνωσις

καθ' ὑπόστασιν, ἐν ὧσις ὑποστατική)⁵². Более того, он, как было показано, вполне допускал возможность замены в своей излюбленной формуле термина «природа» термином «ипостась». И тем не менее Александрийский архиепископ явно отдавал предпочтение варианту формулы с термином «природа». Каковы же основания такого предпочтения?

Современный французский патролог Ж. М. де Дюран утверждает, что христология вообще не была главным предметом богословских интересов святителя Кирилла и он никогда не стремился к построению строго научной законченной христологической системы. Согласно французскому исследователю, христология святителя Кирилла должна рассматриваться «как необходимая инфраструктура его сотериологии»⁵³. Тем самым Ж. М. де Дюран предлагает новый метод исследования христологии святителя Кирилла, состоящий в том, чтобы анализировать логику христологической мысли и терминологию святителя, исходя из особенностей его сотериологического учения.

Следуя методу французского патролога, отметим, что святитель Кирилл

А) рассматривал соединившиеся во Христе природы как общие (κοιναί);

Б) акцентировал естественный (φυσικῶς) тип нашего единства с Богом во Христе и только во Христе, связывая этот тип единства с телесным освящением человека в таинстве Евхаристии.

Трудно сомневаться в том, что данные сотериологические предпосылки непосредственно связаны с кирилловым пониманием формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». В своем богословском видении святой отец созерцает всецелую Божественную природу, воплощенную в общей человеческой природе, причем, это таинство Воплощения совершается в Лице Сына Божия. Для святителя Кирилла эта формула представляет собой определение или, правильнее сказать, словесный образ Церкви. И эта мысль не покажется неожиданной, если учитывать,

что в богословии Древней Церкви христология не была отделена не только от сотериологии, но и от экклезиологии. Для древних церковных авторов говорить о человечестве Христа значит говорить и о Его Церкви, поскольку Церковь есть Его мистическое Тело. Для святителя Кирилла Церковь представляет собой единство Божественной природы с человечеством Христа как с начатком нового преображенного человечества и через Него со всеми верующими, а таинство нашего естественного усыновления Богу через телесное (природное) освящение совершается в Лице воплотившегося Сына Божия, Который есть Глава Церкви.

Конечно, Христос есть единое живое Существо, Которое не может быть разделено на части, и в этом отношении Он может быть назван единой ипостасью. Однако, замена слова «природа» (φύσις) на термин «ипостась» в формуле «единая природа Бога Слова воплощенная» резко суживает ее сотериологическое измерение. В таком варианте она может быть понята в том смысле, что соединившиеся во Христе природы представляют собой частные сущности или ипостаси. Именно таково понимание Богочеловеческого единства в христологической системе Севира Антиохийского.

Как уже было отмечено, в богословии святителя Кирилла человечество Христа, хотя и мыслится индивидуализированным, тем не менее, относится к человечеству всякого другого человека не как частное к частному, а как общее к частному. Применительно к рассматриваемой формуле это означает, что единая воплощенная природа Слова в понимании святителя является открытой, т.е. она распространяется не только на человечество непосредственно воспринятое Богом Словом от Пресвятой Девы, но и на всех тех, кто спасается во Христе и, будучи соединен с Ним как со своим Главой, составляет Тело Церкви. В системе Севира соединившиеся природы мыслятся как частные, Христос слагается из двух индивидуализированных природ или ипостасей: самобытной

ипостаси Бога Слова и несамобытной человеческой ипостаси. Однако, если человечество Спасителя является частным, то его отношение к прочим членам человеческого рода ничем не отличается от того типа отношений, который имеет место между обычными людьми. Фактически это означает, что в понимании Севира единая природа Слова оказывается закрытой, она не распространяется на других людей.

Какие сотериологические последствия имеет это обстоятельство? Ключевыми словами в сотериологическом учении святителя Кирилла и других православных отцов являются «освящение» (ἁγιασμός) и «обожение» (θεώσις). В православной традиции спасение понимается как реальное преобразование человеческой природы. Однако понятие «обожения» не было усвоено нехалкидонитской традицией. Одним из наиболее удивительных моментов в учении Севира представляется отсутствие богословского интереса к таинству Евхаристии. Для святителя Кирилла «евхаристический аргумент» служил одним из основных приемов в полемике с Несторием, тогда как Севир практически не пользуется им в своей полемике с халкидонитами, которых он, естественно, считал криптонесторианами. Анализ сотериологического учения Севира был выполнен Р. Чеснат, в работе которой содержится краткое изложение его сути. Согласно Р. Чеснат, путь спасения, по Севиру, включает в себя религиозное созерцание, познание, нравственное очищение, молитву и правильное христианское поведение, но он не говорит ни об обожении, ни об освящении человека⁵⁴. Каким же образом понимает Севир роль Христа в деле совершения нашего личного спасения? В сотериологическом видении Севира Христос предстает прежде всего как Законодатель, устанавливающий новый духовный закон, и Образец христианского поведения. «Он есть... великий Законодатель, в крещении начертавший в наших сердцах духовный закон. Он научил нас приемлемым для человека путям и предал новое значение человеческим представлениям о любви и мило-

сердци... Дело Христа... состоит в установлении образцов человеческого знания и поведения. Христос начинает свое дело через дар крещения и совершает его, предлагая Свою жизнь в качестве примера для всех людей»⁵⁵. Для Севира Христос есть Тот, кто «предустанавливает наши пути», наш «тип» и даже «образец нашей философии»⁵⁶, но не источник реального освящения, доступ к которому христиане получают в Теле Его Церкви.

Таким образом, понимание спасения православными и нехалкидонитами существенно различно. Если по православному учению спасение совершается **непосредственно во Христе**, в Его Теле, как реальное преображение и обожение человеческой природы, то в соответствии с позицией нехалкидонитов, спасение достигается **опосредованно, с помощью Христа**. В. С. Самуэль говорит о том, что Сын Божий, ипостасно соединив с Собою одного из членов человеческого рода, посредством членов Своего человеческого родства спас все человечество⁵⁷. Таким образом, возможно констатировать очевидное сходство в понимании спасения у нехалкидонитов и у несториан, что, впрочем, неудивительно, поскольку общие онтологические предпосылки закономерно ведут к одинаковым последствиям на сотериологическом уровне.

Тем самым мы можем утверждать, что святитель Кирилл являлся предтечей Халкидона, его христология значительно ближе к православной послехалкидонской традиции, нежели к доктрине Севира, которая по своей сути представляет собой редукцию кириллова учения⁵⁸. Причем фундаментальной причиной, разделяющей две эти христологические системы, является севирово учение о соединившихся во Христе природах как о частных сущностях. Это положение определяет и другие особенности его системы, в частности, моноэнергистскую позицию. Святитель Кирилл и послехалкидонские православные Отцы говорили только об усвоении или о воипостазировании человечества Богом Словом, но они никогда не пытались объяснить самый «механизм» этого

тайнства, поскольку их богословская мысль более персоналистична, они усматривают самый принцип Богочеловеческого единства на личном (ипостасном) уровне, полагая таковым Лицо Сына Божия.

Конечно, и сам святитель Кирилл также говорил о «естественном единстве» (ἐνωσις φυσική, ἐνωσις κατὰ φύσιν). Однако, святой отец использовал эти формулы в весьма специфическом значении. По его собственному разъяснению, эти выражения означают ни что иное как истинное соединение (ἐνωσις ἀληθής, ἐνωσις κατ' ἀλήθειαν), другими словами, соединение без слияния и разделения⁵⁹. Русский церковный историк А. Карташев считает, что эту особенность словоупотребления вполне возможно объяснить с точки зрения диалектологии, поскольку в александрийском диалекте греческого языка слова φυσικῶς и φύσει обозначают то же самое, что, к примеру, современный француз выражает при помощи таких слов как *naturellement*, *certainement* или *forcement*⁶⁰.

Результатом основной онтологической предпосылки севировой системы явилось то, что он, не делая различия между понятиями «природа» и «ипостась», вынужден был искать принцип Богочеловеческого единства на уровне природы, а не ипостаси (лица). Согласно Антиохийскому Патриарху, принципом Богочеловеческого единства является единство богочеловеческого действия (μία θεανδρική ἐνέργεια). По Севиру, Христос един потому, что Его человечество представляет собой несамобытную ипостась и, следовательно, не является лицом. Для Севира понятие «несамобытный» означает прежде всего «лишенный активности, не являющийся самодвижным» (αὐτοκίνητον). Он прямо заявляет, что природа, не существующая личным образом, не способна к действию (οὐ γὰρ ἐνέργειᾳ ποτὲ φύσις οὐκ ὑφίσταται προσωπικῶς)⁶¹. Таким образом, единственным источником активности Богочеловека является Божество Слова.

Кардинал К. Шенборн справедливо утверждает, что в случае единства на природном уровне сильнейший элемент неизбежно подавляет более слабый и,

таким образом, человечество Христа в Богочеловеческом синтезе не может сохраниться неизменным⁶². Однако человеческое существо, лишенное свойственной человеческой природе активности, не может быть названо истинным человеком. Тем самым, единосущие Христа нам по человечеству в христологической системе Севира ставится под сомнение, а сотериологические последствия такой позиции не требуют специального комментария.

Примечания

¹ *Quasten J.* Patrology. Vol. 3. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 139.

² Contr. Nestor., 2. PG 76. Col. 85a.

³ Ep. 40 ad Acac. Melit. PG 77. Col. 193b.

⁴ Ep. 46 ad Succ. 2. PG 75. Col. 245a.

⁵ Thesaurus XX. PG 75. Col. 341.

⁶ Apol. contr. Theodorete. PG. 76. Col. 397c.

⁷ "Εκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. 3, 11. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 246.

⁸ *McGuckin J.A.* St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Leiden; NY; Köln, 1994. P.187–188.

⁹ Ibid.

¹⁰ *Шенборн К.* Икона Христа. Богословские основы. Пер. с нем. Милан; М., 1999. С. 85.

¹¹ Thesaurus XX. PG 75. Col. 333b.

¹² De Ador. 1., VIII. PG 68. Col. 552b.

¹³ In Ioan. I, 14. PG 73. Col. 161c.

¹⁴ In Ioan. XIV, 20. PG 74. Col. 280b.

¹⁵ *Мейендорф И., протопр.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992. С. 260.

¹⁶ Thesaurus XX. PG 75. Col. 329d.

¹⁷ In Ioan. X, 14. PG 73. Col. 1048a.

¹⁸ In Ioan. X, 14. PG 73. Col. 1044b–1048c.

¹⁹ *Janssens L.* Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie. In: Ephemerides Theologicae Lovanienses. T. XV (1938). P. 233–278. Прп. Иоанн Дамаскин говорит, что такое естество усматривается «сообща во всех однородных ипостасях, как взаимно связующее их, и называется естеством, созерцаемом в роде» (ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη φύσις), там же,

²⁰ «Итак, Он есть и Единородный, и Первородный. Единородный как Бог, Первородный же в нас, по домо-строительному соединению, и во многих братиях как Человек, потому и мы да станем в Нем и через Него сынами Божиими естественно и по благодати; естественно же в Нем и только [в Нем], по причастию же и по благодати через Него в Духе» (‘Ο αὐτὸς οὖν ἄρα καὶ μονογενὴς ἐστὶ καὶ πρωτότοκος· ‘Ο γὰρ τοι Μονογενὴς ὡς Θεός, πρωτότοκος ἐν ἡμῖν, καθ’ ἑνωσιν οἰκονομικῶς, καὶ ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς ὡς ἄνθρωπος, ἵν’ ἡμεῖς ὦμεν ὡς ἐν αὐτῷ τε καὶ δι’ αὐτὸν υἱοὶ Θεοῦ φυσικῶς τε καὶ κατὰ χάριν. Φυσικῶς μὲν, ὡς ἐν αὐτῷ τε καὶ μόνῳ, μεθεκτικῶς δέ καὶ κατὰ χάριν ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ ἐν Πνεύματι.) (De recta fide ad Theod. PG 76. Col. 1177a; De Incern. Unig. PG 75. Col. 1229).

²¹ ἡγιάσμεθά τε διττῶς (In 1 Cor., VI, 15, PG 74. Col. 869c); ἁγιασθῶμεν σωματικῶς καὶ πνευματικῶς (In Matth. XXVI, 27. PG 74. Col. 452c; In Rom. VIII, 3. PG 74. Col. 820b).

²² Glaph. Gen., I, 1, PG 68. Col. 296c; In Ioan. XVII, 22–23. PG 74. Col. 564.

²³ Ibid.

²⁴ In Ioan. XV, 1, PG 74. Col. 341cd.

²⁵ In Ioan. XVII, 18, 19. PG 74. Col. 548b.

²⁶ Οὐ γὰρ εἶρηκεν ἡ Γραφή ὅτι Λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἦνωσεν, ἀλλ’ ὅτι γέγονε σὰρξ (Ad Nestorium. PG 77. Col. 48c).

²⁷ In Ioan., I, 14. PG 73. Col. 161c.

²⁸ Contra impium Grammaticum, Or. 2. 22., CSCO 112. P. 146–147.

²⁹ Ibid.

³⁰ Meyendorff J. Christ in Eastern Christological Thought. — Crestwood, NY, 1987. P. 44–45.

³¹ Contra impium Grammaticum, Or. 2. 17. P. 128–129.

³² Qui enim unam hypostasim dicit, necessario et unam naturam dicet (Or. 2 ad Nephaliū, CSCO 120. P. 13).

³³ Meyendorff J. Op. cit. P. 74.

³⁴ ἐνυποστάτως ἠνωμένας δύο φύσεις (Apol. IV, 2. Johannis Presbyteri et Grammatici Opera quae superstunt. Ed. M. Richard. CCGI, 1977. P. 53).

³⁵ Apol. IV, 6; op. cit. P. — P. 55.

³⁶ Sellers R. V. The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey. London, 1953. P. 256.

³⁷ Contra impium Grammaticum, Or. 2. 4. P. 58–64.

³⁸ Chesnut R.C. The Monophysite Cristologies: Severus of

Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 9–12.

³⁹ Дьяконов А. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 125–144; Ebied R. Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria. In: Fischer R. H. (Ed.) A Tribute to A. Vööbus. Chicago, 1977. P. 277–282.

⁴⁰ Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch. In: Abba Salama. Athens, 1973. Vol. 4. P. 154–188.

⁴¹ Meyendorff J. Christ in Eastern Theological Thought... P. 19.

⁴² Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne (De l'âge apostolique à Chalcedoine (451). Paris, 1973. P. 472–474.

⁴³ Ad Succ., 2. PG 77. Col. 241bc.

⁴⁴ Ibid. Col. 241bc.

⁴⁵ Ibid. Col. 244a.

⁴⁶ Эта особенность богословского языка свт. Кирилла была хорошо известна послехалкидонским Отцам. Так, св. император Юстиниан был убежден в том, что свт. Кирилл сознательно отказывался от использования формулы «единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος). Согласно св. Юстиниану, свт. Кирилл «ясно запрещает нам называть единой природу Христа, сложенной из Божества и человечества, так как он не принимает, что Божественная природа, соединившись с человеческой, стала с ней одной природой (PG 86. Col. 1124).

⁴⁷ Loofs F. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle-Saale, 1950. Bd. 1. S. 206.

⁴⁸ Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne (L'Eglise de Constantinople au VI^e siècle). Paris, 1993. P. 223–225.

⁴⁹ В. С. Самуэль открыто заявляет, что «Иисус Христос... есть единая “сложная” природа» (The Christology of Severus of Antioch. In: Abba Salama, 4 (1973). P. 161).

⁵⁰ Meyendorff J. Christ in Eastern Theological Thought. P. 28.

⁵¹ Ep. XVII. Ad Nestorium de excommunicatione. PG 77. Col. 116c.

⁵² Contr. Nestor. I, 8. PG 76. Col. 56.

⁵³ Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques. Ed. par G. M. de Durand (Sources chrétiennes, 7). Paris, 1964. P. 84–85.

⁵⁴ Op. cit. P. 37–55.

⁵⁵ Ibid. P. 44–45.

⁵⁶ Ibid. P. 47.

⁵⁷ Further Studies in the Christology of Severus of Antioch: Ἐκκλησιαστικός Φάρος, т. NH. 1976. Σ. 157.

⁵⁸ Grillmeier A. Le Christ dans la tradition Chrétienne. Paris, 1993. P. 19, 243.

⁵⁹ Dictionnaire de théologie Catholique. Paris, 1929. T. 3. P. 2. Col. 2512.

⁶⁰ Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1993. С. 214.

⁶¹ Diekamp F. Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, 41, 26. Münster, 1907. P. 310.

⁶² Шенборн К. Икона Христа. С. 110—111.

*Священник ЭНДРЮ ЛАУТ**

СЕВИР АНТИОХИЙСКИЙ: ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД**

В ноябре 512 года, при императоре Анастасии, в Константинополе были массовые беспорядки по поводу различных вариантов Трисвятого гимна — обычного в Новом Риме варианта: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас», и расширенного варианта, появившегося, вероятно, в Антиохии, в котором перед «помилуй нас» добавлялось «Распятый за ны». Это дало Эдварду Гиббону в его «Упадке и падении Римской империи» повод для красочного описания христианского антагонизма:

Трисвятое с этим унижительным добавлением и без него пели в соборе два враждебных хора и, когда им уже не хватало легких, они прибегали к более крепким аргументам палок и камней: нападавшие были наказаны императором, а защищавшиеся — патриархом; в этой важной ссоре рисковали и корона и митра¹.

Эти разные виды Трисвятого стали символами для принимающих Халкидонский собор и отвергаю-

* Автор — клирик Сурожской епархии Русской Православной Церкви, профессор патристических и византийских исследований в университете г. Дарема (Великобритания).

** Текст подготовлен на основании доклада, прочитанного на заседании Второй смешанной комиссии по диалогу Русской Православной и Ближневосточных Ориентальных Церквей (Каир, 13–17 декабря 2004 года). Перевод с англ. — З. И. Носовой.

щих его. К счастью, наши разногласия сегодня разрешаются в более цивилизованной манере. Но я упомянул это событие, не только чтобы дать пример насилия, с помощью которого наши предки защищали свои взгляды в десятилетия после Халкидона, но и потому что тема этой статьи — Севир, ставший позднее Патриархом Антиохийским, — был очевидцем этого события и рассказал о нем в письме, сохранившемся во фрагментарном виде в коптском переводе².

Севир, следовательно, жил во времена, когда решения Халкидонского собора возбуждали сильные страсти. Он был лидером тех на Востоке, кто был непримиримо против этого собора и отвергал всякую попытку сделать его удобоприемлемым для несогласных, как в случае «Энотикона», предложенного императором Зиноном и поддержанного императором Анастасием во время беспорядков 512 года. Севира и его сторонников, которых их противники называли «безголовыми» (*Akephaloi*), потому что в течение многих лет их не поддерживал ни один патриарх, не удовлетворяло ничто, кроме безоговорочного осуждения Халкидона. Но нет сомнения, что Севир был самым влиятельным богословом своего времени, несмотря на то, что его писания сохранились только частично и по большей части только в переводе, в основном, на сирийский язык. Даже события в халкидонском богословии в VI и VII веках могут быть правильно поняты только при осознании силы возражений Севира против Халкидона — возражений, на которые стремились ответить защитники Халкидона в VI веке и, отвечая на них, пришли к более глубокому пониманию учения о Христе, что было, на самом деле, развитием данного этим собором христологического определения. Истинность этого суждения о важной роли Севира находит свое яркое научное подтверждение в позднейших томах великого труда Алоиза Грильмейера «Иисус Христос в вере Церкви», а не просто на страницах второй части тома II, посвященного самому Севиру³. Это поднима-

ет вопрос, который я надеюсь кратко прояснить в настоящей статье, а именно: как следует оценивать Севира сегодня, в XXI веке, с точки зрения приверженцев халкидонского православия, то есть, православия семи Вселенских соборов?

Сефир — преемник святителей Афанасия и Кирилла

Во-первых, мы должны попытаться понять Севи-ра, как он сам видел себя, то есть, как преемника великих патриархов александрийских, во святых отцов наших Афанасия и Кирилла. Более чем кто-либо другой, Сефир продолжает выражать свое богословие в терминах, которые я назову *языком* этих двух великих отцов Церкви, одинаково почитаемых и принимающими и отвергающими Халкидонский собор. Взгляды святителя Афанасия наиболее ясно выражаются в его раннем труде, состоящем из двух частей: «Против язычников — О Воплощении», и оттачиваются в его писаниях против ариан, особенно в трех его трактатах «Против ариан». Согласно Афанасию, человек был сотворен по образу Божию, чтобы познать Бога, испытать видение Бога, но в раю он отверг закон Божий и отвернулся от своего Творца к себе, «предпочитая свое (τὰ ἴδια) созерцанию божественного» (CG 3). В результате грехопадения в космос изверглись разрушительные силы тления и смерти (φθορά и θάνατος) и начали сводить тварный порядок к небытию, из которого он вышел. Творение — и человека — спасает пришествие Самого Слова, Которое приходит в виде человека и как человек встречает и разрушает силы тления и смерти, введенные в космос человеческим грехом. Это венчается тем, что Само Слово претерпевает смерть и тем самым свергает смерть и дарует человеку благодать воскресения. Но для этой работы было необходимо, чтобы воплотившееся Слово было нераздельным единством. Если бы плоть, человеческая природа Христа, хоть как-нибудь пострадала *вместо* Слова

Божия или просто *наряду* со Словом Божиим, тогда не было бы нашего спасения, ибо мы могли освободиться от смерти и получить жизнь, которую Бог замыслил для нас от начала, только если Слово Божие претерпело ради нас страдания и смерть во плоти. Святой Афанасий проясняет это чувство единства Христова в своем третьем «Слове против ариан», когда говорит:

И было так, что когда плоть пострадала, Слово не было внешним ему, и потому страсти были Его. И когда Он делал труды Своего Отца, плоть не было внешней Ему, но в самом теле Господь делал их... И так, когда была нужда воскресить тещу Петра, больную горячкой, Он простер Свою руку по-человечески, но исцелил божественно. И в случае человека слепого от рождения, человеческой была слюна, которую Он отдал от плоти и божественно открыл глаза сквозь прах. И в случае с Лазарем Он издал человеческий голос, как человек, но божественно, как Бог, воскресил Лазаря из мертвых. Так это делалось, так явилось, потому что у Него было тело не по виду, а по истине; и оно стало Господом, облакаясь в человеческую плоть, дабы быть единым с его страстями. И когда мы говорим, что тело было «Его», мы говорим, что страсти тела были только Его, даже хотя они не затронули Его по Его божественной природе. Если тело было бы кого-то другого, тогда и страсти были бы его; но если плоть принадлежала Слову («ибо Слово стало плотью»), тогда страсти плоти обязательно усваиваются Тому, чья плоть. И Тому, Кому усваиваются страсти, то есть Тому, Кого осуждают, бичуют, мучают жаждой, крестом и смертью и всеми другими немощами тела, Ему же усваивается победа и благодать. И по этой причине, соответственно и подобающе, эти страсти усваиваются не другому, а Господу, дабы из Него изливалась и благодать, и мы могли поклоняться не другому, а истинно поклоняться Богу, когда призываем ничто из родившегося, никого из простых человеческих существ, а Того, Кто есть истинный Сын от Бога по естеству, вочеловечившийся, но тем не менее Сам Господь и Бог и Спаситель (*Contra Arianos*, III. 32).

Ни в одном из приводимых святым Афанасием примеров — исцеление тещи апостола Петра и воскрешение Лазаря — Христос не делает двух вещей — одну человеческую и одну божественную, а одну вещь, и человеческую и божественную. Этот неразрывный союз человеческого и божественного во Христе необходим, если мы, человеческие существа, должны спастись и унаследовать вечную жизнь Божию, стать божественными, ибо, цитируя снова святителя Афанасия, «если бы дел Божества Слова не было по плоти, человеческий род не обожился бы; и опять же, если принадлежащее плоти не усвоено Слову, тогда человеческий род не полностью освободился от них» (*Contra Arianos* III, 32).

Именно это видение унаследовал святой Кирилл и защищал его от Нестория на Ефесском соборе. У Кирилла тоже главенствует единство Христа — единство, которое определяет наше собственное общение с божественным, обобщается в его обращении к Несторию. Ему постоянно вторит Севир: «Прекратите делить природы после союза»⁴. Но святитель Афанасий писал во время, когда Никейский собор был еще в процессе восприятия Церковью: его борьба за никейское правоверие закончилась только с его смертью в 373 году. Только в последних трудах святого Афанасия мы видим, как он подытоживает учение Никеи в доктрине об *ὁμοούσιον* — что недавно со всей очевидностью установили ученые — и только с Константинопольским собором в 381 году вера Никеи была официально принята Церковью. Однако святитель Кирилл писал, когда православие можно было определить как *никейское*, и часто представлял свою христологию как своего рода комментариев ко второму члену символа веры Никейского собора, который гласит:

И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия едиnorodного, рожденного от Отца, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша, яже на небеси и

на земли; нас ради человек и нашего ради спасения
спшедшего, и воплотившася и вочеловечшася, страдав-
ша и воскресшего в третий день, и восшедшего на
небеса, и паки грядущего судити живым и мертвым.

Символ веры распадается на две части. Первая определяет кто есть Господь Иисус Христос — Сын Божий, рожденный от Отца, равный по божественной природе Отцу, источнику творения. Вторая утверждает, что таким образом определенный Господь Иисус Христос сделал — воплотился, вочеловечился, пострадал и воскрес, вознеся на небеса и придет снова, чтобы быть нашим судьей. Но эти две части говорят об одном и том же — о Господе Иисусе Христе, втором лице Троицы, ибо символ веры утверждает нашу веру в Бога Троицу — Отца, Сына и Святого Духа. Этот символ веры затем утверждает всем своим вселенским авторитетом, что Слово Божие, равное по божественной природе Отцу, вочеловечилось, приняло человеческие страдания и смерть и проявило силу воскресения. Он утверждает также, что воплотившееся Слово есть единство, ибо все время говорит о Божественном Сыне Божиим, сначала в Его вечном бытии — *θεολογικῶς*, используя уже установившийся язык александрийской традиции, и затем в Его земном труде искупления и обожения — *οἰκονομικῶς*. Я думаю, по этой причине святой Кирилл постоянно спорит с Несторием на основе Никейского символа веры. Позднее Кирилл все больше начинает характеризовать единство Христа фразой, которая, по его мнению, подкреплена авторитетом самого святителя Афанасия Великого: «μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη», «одна воплотившаяся природа Бога Слова» — фраза, ставшая кличем сплочения Севира и его последователей в его отрицании Халкидона. Проблемой в этой фразе было слово *φύσις* — термин, который использовался в обескураживающем множестве значений. Оно могло означать и часто означало «природу», почти так, как мы используем этот термин сегодня для описания того, *что* нечто представляет собой. Но очевидно, что хотя он мог

иметь это значение для святителя Кирилла, он мог и иметь значение, более близкое к глаголу, от которого образован: $\phi\acute{\upsilon}\omega$, рождаться, произрастать как растение, проявляться. Основание для предположения, что святой Кирилл усматривает его корень в глаголе, состоит в том, что он сам использует глагол и использует довольно торжественно. Например, в своей второй книге «Против Нестория» он говорит, когда описывает свою никейскую веру: «Следуя исповеданию этого, переданному нам святыми отцами, мы утверждаем, что то же Слово, которое произошло ($\phi\acute{\upsilon}\nu\tau\alpha$) от Бога Отца, появилось ради нас, воплотилось и вочеловечилось, то есть, приняло на Себя тело от святой Девы и сделало его Своим»⁵. То есть, воплотилась именно $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, произошедшая от Отца. В этом, я думаю, кроется притягательность для св. Кирилла формулы $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, так как она подчеркивает не просто единство Христа, но и укорененность Воплощенного Слова в извечном бытии Божества.

Севир и Халкидон

Нам необходимо прояснить одну вещь относительно Халкидонского собора, то есть, что у христиан Востока Халкидон торжествовал или терпел поражение в зависимости от того, воспринимался он как подтверждающий или предающий учение Кирилла Александрийского. Когда отцы собора принимали послание Папы Льва Флавиану, его так называемый «Томос», они восклицали: «Так учил Кирилл. Да пребудет имя Кирилла! Лев и Кирилл учили одинаково. Это истинная вера...». Святитель Кирилл, как уже было сказано, — отец, которого все мы — и принимающие и не принимающие Халкидон — в высшей степени почитаем и почитаем именно за глубину его проникновения в тайну Воплощения. В традиции принявших Халкидон святого Кирилла будут потом называть «печатью отцов», ($\eta \sigma\phi\alpha\upsilon\iota\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$)⁶. У отвергавших Халкидон авторитет святителя Кирилла был, безусловно, не ниже.

Помятуя об этом, я теперь хочу сказать кое-что о Севире. Как я уже говорил, Севира следует понимать как наследника традиции святителей Афанасия и Кирилла. Они делают тот же акцент на единстве Христа. И совершенно в традиции Афанасия, и возможно сознательно вторя ему, Севир говорит:

Ибо как разделить хождение по воде? Ибо бежать по морю противно человеческой природе, но и божественной природе не свойственно использовать физические ноги. Поэтому это действие воплощенного Слова, Которому в то же время принадлежит божественная природа и человеческая неразделимо⁷.

Но именно святому Кириллу Александрийскому следует Севир и черпает именно из его глубокого знания — знания великого александрийского отца, когда отвергает попытки Нефалия и Иоанна Кесарийского показать верность учения собора на основе трудов самого святителя Кирилла. Проблема верности Халкидона учению святого Кирилла кроется в трудах самого святителя. Как отмечает Грильмайер, «историческое развитие Кирилла было на самом деле настолько неоднозначным, что его труды могли стать общим арсеналом для противоположных христологий в зависимости от того, что искать в них»⁸. Кирилл, которому так глубоко был предан Севир, был Кириллом несторианской полемики с его предпочтительной фразой для выражения единства Христа: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Но стоит заметить, что Севир понимает *φύσις* точно так, как описано выше в отношении святителя Кирилла, то есть, он подчеркивает его глагольный корень: *φύσις*, следовательно, означает то, что происходит из ее источника. Это главное в понимании Севира у Грильмайера, поэтому нет необходимости повторять здесь его аргументы — я могу только отослать вас к Грильмайеру⁹.

Однако, если это так, то стоит отметить также, что последние исследования о значении *ὑπόστασις* у халкидонских богословов VI века обращают внимание на то, как они определяют этот термин, следуя

подсказке каппадокийских отцов, особенно святителя Григория Нисского, а именно, что ὑπόστασις определяется своим «способом бытия», (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), понимаемым как то, откуда он произошел¹⁰. Это фактически та же идея, которую, следуя святому Григорию Нисскому, использовал Севир для определения φύσις. Тогда может показаться, что два способа определения решающих терминов φύσις у святого Кирилла и Севира и ὑπόστασις у халкидонских богословов VI века на самом деле сходятся на одной реальности! Это означало бы, я полагаю, что здесь мы имеем два христологических языка, использующих различную техническую терминологию, но утверждающих одно и то же, а именно, что Тот, Кто обязан Своим бытием Отцу (и потому либо φύσις либо ὑπόστασις), принял человеческую природу и жил и умер как человек.

До сих пор я пытался сказать, что тому, кто верен традиции святителя Кирилла, переданной через Халкидон, трудно считать Севира православным богословом, хотя его терминология — не халкидонская, и что Севир будет неправильно понят, если мы будем пытаться определить его термины в соответствии со словоупотреблением собора. Но я хотел бы далее сказать, что такое понимание Севира было бы глубоко анахроничным. Хотя Севир жил после Халкидона и жестко противостоял его христологическому учению, мы должны помнить, что соборы, даже вселенские, могут рассматриваться как авторитетные, только если они приняты Церковью. Вселенский Никейский собор, как я уже говорил, не считался авторитетным, пока после него не прошло более пятидесяти лет — пока Константинопольский собор не наложил на него свою печать одобрения. Если мы применим такую же временную шкалу к периоду после Халкидонского собора, тогда можно сказать, что Севир жил в период, когда окончательный авторитет Халкидона все еще был под сомнением, *даже с точки зрения Церкви, которая приняла вселенский авторитет Халкидона*. Хотя он был против

Халкидона, нам не следует воспринимать это как оппозицию церковному собору, принятие которого было выше сомнений. Неопределенность продолжалась, и немногие будут утверждать, что уточнения Халкидона, ясно изложенные в решениях Пятого Вселенского Константинопольского собора, состоявшегося в 553 году — собора, стоит заметить, не упомянувшего Севира в своем осуждении еретиков — не более чем повторили очевидное в определении самого Халкидона. Второй Константинопольский Собор утверждает, что одно лицо воплощенного единства есть «Господь Иисус Христос, один из Святой Троицы» (канон 4), что любимое выражение св. Кирилла — и Севира — для воплощенного единства: «одна воплотившаяся природа Бога Слова» имеет приемлемое значение, равно как и определение союза «из двух природ» (канон 8), и что один Господь Иисус Христос, Господь Славы и «один из Троицы», был «распят в Своей человеческой плоти» (канон 10), и все это то, за что боролся Сефир, не говоря уже об осуждении Феодора Мопсуэстийского и нападках Феодорита и Ивы Эдесского на св. Кирилла — осуждениях, которые Сефир одобрял, хотя мог иметь свои соображения о мотиве императора, обеспечившего эти анафемы.

Следовательно, в некотором смысле Севира можно считать «дохалкидонским» богословом, каким был, со всей очевидностью, святой Кирилл. Изменчивость Церкви в отношении Халкидона в дни Севира явствует из письма Севира Стефану Чтецу, сохранившегося на сирийском языке в шестом томе избранных писем. В этом письме Сефир говорит о чтении в храмах проповедей отцов и о своей собственной проповеди в похвалу преподобного Симеона Столпника, поклонение которому было в основном в руках у противников Халкидона. Он говорит о предисловии к проповеди, что «тебе будет трудно с ним (то есть предисловием), постольку поскольку его не приемлют византийцы» (под ними Сефир, я думаю, подразумевал христиан Константинополя, где была силь-

на поддержка Халкидона), и далее советует: «Но тебе будет легко использовать три или четыре части в начале, пропустить трудные вещи и прочесть связанно остальное»¹¹. Несмотря на напряженность и вражду, к которым привели разногласия о Халкидоне, чтение проповеди Севира в халкидонском храме представляется вполне возможным! Такое состояние дел только подтверждает состояние изменчивости в Церкви, на котором я настаивал.

Христологический язык

До сих пор я настаивал, что Севир в своей христологии представляет язык, установленный святым Афанасием и святым Кириллом — язык, который сторонники Халкидона ни в коем случае не отвергли бы как еретический. Но каковы последствия принятия в качестве православного и даже отца Церкви того, кого мы в халкидонской традиции привыкли считать еретиком? Одним последствием, как мне кажется, должно быть признание последователями традиции Севира и противниками Халкидонского собора того, что введенный этим собором христологический язык при правильном понимании может быть в равной степени сочтен законным. Необходимо немного сказать о том, что влечет за собой такое взаимное признание. Сильные стороны кириллово-севирианской традиции, как представляется мне, заключаются прежде всего в том, что главный термин *φύσις* остается термином, характеризующим динамичные отношения между Отцом и Сыном — отношения, в которые мы вовлечены Воплощением и миссией Сына. Это подчеркивается постоянным параллелизмом в Евангелии от Иоанна между миссией Сына от Отца и нашей апостольской миссией от Сына: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин. 20:21). Продолжение живучести антихалкидонской традиции в поздней древности представляется связанным с ее убеждением, что халкидонская традиция стала абстрактной и философской¹². Но с другой сторо-

ны, халкидонское различие между лицом и природой — чем оно обязано также александрийской традиции, традиции христианских комментариев к Аристотелю в VI веке, в которой и принимающие и отрицающие Халкидон сыграли свою роль — могло стать метафизическим орудием большой изоциренности в руках таких, как святой Максим Исповедник. Опасность абстракции и философского отвлечения реальна, но можно избежать ее и все-таки почерпнуть концептуальную силу из такого рассуждения, как в трудах святых Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина. Принятие различных языков в богословии влечет за собой не только готовность увидеть сильную сторону такого богослова-консерватора, как Сефир (консерватизм, ни в коем случае не чуждый для принимавшей Халкидон византийской традиции!), но и готовность впитать концептуальную ясность — и исходящее от нее метафизическое и космическое видение — у таких, как святой Максим Исповедник.

Единые в гимне

Сефир был не только глубоким богословом, защищающим по своим прозрениям то, что было для него истинным пониманием Воплощения, как о нем учил святой Кирилл, но и великим пастырем, своими проповедями и письмами ведущим свой народ и тех, кого он знал, к истинному поклонению воплотившемуся Богу Слову, а также аскетом. Со всем этим он сочетал дар поэта, что нашло выражение в его гимнах, многие из которых сохранились на сирийском языке. В сирийском Октоихе 295 из 365 гимнов приписываются Севиру¹³. В этом он напрашивается на сравнение с более поздним великим защитником Халкидона святым Иоанном Дамаскином, монахом из Иерусалима, которому приписывают греческий Октоих, а также многих других литургических стихов, особенно в форме канона, новой в дни Дамаскина. Я хочу закончить цитатой из гимна Севира,

воспевающего великий праздник Рождества Господня и двумя тропарями из канона святого Иоанна на тот же праздник, — канона, написанного, что необычно, греческим ямбом. Я думаю, вы согласитесь, что эти два великих святых, даже если они расходились в терминологии, которой пользуются для выражения своего понимания Воплощения, едины в песнопении, которым воспевают его.

Сначала Севир:

«Цари Фарсиса и островов поднесут ему дань» (Пс. 71:10)

Перед телесным рождением Еммануила от девы Мариам не было брачного сношения,
а лишь сошествие Духа Святого,
и печать девственности, сохранившаяся и после родов,
подтверждает это чудо, подобающее Богу.

Но до того как узрели и увидели чрево матери
и назвали ребенком носимого в нем и в материнских руках,
волхвы пришли, прося и призывая узреть звезду
и увидеть в сердце Бога Слово,
Который сошел и приблизился с неба,
и признать Его, одного и того же, и земным и небесным.
Благословим же, поклонимся и восславим его, Бога Спасителя вселенной
и друга человечества¹⁴.

И Иоанн Дамаскин:

Изнесе чрево священное Слово яве неопально
живописанное купиною, смешана зраком человечесим
Бога, Евы окаянную утробу клятвы древняя
разрешающее горькия: егоже земнии славим.

Показа звезда прежде солнца, Слово, пришедшее
уставити грехи, волхвом, яве бо убозем
вертепе, милостиваго тебе, пеленами повита: егоже
радующееся видяху самого и человека и Господа¹⁵.

Примечания

¹ *Gibbon Edward*. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, глава 47, ред. David Womersey, 3 тома, Лондон, 1994, II, 966.

² См. *Garitte G*. "Fragments coptes d'une lettre de Sévère d'Antioche a Sotérichos de Césarée". Le Muséon 65 (1952), 185–98; а также Letters of Severus 118, ред. E. A. Wallis-Budge, Patrologia Orientalis 14 (1920), 290–1.

³ *Grillmeier A. u Hainthaler Th*. Jesus der Christus im Glauben der Kirche, vol. II/2, Frieberg: Herder, 1989, 20–185 (англ. перевод, Christ in Christian Tradition, vol. II/2, London, 1995, 21–175).

⁴ *Кирилл Александрийский*. Liber II contra Nestorium 8 (ред. Pusey, VI, Oxford, 1875, 118.29–30).

⁵ *Кирилл Александрийский*. Liber II contra Nestorium. (ред. Pusey, 93:14–19).

⁶ См. *Афанасий Синайский*. Hodegos, 7.1. (ред. Karl-Heinz Uthemann, CCSG 8, p. 107).

⁷ *Север*. Посл. 1 Сергию, переведено на английский в Torrance Iain R. Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite (Norwich: Canterbury Press, 1988), p. 154. Преп. Максим Исповедник тоже принимает — безусловно непреднамеренно — толкование Севера о хождении Господа по воде: Amb. PG 91:1049BC.

⁸ *Grillmeier A. u Hainthaler Th*. Christ in Christian Tradition, vol. II/part 2, trans. John Cawte and Pauline Allen (London: Mowbray, 1995) p. 23 (немецкий оригинал: стр. 22).

⁹ См. *Grillmeier*, op. cit. 55f (в немецком оригинале стр. 57–58).

¹⁰ См. *Grillmeier*, op.cit. P. 55f.

¹¹ Selected Letters, VIII. 1. P. 441–442 (перевод C.T.R. Hayward, в *Pauline Allen*. Severus of Antioch, London: Routledge, 2004. P. 143).

¹² См. мою дискуссию о критике Илией св. Иоанна Дамаскина в моей книге St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology (Oxford: University Press, 2002). P. 165–166.

¹³ См. *Pauline Allen*, in Allen-Hayward, Severus of Antioch. P. 54.

¹⁴ Перевод на английский Витольда Витаковского, Гимн 8 в Allen-Hayward, Severus of Antioch. P. 169–170.

¹⁵ Тропарь, глас 1, канон Рождества.

С. Н. ГОВОРУН

**СЕВИР АНТИОХИЙСКИЙ
О ЕДИНОЙ ЭНЕРГИИ И ВОЛЕ ХРИСТА***

Вопрос о действиях Христа вовсе не был в фокусе богословия святителя Кирилла Александрийского. Однако для Севира — консервативного ревнителя богословия Александрийского святителя — он оказался одним из наиболее важных. Севир был вынужден заниматься этим вопросом под давлением обстоятельств — прежде всего в рамках своей богословской полемики. Парадоксально, но вопрос об энергиях приобрел для него особую актуальность в полемике не столько со сторонниками Халкидона, сколько с противниками Собора, и прежде всего его собственными последователями. Хотя этот вопрос занимал важное место в богословии Севира, он не представлял для него самостоятельной ценности. Антиохийский Патриарх решал его в рамках более широкой проблематики Христовых свойств. Выводы, к которым он пришел, стали образцом для подражания всем последующим поколениям «севериян».

Хотя святитель Кирилл нигде ясно не говорил о единой энергии Христа, Севир был твердо убежден, что действие у Христа только одно: «Есть только

* Текст подготовлен на основании доклада, прочитанного на заседании Второй смешанной комиссии по диалогу Русской Православной и Ближневосточных Ориентальных Церквей (Каир, 13–17 декабря 2004 года).

одно действие, одно действенное движение»¹. Любая двойственность в действии Христа должна быть отвергнута, как он разъяснял в третьем послании к игумену Иоанну, фрагмент которого сохранился на греческом языке:

Мы знали и знаем единую составную <энергию>; она не может быть истолкована иначе как отрицание какой бы то ни было двойственности².

Севир использовал единственность энергии как аргумент в пользу единственности природы Христа. Единственность энергии была для него более очевидной, чем единственность природы. Он приписывал единую энергию исключительно Христу как действующему субъекту. Поэтому не удивительно, что он осуждал Папу Льва, связавшего энергии с природами³:

Если бы он (Лев. — С. Г.) по духу держался и исповедовал ипостасное единство, он не мог бы говорить, что каждая из природ сохраняет свое свойство без умаления, но он говорил бы, подобно Кириллу, что Слово ныне и ранее позволяло плоти испытывать то, что ей свойственно, и действовать согласно закону ее естества. Так, Слово носило бы как свое собственное то, что принадлежит плоти, и не лишалось бы того, чем обладает по сущности⁴.

Приписывая действия двум природам, Лев, по мнению Севира, вводил два субъекта действия и разделял Христа. Единая энергия, таким образом, была для антиохийского богослова необходимым условием единства Христа. Причем не только ее субъект был для него божественным, но сама она также была преимущественно божественная⁵. А. Гримальер характеризовал ее как действие, которое «проистекает сверху»⁶. Севир писал по этому поводу следующее:

Когда Бог Слово в своем царственном соединении с человечеством <...> позволил ему измениться или даже видоизмениться — не в Свою собственную природу, ибо она оставалась тем, чем была, — но в Свою

славу и в Свою собственную энергию, как можешь ты тогда ссылаться на учение Халкидонского собора и на Томос Льва, <...> который приписал (действия) Логосу и человеческому существу во Христе?⁷

Вопрос здесь в том, каким должен быть человеческий «компонент» этой единой энергии Христа, если таковой вообще имеется? Человечество Христа, которое Севир любил характеризовать как «плоть, одушевленная разумной душой»⁸, есть инструмент (ὄργανον), через который действует Слово⁹. Этот «орган-инструмент» не должен рассматриваться вне его теснейшего соединения со Словом. Его невозможно отделить от единой природы Христа, и он составляет ее неотъемлемую часть. Севир дал ясно понять это в следующем отрывке:

Воплощенный сделал и сказал это, потому что Он ипостасно соединен с телом и благодаря этому соединению Он использовал его в качестве инструмента в своих делах, точно так же, как душа, присущая каждому из нас, избирает свое тело в качестве своего инструмента. Слово не действует посредством богоносного человечества, соединенного с ним поверхностным образом, как бредит Несторий, а также не так, как ремесленник использует свой инструмент, чтобы совершить свою работу, и не так, как кифарист ударяет по кифаре¹⁰.

Данный отрывок поясняет, какое место в энергии Христа занимает ее человеческий аспект, который может быть расценен как носитель господствующей божественной энергии, позволяющий последней проявиться в мире. Этот «носитель» является неотъемлемой частью единого действия, хотя и не столь важной как его божественная часть. Севир иллюстрировал эту идею, ссылаясь на евангельскую историю об исцелении прокаженного:

Когда воплощенный Бог говорил человеческим языком и сказал ясным человеческим голосом: «Хочу, очистись» (Мф. 8:3), Он через совершение чуда показал, что голос, будучи смешан со славой Божией, вышел из воплощенного Бога, ибо исцеление прокаженного случилось вместе со слышанием слова¹¹.

Это иллюстрация того, как Севир понимал процесс Христова действия. Сам процесс реконструирован А. Гриллямайером: «Действие берет начало в Божестве как реальном источнике; оно смешивается с человеческим голосом (или также с прикосновением руки Христа) и производит над больным человеком чудотворный эффект. Человеческий голос является лишь носителем божественного потока воли»¹².

Предваряя позднейших моноэнергитов, Севир строил свою концепцию единой энергии на основе знаменитой формулы из четвертого послания псевдо-Дионисия к Гаию монаху:

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 и человеческих по человечеству, но, будучи вочеловечившимся Богом, производил ради нас некое новое богомужнее действие¹³.

Севир был первым известным богословом, который интерпретировал формулу «новое богомужнее действие» в моноэнергитском смысле. Он составил несколько схолий к тексту послания, в одной из которых, содержащейся в его письме к игумену Иоанну, говорит:

Как мы уже подробно написали в других писаниях, мы понимали и продолжаем понимать слова мудрейшего Дионисия Ареопагита: «Поскольку Бог стал человеческим существом, Он совершал среди нас новое богомужнее действие» — как свидетельство об одной составной энергии. Она не может быть понимаема иначе как отрицание всякой двойственности. Также мы исповедуем воплощенного Бога, действующего этим новым образом, как одну богомужную природу и ипостась, а также как одну воплощенную природу Бога Слова. Цель спасения, ради которой были установлены новые природы, способствовала также установлению новых наименований. Так что если Христос один, тогда мы восходим, так сказать,

на высокую гору и исповедуем одну — поскольку Он один — природу, ипостась и энергию, которые также составные. Также мы анафематствуем всех тех, кто в этом вопросе учит о двоице природ и действий после соединения¹⁴.

Данный пассаж дает обильный материал для умозаключений¹⁵. Во-первых, Севир еще раз повторяет, что энергия во Христе одна, и это возможно, потому что Христос один. Она одна также потому, что природа-ипостась¹⁶ Христа одна. Кроме того, он показывает, что энергия тесно связана с природой-ипостасью. Образ их единства и их существования после воплощения идентичный. Поэтому они могут быть охарактеризованы одними и теми же словами¹⁷. Например, как единая энергия Христа является богомужней, так и природа-ипостась тоже богомужняя: «Мы исповедуем одну богомужнюю природу и ипостась»¹⁸. С другой стороны, единое действие Христа является одним и составным, подобно природе-ипостаси. То, что Севир подразумевает, говоря о единой составной природе и ипостаси, может помочь нам реконструировать его концепцию единого составного действия Христа.

Использование Севиром термина «сложение» (σύνθεσις) по отношению ко Христу обусловлено использованием его Кириллом Александрийским¹⁹ и Григорием Богословом²⁰, на которых он ссылается. Выражение же «единая составная природа и ипостась» никогда ранее не использовалось²¹. Оно синонимично, по крайней мере для Севира, классической формуле «единая воплотившаяся природа Слова». Севир противопоставлял «сложение» (σύνθεσις) «смешению» (μίξις) и рассматривал его как синоним «единства» (ἑνωσις). Используя данное выражение, он хотел избежать двух крайностей — разделения и смешения во Христе. Как замечает А. Грильмайер, «сложение» (σύνθεσις) для Севира было «не столько статичным конечным онтологическим результатом, сколько характеристикой исторического процесса восприятия плоти Логосом по ипостаси»²². Термин

«сложение» также означал новый статус бытия природы Христа. Человечество и Божество Христа «существует только составным образом» (ἐν συνθέσει ὑφ' ἐστῶτων). Вне Христа они существуют на совершенно ином уровне — независимых монад (ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις)²³.

Все эти характеристики составной природы-ипостаси могут быть применены к составной энергии Христа. Энергия, с точки зрения составной природы, не есть смешение, но динамическое единство божественного и человеческого «компонентов». Это совершенно новый и отличный от всего остального модус действия, который не может быть отождествлен ни с чисто божественной, ни чисто человеческой энергией.

Помимо акцентирования на единстве энергии Христа, Севир допускал в ней и некоторое различие. Так, он проводил различие между единым действующим Христом, единым действием и результатами этого действия: «Тот кто действует — это одно, действие — это другое, третье есть то, что было сделано, и все это порядочно отличается друг от друга»²⁴.

Действие не является чем-то, что существует отдельно от действующего субъекта. Оно не имеет независимого бытия, поскольку является лишь движением: «Действие является чем-то средним, то есть действительным движением, между тем кто действует и тем что испытывает на себе действие»²⁵. Севир формулирует «онтологический» статус действия как «быть не ипостасью». С другой стороны, результаты действия, будучи конкретными вещами, являются ипостасями: «<Действия> не являются ипостасью, но вещи, которые испытали на себе действие и существуют, <являются ипостасями>»²⁶. В этом определении Севир следует четвертой книге псевдо-Василия против Евномия²⁷, в которой содержится такое же определение²⁸.

Как сам по себе Христос, так и Его действия существуют для Севира в единственном числе. Действие не может быть отнесено ни к Божеству, ни к человечеству, но к единому Христу. Результаты дей-

ствия, тем не менее, диверсифицированы и могут быть охарактеризованы либо как Божественные, либо как человеческие:

Существует один, кто действует. Это воплощенный Бог Слово. Существует также одно действенное движение, которое является энергией. Тем не менее, совершившиеся действия различаются <...> И поскольку эти совершившиеся действия имеют различный вид, мы не говорим, что существуют две природы, которые производят эти действия, ибо, как мы сказали, единый воплощенный Бог Слово совершает оба²⁹.

Чтобы проиллюстрировать, как действовал Христос, Севир использовал модель человека. Он говорил, что можно провести четкое различие между действиями человеческого ума и человеческого тела. Каждый вид действий соответствует либо телу, либо душе. При этом действие остается в единственном числе:

Посему безбожны те, кто учит о двух действующих природах во Христе, ибо по необходимости каждая природа должна иметь свое действие, приличествующее ей и отличающееся от другого действия, то есть действующее движение. Если мы исповедуем единого Христа из двух, единое лицо, одну ипостась и одну воплотившуюся природу Слова, тогда должен быть один, кто действует, а также одно движение, в котором проявляется действие, хотя дела, то есть совершенные деяния, происходящие из действия, могут быть различными. Ибо одни деяния приличествуют Богу, другие — человеческому существу. При этом все они совершаются одним и тем же — Богом, который без всякого изменения стал плотью и человеческим существом. И в этом нет ничего удивительного, так как то же можно сказать и о деяниях человеческого существа, из которых некоторые являются мысленными, а другие — видимыми и телесными <...> При этом мы говорим о едином человеческом существе, состоящем из тела и души и совершающем то и это, и о едином действующем движении³⁰.

Таким образом, действие и его результаты — дела — не всегда соответствуют одно другому. Един-

ство действия, из которого не могут быть вычленены ни чисто божественные, ни чисто человеческие энергии, преломляется в широкий спектр множества дел, среди которых могут быть выделены и божественные, и человеческие деяния.

Другой важный вопрос, который тесно связан с вопросом об энергии, касается естественных свойств Христа. Севир развил довольно оригинальную концепцию естественных свойств. Эта концепция содержится главным образом в его переписке с Сергием Грамматиком³¹. Севир использует слово «свойство» как в единственном, так и во множественном числе. В обоих случаях, что характерно, он называет свойства «естественными». О свойствах-во-множественном-числе он говорит как о «свойствах плоти», «свойствах человечества» и «свойствах божества Слова»³². В отношении свойства-в-единственном-числе, он категорически утверждает его единственность. Он осуждает идею двух свойств, сосуществующих во Христе, равно как и двух энергий, имея ввиду учение своих оппонентов из числа дифизитов:

Если кто-то ложно разделяет Эммануила двойственностью природ после соединения, тогда вместе с различием природ возникает другое различие — свойств, которые также совершенно разделяются, чтобы соответствовать природам³³.

Две природы Христа необходимо предполагают собой наличие двух свойств. Это обусловлено тем, что свойство (свойство-в-единственном-числе) соответствует природе. В другом месте Севир говорит о полном соответствии свойства природе: «Те природы привлекают свои собственные действия и свойства, которые разделены с другими природами совершенно и во всем»³⁴.

Свойство-в-единственном-числе не является монолитным. Оно отражает цельность природы Христа, которая включает в себя Божество и человечество³⁵. Божество не превращается в человечество, а человечество не становится Божеством. Единое Слово сохраняет их неизменными как естественные характеристики и естественные свойства:

Мы не должны анафематствовать тех, кто говорит о природных свойствах — Божестве и человечестве, составляющих единого Христа. Плоть не перестает быть плотью, даже когда она становится плотью Бога, а Слово не оставляет своей собственной природы, даже когда оно соединяет себя ипостасно с плотью, имеющей наделенную умом душу. Но при этом различие сохраняется так же, как и единство, под видом природных свойств, составляющих единого Эммануила, поскольку плоть не превращается в природу Слова, а Слово не видоизменяется в плоть³⁶.

Эти особые характеристики Божества и человечества, соблюдаемые в единой природе Слова, Севир назвал «частностями». Природное свойство-в-единственном-числе обнаруживает эти две «частности»:

Мы также обязаны признать частности природ, из которых происходит Эммануил. Мы называем это частностью. Это есть то, что заключается в различии природного свойства, <...> а не то, что заключается в независимых частях, в результате чего подразумеваются природы, имеющие независимое существование³⁷.

Две частности должны быть отнесены прежде всего к свойству Христа, и в значительно меньшей степени к его природе. Так Севир нашел эффективное решение антиномии, с которой он постоянно сталкивался: как возможно одновременно говорить о единстве и двойственности Христовой природы. Он находил это возможным в силу того, что двойственность соблюдается в свойстве природы. Приписывая частности свойству, Севир освобождал от них единую природу и таким образом защищал ее от опасности быть разделенной частностями. Одновременно тот факт, что единая природа-ипостась Христа является составной, также объяснялся двойственным характером естественного свойства³⁸.

Теперь можно сделать заключение о том, что двойственность свойства для Севира была более явной, чем двойственность природы или энергии. Это, в свою очередь, означает, что свойство не соот-

ветствует природе настолько тесно, насколько это воспринималось халкидонитами. Севир вынужден был оставлять некоторое несоответствие или зазор между природой и ее свойством. Такой зазор также существует между свойством и действием, которое более тесно связано с природой, чем свойство.

Свойство, как уже говорилось, неизменно остается в единственном числе. Чтобы доказать это, Севир применяет аргумент, который позже будет использоваться моноэнергитами. Он говорит, что если принять во Христе два свойства, это на самом деле приведет к признанию множественности свойств, так как само по себе Божество, а также человечество Христа имеют различные свойства:

Разве не абсурдно говорить о двух свойствах и двух действиях? Поскольку каждая природа имеет множество свойств. Например, его человечество является ощутимым, видимым, смертным, испытывающим голод, жажду и иное подобное сему. Также много свойств и у божественной природы: невидимость, неоощутимость, вечность, неограниченность. Совершенные дела также имеют множественность и многообразие. Их так же много, как человеческих и божественных действий, которые способен насчитать человек³⁹.

В данном отрывке Севир использует слово «свойство» во множественном числе. Он проводит четкое различие между единственным свойством и множеством свойств единой природы Христа. Он рассматривает свойства-во-множественном-числе в одном ряду с делами Христа. Эти свойства, если так можно сказать, являются «делами» единого свойства и единой природы. Множество свойств-во-множественном-числе может быть сгруппировано в две категории: божественную и человеческую. Часть свойств имеют божественный характер, а часть — человеческий. Тем не менее, различение между свойствами условно. По причине единства Христа они не могут быть охарактеризованы как чисто божественные или чисто человеческие. Божественные могут быть также названы человеческими, и наоборот⁴⁰.

Значительно меньше, чем вопросу о единой энергии, Севир уделял внимания вопросу о единой воле Христа. Мы располагаем немногими свидетельствами о его взглядах на вопрос о воле. Диакон Олимпиодор⁴¹ — александрийский экзегет, рукоположенный Патриархом Иоанном II Никеотом (505–516), свидетельствует, что Севир учил о единой воле во Христе. Действительно, Севир позволяет сделать уверенное заключение, что предпочитает говорить о единой воле во Христе. Севир связывает волю с действием. Действие для него есть двигатель воли, хотя иногда он дает понять, что скорее воля является двигателем действия. Во Христе нет зазора между волею и действием — он желает и немедленно действует:

Тот, кто действует, также побуждается совершить то или иное действие. Действие есть действительное движение и двигатель воли, направленной на совершение того или иного деяния и немедленно приводимой в движение⁴².

Как было упомянуто выше, Севир объясняет процесс действия, в который вовлечена и воля, используя евангельскую историю о прокаженном:

Когда воплощенный Бог говорил человеческим языком и сказал ясным человеческим голосом: «Хочу, очистись» (Мф. 8:3), Он через совершение чуда показал, что голос, будучи смешан со славой Божией, вышел из воплощенного Бога, ибо исцеление прокаженного случилось вместе со слышанием слова⁴³.

Из отрывка следует, что между воплощенным Богом и действием существует посредник, который может быть отождествлен с волей. Воля здесь подразумевается в единственном числе, потому что относится к субъекту действия и связана с энергией, которая, в свою очередь, также подразумевается в единственном числе⁴⁴.

Севир кажется не столь категоричным в отношении единственности воли, сколь в отношении энер-

гии. Он допускает в воле некоторую более явственную двойственность. Такую двойственность он усматривает в единстве тела и души человека, которого он постоянно приводит в качестве примера единства Христа. Севир признает в человеке две воли. Одна из них относится к плоти, а другая — к душе. Их сосуществование при этом не разделяет единую человеческую природу на две части⁴⁵. Данная аналогия вполне применена ко Христу, в котором могут быть различены две воли: божественная и человеческая. Первая желает спасти человечество через страдания по плоти, а вторая сообразуется с ней:

Христос подлинно один из двух, из божества и человечества, одно лицо и ипостась, одна природа Слова, стал плотью и совершенным человеческим существом. По этой причине Он также обнаруживает две воли в спасительных страданиях — одну вызывающую с мольбой, а другую готовую принять страдания, одну человеческую и другую божественную. Как Он вольно взял на себя смерть в плоти, способной страдать, и разрушил господство смерти, умертвив ее посредством своего бессмертия, что всем ясно показало Его воскресение, так <...> Он вольно взял на себя страдания страха, слабости, и воззвал словами мольбы⁴⁶.

Севир продолжает:

Учитель божественных догматов⁴⁷ очень хорошо назвал мольбу Христа об отведении страдания «волей». Таким образом он показывает, что эта воля совершилась ради нас и против свойственной нам склонности и воли к страху перед опасностью. Христос принял ее вольно. Таким образом, здесь действительно присутствовала воля, а не невольные страдания. Он (Афанасий. — С. Г.) показал, что признает одного Христа из двух и не разделяет на две воли то, что принадлежит одному и тому же, то есть воплощенному Богу <...> Так один и тот же молился как человеческое существо, чтобы избежать страданий <...> и как Бог сказал: дух бодр (буквально — волит. — С. Г.), — и вольно принял страдания. Поэтому не будем разделять ни воли, ни слова в соответствии с двумя природами и формами⁴⁸.

Другое упоминание о человеческой воле во Христе встречается в истолковании Севиром следующего стиха из книги Исаии: «Он будет питаться молоком и медом, доколе не будет разуметь отвергать худое и избирать доброе» (Ис. 7:15). Севир обращается к этому стиху в своей 83-й беседе:

По отношению к нему (Христу. — С. Г.) пророк Исаия говорит: «Доколе не будет разуметь отвергать худое и избирать доброе». Ибо прежде чем младенец научится распознавать добро или зло, он отвергает зло, с тем чтобы принять добро. Никто из нас, будучи младенцем, не имел изначально познания добра и зла. Только с течением времени младенец научается распознавать их. Но поскольку Эммануил по своей природе также Бог и само божество, несмотря на то что Он по домостроительству стал младенцем, Он не ждал возраста, когда начинают различать между добром и злом. Еще с пеленок, до достижения возраста, когда начинают различать добро и зло, Он отвергал зло и не слушался его, но выбирал добро. Все эти слова: «отвергал», «не слушался» и «выбирал» показывают нам, что Слово Божие соединилось не только с плотью, но также с душой, имеющей свою волю и понимание, с тем чтобы позволить нашим душам, имеющим склонность ко злу, склоняться к избранию добра и отвлечению от зла»⁴⁹.

Роль человеческой воли в обоих случаях (принятие страданий и выбор добра) является скорее пассивной. Эта воля подчиняет себя божественной воле, которая, подобно энергии, господствует над ней. Две воли соединены в едином волевом импульсе, когда Христос вольно принимает смерть или отвергает зло, выбирая добро. Такая двойственность ни в коей мере не разрушает единства Христа.

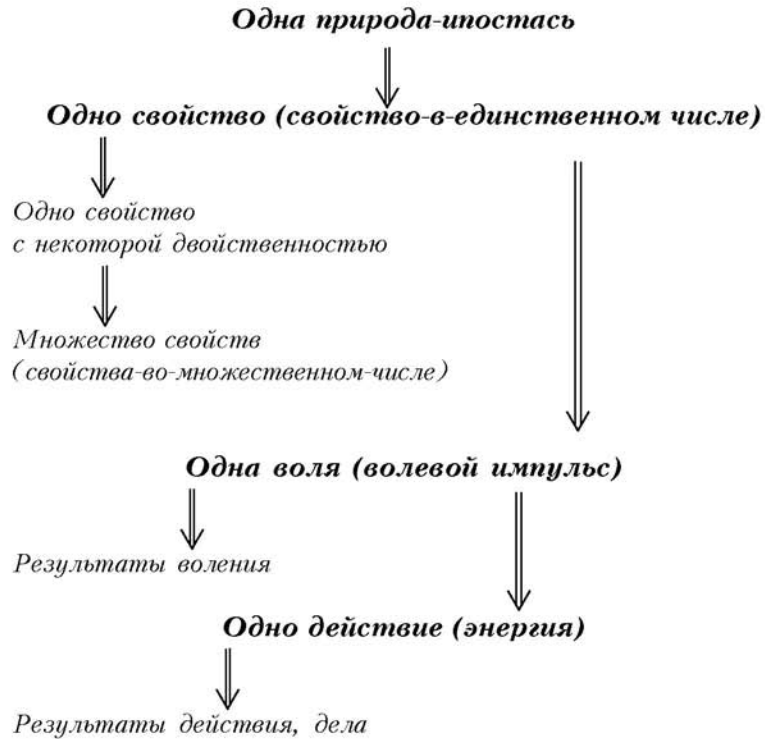
В концепции Севира может быть усмотрена некоторая непоследовательность. С одной стороны, воля одна, и она является исключительно божественной. С другой стороны, существуют две воли. При этом для Севира единая воля Христа не просто происходит **из** двух волей, но обнаруживает ярко выраженную двойственность **после** воплощения. Данную не-

последовательность можно объяснить, если предположить, что Севир подразумевает здесь то же самое различие, которое он проводил между единой энергией и множеством дел, а также единым свойством-в-единственном-числе и множеством свойств-во-множественном-числе. Такое различие в отношении воли может быть проведено между единым изначальным импульсом воли и результатами волевых действий. Это различие может быть усмотрено в приведенных выше высказываниях Севира, когда он, например, говорит о двух волях как **проявлениях** волевого импульса («Он также обнаруживает две воли в спасительных страданиях»⁵⁰).

* * *

Из сказанного можно заключить, что главной целью Севира было защитить единство Христа. Он был вынужден защищать единство Христа не только в терминах «природы-ипостаси», но также в терминах действия, воли и свойства. Он был весьма категоричен по поводу единства энергии и более сдержан в отношении единства воли и свойства, признавая в них некоторую значительную двойственность.

Он признавал некоторую множественность и в единой энергии, четко различая божественные и человеческие результаты единого действия Христа, а также множественность проявлений единого волевого импульса⁵¹. Он также проводил различие между единым свойством (свойство-в-единственном-числе) и множественностью свойств природы Христа (свойства-во-множественном-числе). Природное свойство Христа как таковое могло быть рассматриваемо для него как «результат» или проявление природы. Отсюда множественность, которую невозможно от него отнять. Взгляды Севира можно представить в виде приведенной ниже схемы. Это лишь приблизительный набросок, поскольку и сам Севир едва ли был заинтересован в создании строгих и последовательных схем.



Для Севира меньшую важность представляло соблюдение связей между категориями по вертикали. Более важным для него было соблюдение связей между категориями по горизонтали. Он пытался избежать, насколько это было возможно, излишней двойственности внутри категорий и допускал такую двойственность лишь там, где она была не опасной для единства и целостности единой природы.

Примечания

¹ Contra impium Grammaticum / *Lebon J.* Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum, CSCO 102, 175⁶.

² Ad Ioannem abbatem / *Doctrina Patrum* // Diekamp F. *Doctrina patrum de incarnatione verbi*. Münster: Aschendorff, 1907. P. 309.

³ Севир имеет в виду знаменитую формулу из Томоса Папы Льва: «Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium habuit, Verbo quidem operante quod Verbi est, carne autem exequente quod carnis est, et horum coruscat miraculis, aliud vero subcumbit iniuriis». Epistula ad Flavianum / Acta conciliorum oecumenicorum: sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae: series secunda. Berolini: *Walter de Gruyter*, 1984 (ACO), II². P. 28.

⁴ Contra impium Grammaticum III 29 (CSCO 102). P. 79.

⁵ См. *A. Grillmeier*. Christ in Christian tradition, 2-е изд. London: Mowbrays, 1975, II². P. 165.

⁶ *Grillmeier*. Christ II². P. 163.

⁷ Philalethes / *Hespel R.* Sévère d'Antioch, Le Philalèthes. CSCO 134. P. 266–267; также Ep. ad Oecum. com. / *Brooks E. W.* A collection of Letters of Severus of Antioch // PO 12 (1915). P. 184. Так Севир интерпретирует одну из схолий Кирилла Александрийского: см. *Grillmeier*. Christ II². P. 82.

⁸ Contra impium Grammaticum III 33 (CSCO, 102). P. 134.

⁹ См. Contra impium Grammaticum III 33 (CSCO, 102). P. 136; epistula I ad Sergium / *Lebon J.* Severi Antiocheni orationes ad Nephaliu, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. CSCO 120. P. 62.

¹⁰ Contra impium Grammaticum III 33 (CSCO, 102). P. 135. Севир строил свою концепцию плоти как инструмента на учении Афанасия: см. Orationes tres contra Arianos / PG 26, 389^{a-b}; De incarnatione Verbi / *Kannengiesser C.* Sur l'incarnation du verbe. Sources chrétiennes 199. Paris: Cerf, 1973. P. 8.

¹¹ Contra impium Grammaticum III 32 (CSCO 102). P. 94.

¹² *Grillmeier*. Christ II². P. 164.

¹³ Corpus Dionysiacum ii: 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: Walter de Gruyter, 1991, II 161; PG 3, 1072^{b-c}.

¹⁴ Ad Ioannem abbatem. P. 309–310.

¹⁵ См. богословскую интерпретацию текста *A. Grillmeier*. Christ II². P. 170–171; *Lebon J.* Le monophysisme Sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite, Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in facultate theologica consequendum conscriptae. Series 2; Tomus 4. Lovanii: J. Van Linthout, 1909, 319–320, 451–453; 'Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche' / *Revue d'histoire ecclésiastique* 26 (1930). P. 893–895.

¹⁶ Севир использовал термины «природа» и «ипостась» в отношении Христа фактически как синонимы; см. напр. *Grillmeier*. *Christ II*². P. 150–152.

¹⁷ См. другой фрагмент из послания Иоанну игумену, *Ad Ioannem abbatem*. P. 310⁸⁻¹¹. Ж. Лебон следующим образом комментирует эти пассажи: «La nature et l'hypostase du Verbe incarné sont dans les mêmes conditions que son activité: si l'on dit que l'activité est unique, théandrique et composée, il est logique de donner ces qualificatifs à la nature et à l'hypostase». *Le Monophysitisme* P. 320.

¹⁸ «Μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν» *Ad Ioannem abbatem* P. 309²⁴.

¹⁹ *Severus*. *Ad Sergium II* (CSCO 120). P. 80. Он ссылается на следующие произведения Кирилла: *Epistula II ad Succensum episc. Diocaesariae*: ACO₁ I⁶ 157–162; *Quod unus sit Christus*: *Durand G. M. de*. *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques: Sources chrétiennes* 97. Paris: Cerf, 1964.

²⁰ См. *Severus*. *Ad Sergium II* (CSCO 120). P. 84–86.

²¹ Ж. Лебон заключает: «En somme, Sévère est le seul témoin de la formule: μία φύσις (καὶ ὑπόστασις) σύνθετος, qu'il emploie dans un passage de sa 3^e lettre à Jean l'higoumène». *Le Monophysitisme* P. 319.

²² *Christ II*². P. 128.

²³ Севиру данное выражение приписывалось Леонтием Иерусалимским (*Contra Monophysitas*: PG 86¹, 1848^a; см. *Lebon J.* «La christologie» 476 n. 59; *Grillmeier*. *Christ II*² P. 127). *Lebon J.*: «Sévère déclare qu'il ne peut comprendre cette expression, si ce n'est dans le sens d'une activité *composée* (σύνθετος) mais rigoureusement *une* (μία). L'épithète θεανδρική ne lèse en rien l'unité d'activité...; elle indique seulement que cette activité d'un genre nouveau, que le Verbe exerce après s'être fait chair, est le résultat de la *composition*. Or, cette dernière écarte la *division* aussi bien qu'elle évite le mélange des choses *composées*. Le patriarche peut ainsi conserver dans le Christ une activité *unique*, malgré la qualification de *théandrique* qu'elle reçoit de l'Areopagite». *Le Monophysitisme* P. 319–320.

²⁴ *Ad Sergium I* (CSCO 119) 81/*Iain Torrance*. *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*. Norwich: Canterbury Press, 1988. P. 152.

²⁵ *Ad Sergium I* (CSCO 119) 82/*Torrance*. *Christology* P. 152–153.

²⁶ *Ad Sergium I* (CSCO 119) 81/*Torrance*. *Christology* P. 152.

²⁷ О подлинности книг 4 и 5 см. *Clavis Patrum Graecorum* (CPG) 2837.

²⁸ *Contra Eunomium*: PG 29, 689^c.

²⁹ *Ad Sergium I* (CSCO 120) 60³³–61⁹/*Grillmeier*. *Christ II*² P. 165. Он повторяет ту же идею в *Contra impium Grammaticum III* 38 (CSCO 102) P. 175⁶⁻⁷. См. *Meiendorff II*. *Christ in Eastern Christian thought*. 2е изд. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1975. P. 43.

³⁰ *Homiliae cathedrales* / *Brière M*. *Introduction générale aux homélies de Sévère d'Antioche* // PO 29 (1960). P. 109, 758–760.

³¹ См. исследование на эту тему *Torrance I. R.* *Christology*; see also *Grillmeier A.* *Christ II*² P. 111–128.

³² *Ad Sergium I* (CSCO 119) 77–79.

³³ *Ad Sergium I* (CSCO 119) 77–78.

³⁴ *Ad Sergium I* (CSCO 119) 80.

³⁵ Севир замечал: «Природное свойство есть начало того, как существует вещь» *Ad Sergium I* (CSCO 119) 77–78.

³⁶ *Ad Oecumenium* 2176–177.

³⁷ *Ad Sergium I* (CSCO 119) 80.

³⁸ См. *Meiendorff*. *Christ*. P. 41.

³⁹ *Ad Sergium I* (CSCO 119) 86–87.

⁴⁰ *Ad Sergium I* (CSCO 119) 79.

⁴¹ См. *Grillmeier*. *Christ II*⁴. P. 105–106.

⁴² *Ad Sergium I* (CSCO 119) 81.

⁴³ *Contra impium Grammaticum III* 32 (CSCO 102). P. 94.

⁴⁴ См. *Grillmeier*. *Christ II*². P. 164, 166.

⁴⁵ *Contra impium Grammaticum III* 33 (CSCO 102). P. 132–133.

⁴⁶ *Contra impium Grammaticum III* 33 (CSCO 102). P. 133.

⁴⁷ Севир ссылается на подложное произведение святителя Афанасия Александрийского *De Incarnatione et contra Arianos*, которое в действительности принадлежит Маркеллу Анкирскому (см. *Tetz M.* «Zur Theologie des Markell von Ankyra». *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964). P. 217–270; *Grillmeier*. *Christ II*¹. P. 284–287).

⁴⁸ *Contra impium Grammaticum III* 33 (CSCO 102). P. 133–134.

⁴⁹ PO 20, 415¹⁵–416¹⁵.

⁵⁰ *Contra impium Grammaticum III* 33 (CSCO 102). P. 133.

⁵¹ Это позволило А. Феодору прийти к неверному выводу о том, что «Севир не говорит о моноэнергизме и монофелитстве». 'Α Θεοδώρου. 'Η χριστολογικὴ ὁρολογία καὶ διδασκαλία Σεβήρου τοῦ Ἀντιοχείας. Ἀθήναι, 1957, 19 п. 3.

*Е. Г. МЕЩЕРИНА**

СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ЛИТЕРАТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ: ТЕМА «НЕБЕСНОЙ ЛЕСТВИЦЫ»

Христианская антропология, опирающаяся на тысячелетний опыт восточной учености и практику монашеского подвижничества, дает образцы высокого гуманизма, представляющего в раскрытии огромных возможностей человеческой личности. Современное гуманитарное знание, проделавшее свой особый путь и подходящее к человеку с так называемой «светской» точки зрения, несомненно нуждается в том, чтобы включить в свой арсенал результаты глубокого исследования человеческой природы христианскими аскетами. Так, при рассмотрении этических и эстетических категорий использование тех аспектов и понятий, которыми пользуется антропологическая теория исихазма, делает хорошо известные, казалось бы, категории более «тонкими» и многогранными благодаря выделению в них духовной составляющей. Проникновение в таинственную сущность явлений прекрасного, гармонии, меры, начатое эстетикой Древней Индии, Китая и продолженное в учениях античности, получает свое развитие в трудах Иоанна Лествичника, Кирилла Туровского, Нила Сорского. Христианская аскетика добавляет при этом существенно новые положения, опирающиеся, главным

* Автор — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного университета печати.

образом, на анализ внутреннего мира человека — чувств, «помыслов», тончайших движений души.

Монашеская традиция священнобезмолвия, идущая от монастырей Синая и Афона, в русле древневосточной философии может быть понята как высший вид гармонии — гармонии «внутреннего» с «внутренним» — ведь только внутри себя можно постичь бесконечность Бога. Великой гармонии предшествуют такие ступени, как согласие внешнего с внешним (кони в упряжке или знаменитая гераклитовская гармония «лука и лиры») и доступная лишь мудрецам гармония внутреннего с внешним — сердца и рук мастера. Учение о великой гармонии как основе мироздания и условия космогенеза в древнекитайской философии снимало кажущуюся парадоксальность высказываний даосских мудрецов о прекрасном и безобразном, высоком и низком, которые «склоняются друг к другу». Дело в том, что высшая гармония — гармония души и Бога, принадлежащая к сфере Духа, не нуждается уже ни в каких внешних показателях. Отблески абсолютно прекрасного, основанного на совершенной гармонии, соприкасаясь с материальным миром, дают нам образы особой красоты аскезы, «истонченной плоти», напряжения и радости духовной жизни, которые стремился передать символический язык иконописи или «рождающие касание вечности» (Флоренский) древнерусские распевы.

В Древней Греции достижение гармонии человека и универсума становится смыслом жизни у пифагорейцев и платоников. Это гармония микро- и макрокосма, обожествляемая и доступная только высшей мудрости, полагает необходимым условием духовно-нравственное совершенство человека. Согласно Платону, из всех людей только Сократ имеет право «произносить прекрасные слова со всевозможной свободой», поскольку его природа соответствует сути этих слов¹. Мощная этическая доминанта философско-эстетического учения Платона родственна христианской аскетике и евангельской традиции в целом, более

демократичной и одновременно более возвышенной по сравнению с антропологией Платона.

Древнерусская философия развивает учение о человеке, созданное «золотым веком» святоотеческой литературы — творениями Василия Великого, Григория Назианзина, Григория Нисского, Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, а также трудами более поздних отцов Церкви — Иоанна Лествичника и Иоанна Дамаскина. Святоотеческая антропология содержит понятия, образы и определения удивительной духовной, этической и эстетической емкости, которые могут существенно обогатить современное знание.

Таким символом духовного, нравственного восхождения стала «Лествица», данная в видении Иоанну Синайскому (VI в.), известному впоследствии как Иоанн Лествичник (по названию своего знаменитого труда — «Лествица»). Огненная лестница, уходящая в небо, — символ духовного горения, устремленности к Богу, пути богопознания и борьбы с «очернелым естеством Адама» в человеческой природе. «Малая Лествица» Иоанна Синайского, собранная из большой «Лествицы» «для верных душ, живущих в миру», — это не только подробное изложение трудностей и побед духовной жизни, многообразных видов страстей и искушений, но и возможностей человека в противостоянии им. «Помни, что никак не тем путем, которым заблудились, возвращаемся, — но другим, кратчайшим»². «Не думай, что ты по причине воздержания пасть не можешь, ибо некто, и ничего не вкусивший, был низвержен с неба»³.

Образ «Лествицы утвержденной», возводящей от земного во святая святых, имеет свою историю. «Сию лествицу видел и Иаков, запинатель⁴ страстей, когда покоился на подвижническом ложе»⁵. Спасаясь от своего брата Исава по дороге в Харран в Лузе Иаков был удостоен чудесного сновидения — он увидел лестницу и ангелов и услышал голос Бога⁶. Христианская традиция (Иоанн Дамаскин, Акафисты Пресвятой Богородице) рассматривает лестни-

цу, виденную Иаковом, как прообраз Пресвятой Девы⁷.

Видение «Лествицы» связано также со скрижалями Моисея, символами огня и камня, имеющими в древневосточных религиях и философии глубокие корни. Лествицу Иоанна именуют в связи с начертанными на скрижалях огненными словесами, данными библейскому пророку, «скрижалями духовными», монахов — «новыми израильтянами», а самого Иоанна Синайского — новым Моисеем.

В духе древневосточной традиции, предполагающей при создании литературного произведения адресата, возвышенный образ которого побуждает к творчеству, напряжению духовных сил («закон любви понуждает посягнуть выше меры своея»), «Лествица» пишется по просьбе святого Иоанна, игумена Раифского, прямые обращения к которому содержатся в разделах, посвященных высоким степеням восхождения. Иоанн Раифский в своем послании к Иоанну Лествичнику указывает на связь его видения, данного ему на той же, что и Моисею, Синайской горе, с видением пророка, а монахов сравнивает с людьми, исшедшими из мысленного Египта, т.е. из моря житейского (образ, который будет часто встречаться в произведениях русских книжников). Вместе с тем Иоанн Раифский подчеркивает превосходство видения Иоанна Лествичника как «предводителя словесных агнцев» над видением Иакова, «пастыря бессловесных овец». Это превосходство он видит в том, что Лестница Иоанна — не только образ, пусть самый прекрасный и богатый символическим содержанием, — это еще и выраженное словами описание степеней восхождения, повседневных монашеских трудов, описание, основанное на прочном фундаменте — опыте самопостижения.

«Лествица, возводящая на Небо», — душеспасительное руководство, представляющее в своих тридцати ступенях «царский путь меры и духовной гармонии». Это один из сложнейших и ярких символов духовного опыта христианства. Ступени Лествицы —

степени, каменные скрижали, духовная основа и трудное последовательное восхождение, а также огонь, пополающий все нечистое, и огонь как свет истины, преобразующий человеческую природу. И наконец, это символ самой Богородицы — Живой Лествицы, соединяющей небо и землю. Тридцать ступеней Лествицы «равночисленны возрасту Господнему по плоти» и символизируют время духовной зрелости человека. В теме степеней-ступеней заключен также смысл постепенности. «Невозможно по естественному порядку вещей, чтобы не научившийся буквам читал и изучал книги; а еще невозможнее, чтобы тот, кто не приобрел первого, проходил с разумом последние делания»⁸. Каждая ступень — это приложение «огня к огню, горячности к горячности, усердия к усердию»⁹.

Уже на самых первых ступенях спасительной Лествицы раскрывается вся сложность «исхода из моря житейского». Главы об отречении от жития мирского, беспристрастии, странничестве как «уклонении от мира», роли послушания передают трудность этого подвига, «жестокое и тесное», с помощью ярких сравнений и историй-притч из жизни самого Синайского игумена. «Все, оставившие житейское, без сомнения, сделали это или ради будущего царствия, или по множеству грехов своих, или из любви к Богу. Если же они не имеют ни одного из этих намерений, то удаление их из мира было безрассудно»¹⁰. «Послушник есть тот, кто телом предстает людям, а умом ударяет в небеса молитвой»¹¹. «Устремившись к жизни уединенной или странничеству, не дожидайся миролюбивых душ, ибо вор приходит нечаянно... Ощутивши пламень, беги, ибо не знаешь, когда он угаснет и оставит тебя во тьме»¹².

Одна из самых эмоциональных и напряженных глав «Лествицы» — степень 5-я — «О покаянии». Здесь упоминаются те из «страны плачущих» и «обители кающихся», кто «от моря сетования были безгласны», «умом сошли в бездну смирения и огнем печали иссушили слезы в очах своих»¹³. Вспоминая

свои прежние утраченные добродетели, грешники «рыдали о них, как об умерших младенцах».

Особенно много высоких поэтических аллегорий в описании верхних ступеней восхождения, посвященных раскрытию учения исихастов (от греч. ἡσυχία — «спокойствие», «мир», «тишина», «молчание», «уединение»). Так, 27-я ступень — «пристанище безмолвия», где «сплетаются венцы мира и тишины». «Апостол Павел был восхищен в рай, как в безмолвие» и потому слышал «глаголы неизреченные»¹⁴. Следует отметить, что «тишина», «безмолвие», «покой» — важнейшие категории всей русской средневековой культуры. «Безмолвие — это искать в сердце Бога», — говорил преподобный Нил Сорский. Тишина — условие и источник творчества. Образ «тишины великой» дает древнерусская летопись в описании завершающего этапа труда иконописца: «...И он писал сию святую икону и только по субботам и воскресеньям приобщался пищи и с великим радением и бдением в тишине великой совершил ее»¹⁵.

Добродетель, необходимая на протяжении всего пути, «жезл», помогающий подниматься по каждой из ступеней многотрудной «лествицы» — это христианское терпение, значения и оттенки которого даются Иоанном в следующих друг за другом определениях. Терпение есть «болезненное чувство души», «предназначение себе и ожидание ежедневной скорби», «отсечение оправданий и внимание себе». Терпение рождает надежда и плач. Все эти смыслы родственны в своем внутреннем утверждении, направленном на созидание внутреннего человека. Это образ самой внутренней жизни, который получит развитие в «Уставе» Нила Сорского. При этом явно то, что по сравнению с древнерусскими авторами, у Иоанна Лествичника более ярко выражен оптимизм жизни многотрудной, но и легкой, пафос упования на обязательное торжество христианского идеала. «Не ужасайся, если и каждый день падаешь, и не отступай от пути Божия, но стой мужественно; и, без сомнения, Ангел, который хранит тебя, почтит твое

терпение». «Многие раны от закоснения делаются неисцелимыми; но у Бога вся возможна (Мф. 19:26)»¹⁶.

Еще более глубок и многогранен образ главного оружия иноков — молитвы. Телесные средства или телесная молитва — «распростертие рук, биение в грудь, умиленное взирание на небо, глубокие воздыхания и частое преклонение колен» — только самая первая, подготовительная ступень молитвенного делания. Гораздо выше средства «умные», основанные на «мужестве ума» и «невидимой силе молитвы». Такая молитва — это «потoki слез», «мост для перехода искушений», «стена, защищающая от скорбей», «дело Ангелов», «пища всех бесплотных», «источник добродетелей», «секира отчаянию», «сокровище безмолвников».

Труд Иоанна Синайского — яркий образец аскетической христианской литературы, которая всегда предполагает два плана — видимое, звучащее слово, начертанные словеса, и видение, внутренне созерцаемый образ. «Ибо Иоанн приблизился к таинственной горе, вшедши во мрак, куда не входят непосвященные, и, возводимый по духовным степеням, принял богоначертанное законоположение и видение» (Из краткого описания жития аввы Иоанна, составленного монахом Раифским Даниилом)¹⁷. Поэтому «Лествица» наружно содержит «руководство деятельно», а внутренне наставляет к созерцанию и видению. Эти два плана, составляющие сплав мастерства словесного выражения и невидимую практику «умного делания», сохраняются в полной мере в трудах исихастов-книжников средневековой Руси. Благодаря этой традиции, а также культу самого Слова-Логоса, обусловившего высочайший статус книги в древнерусской культуре, книжный труд на Руси на многие века будет сопряжен с монашеством. Даже в конце XVII — начале XVIII веков, во время формирования светской культуры, к книжнику-литератору предъявлялось требование бессемейного одиночества. Учитель Сильвестра Медведева Симеон Полоцкий,

считая монашество неперенным условием литературной деятельности, предостерегал ученика от женитьбы:

...Не будет мощно с книгами сидети,
Удалит от них жена, удалят и дети¹⁸.

При этом важно подчеркнуть, что они принадлежали к той группе литераторов, из которой потом складывалась профессиональная светская литература и поэзия. Монахами были и Симеон Полоцкий, и Карион Истомина, и Мардарий Хоников.

Древнерусским книжникам был близок труд Иоанна Лествичника, соединивший ученость, образованность, владение словом с глубокой мудростью христианского нравственного учения. В описании жития Иоанна упоминается, что прозван был игумен горы Синайской «схоластиком», так, как называли риторов, законовевов, людей ученых. Было унаследовано и развито стремление Иоанна к красоте слова, усиливающей его воздействие, хотя исследователи обычно подчеркивают простоту и почти народную безыскусственность языка «Лествицы»¹⁹. Но в наше время аллегории и сравнения «Лествицы» не могут восприниматься как «простые» и, тем более, как народные. Образы и даже те «простые слова», которыми пользуется Иоанн, будучи рожденными из глубины духа, страдания, уже по определению просты и однозначны только в своей направленности к достижению христианского идеала, в остальном — они весьма трудны для восприятия и требуют немалой собственной духовной работы, которая всегда предполагается при восприятии произведений канонического искусства.

«Лествица» становится нравственно-психологическим символом, который получил творческое развитие в трудах древнерусских исихастов, видевших в ступенях небесной лестницы этапы нравственного восхождения (иерархии добродетелей) и неизбежного отступления — нисхождения. Исихастская традиция, распространившаяся на Руси от монастырей

Синая и Афона, связана с книжностью, что являлось одной из сторон служения Богу-Слову, стремлением передать его неизреченный смысл с помощью писательского искусства, работы с предложением, структурой фразы, интонацией.

Основы известного древнерусского стиля «плетения словес», образцы его главных риторических приемов были даны уже в трудах первого русского философа-книжника митрополита Илариона (XI в.), возглавлявшего митрополичью кафедру в 1051–1054 годах при князе Ярославе Мудром, любившим, как известно, «мнишеский чин», святые книги и ученые беседы. Иларион заложил также и основы «пещного обитания» на Руси, выкопав себе для уединенных трудов «пещерку малу» в горе, где возникла впоследствии Киево-Печерская лавра. Весьма показательно то, что главное произведение первого митрополита-русина — «Слово и Законе и Благодати» — обращено не к «неведущим», а к «преизлиха насыщшемся сладости книжныя», тем, кто написал книг множество, переводя с греческого на славянский и просвещая принявших веру христианскую учением Божественным. «Велика ведь бывает польза от учения книжного; книгами наставляемы и поучаемы на путь покаяния, ибо от слов книжных обретаем мудрость и воздержание»²⁰. Книги, по словам Илариона, — это реки, «напоющие вселенную», источники мудрости, глубина которых бесконечна. Для человека они — утешение в печали и «узда воздержания».

Главная мысль «Слова» — спасительные для человека плоды христианства (благодати), неизмеримо превосходящие по своему духовному значению условия жизни «подзаконной» (Ветхий Завет), — расцвечивается искусными риторическими приемами, повторами, параллелизмами, насыщением фраз ключевыми словами и т.п. Закон как приготовление к благодати и истине имеет временное значение и доставляет человеку только оправдание, христианство же приводит людей к спасению. Символы закона и благодати — свеча и солнце, «работная Агарь» и «свободная Сарра».

Любимые ораторские приемы речи Илариона — длинные сравнения и противоположения, повторение одной мысли в различных контекстах — роднят его произведения с русским эпосом и духовными стихами.

Форма и риторические достижения древнерусской литературы сейчас мало востребованы. Между тем русская книжность, вобрав в себя полемическую силу произведений отцов Церкви эпохи утверждения христианства, разработала свои особые стилистические приемы, многие из которых сохраняли силу своего эмоционального воздействия на протяжении последующих веков. Например, потрясающее впечатление произвело на слушателей в 1725 году обращение проповедника к праху Петра Великого, которое было построено по образцу оригинального обращения Илариона к князю Владимиру как к живому. «Встани, о честная главо, от гроби твоего, встани, отряси сон! Встани, неси умерл, несть бо ти лепо умерети...»²¹

В «Слове» за этим обращением следует перечисление прекрасных плодов христианства, которые может увидеть креститель Руси. «Виждь же и град величеством сияющ, виждь церкви цветущи, виждь христианство растущи, виждь град иконами святых освещаем, блистающися и тимиаом обухаем...»²² Но оптимизм Илариона в достижении «Небесной Лествицы» относится к немногим, поскольку «несть от нас ни единого о небесных тщащяся и подвизающа, но вси о земных, вси о печалех житейских»²³. Выход Иларион видит в уповании и молитве, ведь когда-то и вся Русь находилась во тьме идольского служения (поэтому «не взгнушайся, аще и мало стадо»). Источник евангельский постепенно «напоает» русскую землю правдою, мужеством и смыслом, поэтому по пророческому слову, придет время, когда «отверзутся очеса слепых, и ушеса глухых услышат».

Огромно влияние творчества Илариона не только на русскую средневековую литературу, но и на прозу и поэзию последующих веков. По словам Е. Е. Голубинского, «Слово» — это самое блестящее ораторс-

кое произведение, самая безукоризненная академическая речь. Автор «Слова» нигде «не злоупотребляет своими средствами, но обнаруживает полное чувство меры, постоянно одинаково красноречивый и обработанно изящный, он нигде не доводит своего красноречия до излишества»²⁴.

Раскрытие нравственного учения применительно к монашескому быту принадлежит Феодосию Печерскому (ок. 1036–1074), основавшему вместе с Антонием Киево-Печерскую Лавру, устроителю певческого дела на Руси.

Видевший в иночестве «поприще труда и печалей», Феодосий выстраивает иерархическую лестницу монашеских добродетелей соответственно введенному им строгому Студийскому уставу. Двенадцать ступеней «лестницы» Феодосия включают христианские добродетели, по большей части, известные «в миру», но миром не исполняемые («Но сего мирстии человеци не любят держати» — Кирилл Туровский) и потому становящиеся сутью монастырской жизни, которая существует не по причине отворачивания к миру, а «во имя идеалов, миру непосильных» (В. О. Ключевский). Неслучайно поэтому первой ступенью духовной жизни инока Феодосий считает всецелое отречение от мира, под которым понимается греховная жизнь «по плоти», а не само мироздание и человечество. Далее следуют нестяжательство, воздержание, постничество, смирение, терпение, покаяние²⁵. Верхние ступени восхождения — «постоянное пребывание в молитве», «безленостное бдение», «пение псалтыри», «почитанье книжное» и «постоянное наблюдение за помыслами». По словам преподобного Нестора, отец Феодосий поучал братию не превозноситься ничем, но быть смиренным и не гордиться, а быть покорным всякому, иметь любовь ко всем «меньшим».

Отличительной особенностью писаний Феодосия и всей его деятельности была практическая направленность, под которой следует понимать проведение духовных требований Устава в повседневную жизнь

инок, формы их взаимоотношений и поведения. «Проходя один мимо другого, со смирением кланяйтесь друг другу, как прилично монаху»²⁶. Феодосий учил братию ходить с согбенными на персех руками, не иметь в келиях никакой собственности, спешить к началу богослужения и, входя в церковь, петь «Святый Боже», после чего класть три земных поклона. Едва ли не самое главное требование к практической жизни инока — нестяжательность, отказ от всякой собственности, неисполнение которого вызвало гнев печерского игумена и вело к наказанию (найденные вещи бросали в огонь). Все свободное от исполнения послушаний время инок должен проводить в молитве, чтении, пении псалмов. Строгий Студийский устав учил «прилежать» к церковному пению, к преданьям отеческим и книжному почитанию.

Феодосий стремился соединить слово и дело, форму, внешнее проявление и его духовное, невидимое наполнение. Он часто наставлял иноков со слезами на глазах, учил «сердца горькая слезы к вам испущая». «Молитва святого Феодосия Печерского за вся крестьяны» раскрывает соборность его сознания, проникновение в глубинные пласты христианского учения, знание святоотеческой традиции, стремление применить ее к нуждам своего времени. Он называет «святых отец 300 и 18, иже в Никее, и святых отец — поручник нашего покаяния — Василия, Григорья Богословца, Иоанна Златоустаго, и Николы, и святого отца нашего Антония, всея Руси светильника»²⁷. Монахам, «иже суть в затворех, и в столпах, и в пещерах, и в пустыни» Феодосий просит подать крепости к подвигу. Для «неразумлевых», нуждающихся, заключенных в темницах и оковах, живущих в «недостаточестве» и озлобленных нищетою, Феодосий молит вразумления, богатой милости и избавления от всякой печали. Внешними проявлениями горения души, безгласного внутреннего крика, тяжелого переживания окружающего несовершенства, рожденного отклонением от своей совести, яв-

ляются льющиеся слезы, эмоциональные обращения-восклицания и затрагивающие глубокие пласты человеческой психики образы «вопиющего камня» или гласа невинно пролитой крови.

Именно Студийский устав выдвигал в качестве одной из существенных задач иноческого служения религиозное самообразование и взаимное обучение. Под руководством Феодосия Киево-Печерская обитель стала центром книжности, воспитав в своих стенах немало «учительных» епископов и монахов. Важной особенностью понимания Феодосием роли монастырей была устремленность к общественному служению иноков, под которым мыслилось прежде всего книжное просвещение. Сам Феодосий часто поучал «от святых книг» князей, бояр и народ. Отмеченный современниками пламенный, но замечательно цельный и сильный характер Феодосия диктовал ему грозные предупреждения о возможности «умереть лютым грехом» для тех, кому «аще возвестиши, а они не слушают», кто «многы воли хочет имети»²⁸. При этом обращения Феодосия к сильным мира сего — князьям, ведущим междоусобные войны, исполнены гневом и глубокой образностью, свойственной исихастской традиции. Не сохранившееся обличительное послание преподобного к князю Святославу начинается словами, рисующими излюбленный исихастами образ безмолвного, но более всего слышимого Богу крика невинной крови Авеля. «Глас крови брата твоего вопиет на тебя к Богу подобно Авелевой»²⁹. Отрицание праздности и лени («Да не ленимся, любимцы мои, братиа и отцы и чада духовнаа избраннаа!») Феодосий возводил в требование к инокам кормить своими трудами «странных и убогих». Поскольку «луче бо, рече апостол, даяти, нежели взимати».

Традиционное для аскетической литературы рассуждение о добродетели терпения Феодосий строит на сопоставлении и соединении терпения с любовью («Слово о терпении и любви»), милосердием («Почтение о терпении и милостыни»), смирением, разво-

рачивая в последнем случае сравнение мирской славы (непобедимый «троерожник тщеславия» у Иоанна Лествичника) и славы вечной. Мирская «тщя слава» настолько привлекает человека, что ради нее он не помнит ни жены, не детей, ни имения, ни — что хуже всего — «главы своея». Но мирская слава временна, как и сам человек, «с животом скончается». Слава же, к которой стремятся монахи — слава небесная и бесконечная, результат победы над «супостаты нашими» и честь неизреченная. Скорби наши, воздыхание и труды — «ничтоже суть противу будущей славы». А главное ее оружие — терпение и смирение, образы которого даны самим Христом, ждущим «входа нашего».

Исихастская традиция, к которой принадлежит преподобный Феодосий Печерский, как известно, особое внимание уделяет «внутреннему человеку», созидание которого требует непрестанной молитвы и постоянного наблюдения за помыслами. Именно 12-й ступени «лествицы» Феодосия, раскрытию труда «умного делания» будет впоследствии посвящен знаменитый «Устав о скитской жизни» Нила Сорского.

С небесной иерархией связано церковное песнопение, которое бывает «доброчинно» лишь при строгом соблюдении порядка, подчинении старшей стороне (именно Феодосий разделил певчих на два клироса), соблюдении этики исполнительства, сердцевину которой составляет подражание ангельскому чину («поклоняние между собою творити, подражающе о сем ангелы»³⁰).

В произведениях поэта-гимнографа святителя Кирилла Туровского (ок. 1130–1182), прозванного «другим Златоустом», «паче всех воссиявшим на Руси», Лествица подобна древу, символизирующему иерархию добродетелей и неисчислимость путей, ведущих к спасению. Небесная лестница — древо жизни, корень которого — покаяние-исповеданье, освобождающее сердце от нечестия. Ствол, идущий от этого корня, — спасительная вера, ветви которой «многи и различны». Слезы, пост, «молитва чиста»,

милостыня, смирение, сокрушение о собственном несовершенстве — ветви-добродетели, пути спасения³¹. В то же время человек «одержим нечаянностью» (беззаботен), «ум его пригвожден к земным вещам»³². Поэтому возникает образ обрубленных ветвей: «ломающие же от древа ветви» — суть грешники.

Творениям Кирилла присущ дух высокой поэзии, его характеристика человеческой природы основана на великолепных сравнениях и образах, позволяющих говорить о человеке с особой силой и яркостью. Именно благодаря поэтическому дару, родственному поэзии Ефрема Сирина и Романа Сладкопевца, повествование Кирилла о греховной сути человеческого естества (человек борется со страстями, но побеждается ими, творит дела, какие сам же ненавидит) не унижает человека, а убеждает в его духовных возможностях. «Ныне зима греховная покаянием перестала есть, и лед неверия благоразумием растая: зима убо кумирслужения апостольским учением и Христовою верою перестала есть, лед же Фомина неверия показанием Христовых ребр растая»³³.

Подобно Илариону, Кирилл указывает на огромную духовную ценность книг. «Сладко бо медвенный сот и добро сахар, обоего же добре книгий разум: сия убо суть скровище вечныя жизни»³⁴. Более того, тот, кто обретает сокровище божественных книг, сам несет спасение «многим, послушающим его». Ярким рассказом о книжных богатствах, их непреходящей ценности для человека Кирилл утверждает книжное почитание на Руси, продолжая святоотеческую традицию и дело митрополита Илариона и Феодосия Печерского, заложивших книжность в основание русской культуры.

Называя себя «класосбирателем», Кирилл подчеркивает, что его взгляды произрастают на основе изучения святоотеческой и иноческой литературы. Любимые авторы — авва Исайя, Нил Синайский, Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, Феодор Студит и другие восточные подвижники. Русский

Златоуст дает удивительные по своей силе даже для современного знатока поэзии образы, утверждая присущую культуре средневековой Руси особенность: эстетическое — есть функция духовного; художество видимое — лишь следствие невидимой работы по созиданию внутреннего храма, многотрудного художества сокровенного.

Антропологическое учение Кирилла насыщено красками, расширяющими пространство конкретных понятий или качеств характера до уровня общечеловеческого. Осознание множества путей спасения — смиренномудрие, исповедание, благоверие («все бо верующему дасться»), слезы, пост, «молитва чиста», послушание, нищелюбие — не даст «погрязнуть злою печалью»³⁵.

В «Слове о скороминувшем сем житии» Кирилл аллегорически представляет устройство человека, которому «творец и зиждетель Бог», в виде града. Чувства человека — люди этого града: слух, видение, обоняние, вкушение, осязание и «нижняя теплоты свирепство». Ум человека — царь, обладающий всем телом, должен печься прежде всего о душе и использовать для этого ратные оружия — пост, молитву, телесную чистоту. Это Божье оружие, которым можно противиться «в день лют», когда совершается «нечаемая на человека напасть» — «ли недуг, ли потоп, ли язва, ли к власти обида зла». Но ратные оружия в миру приживаются плохо, и люди — «чувственные уды» — «акы в тме мятутся». Печаль ума, как добрый советник царя, приводит человека в монастырь, символом которого в творении Кирилла является гора, где находятся духовные оружия, не используемые в миру — все те же пост, молитва, слезы, чистота, смирение, «покорение люботрудне и несение».

«Слово» Кирилла было призвано защитить смысл монашества, поскольку «чернечьский чин», исполняющий Устав («внутренний вертеп» Горы) и живя в последней нищете, терпит «от белоризец осужденье, досады и укоризны». Защищая монастырское служе-

ние Христу, Кирилл дает символическое истолкование монашеского облачения. При этом весьма важен его подход, объединяющий различные значения облачений в Ветхом и Новом Завете, что впоследствии было утрачено. Например, монашеский куколь — по Ветхому Закону, означает Адамов преступный грех, а по Новому — «Христова смирения образ»³⁶. Сравнивая «белоризца человеце» и «мнишество», Кирилл подчеркивает, что только в монастыре исполняются в полной мере христианские заповеди. Именно их исполнение, трудное и болезненное, открывает источник творчества, преображает «прелестивую» человеческую природу. В наше время трудно представить, что поэтическое великолепие творений «другого Златоуста» создавалось «в затворе» — столпе, представляющем собой маленькую столпообразную башню с очень тесным жильем внутри. «Пещера же глукаа — церкви есть манастиска, пророки дозрима, апостолы устроена, еуаггелисты украшена. А иже от нея светлая сияща заря — богохваленаа жертва, немолчяная алидугия псаломьстими гласи»³⁷.

В проповедях Кирилла, по свидетельству митрополита Макария, царствуют «воображение и духовная поэзия», следствием чего и является подобная проповедям Златоуста общедоступность. Его творения принадлежат высокому искусству, в котором отсутствует прямое назидание или приложение к современным автору событиям. Картинность и драматизм повествования делают, по единодушному мнению исследователей, его обращения к инокам и князьям похожими на церковные праздничные песнопения. В таком контексте нелюбимые описания человеческой природы (сама правда человеческая — «одна лишь тина злосмрадная»), печально-реалистический взгляд на человека, «не хотящаго света видети», раскрывают прежде всего перспективы его развития, возможности, данные изо всех земных существ только ему.

Одно из значений «Небесной Лествицы» — Богородица — «Живая Лествица», соединяющая небо

и землю, совмещается в монашеской практике священнобезмолвия с культом Божией Матери как покровительницы иноков. Впоследствии культ Богородицы наряду с софийностью и соборностью составил главные особенности русской средневековой культуры в целом. Подобно сирийским гимнографам, Кирилл Туровский пишет исполненный трагической красотой и понятной каждому материнскому сердцу скорбью «Плач Марии у Креста», по образцу которого будут слагаться народные духовные стихи.

«Вижу тя, милое мое чадо, на кресте висяща, бездушна, безрачна, не имуща видения, ниже доброты и горько уязвляюся душою: хотела бых с тобою умерети... радость мне отселе никакоже прикоснется: свете бо мой и надежда и живот, Сын и Бог, на древе угасе... Слышите, небеса и море с землею, внушайте моих слез рыдание: се бо творец ваш от священник смерть приемлет, един праведник за грешники и беззаконники убиен бысть. Днесь, Симеоне, постиже мя проречение: копие мою душу проиде ныне, твоего от воин зряще поругания. Увы мне, кого к рыданию призову, или с кым моих слез излию потоки?..»³⁸

Известно, что на Руси ценили и называли философами тех, кто мог не просто читать и объяснять книжное слово, а умел изъясняться «по тонку», искусною речью проясняя «темные места». Для Кирилла все словесные ухищрения и приемы, которыми он так мастерски владел, сам ум человеческий со всей его «хитростью» несопоставимы с неизреченными смыслами священных книг. «Аще бо в глубину божиих книг внидох, но грубом языком ума просты изношу глас»³⁹. Вместе с тем проникновение в глубины Божественных писаний было и основой самого монашества, и составляло духовную славу монастыря, благодаря которой монастыри на Руси выполняли этические функции по отношению к миру. Монашеская «лествица» была образцом и основанием для добродетельной жизни стремящихся к спасению мирских людей. Нравственный пафос произведений

Кирилла, как и других древнерусских писателей, обращен в полной мере как к монашествующей братии, так и к обычным людям. «Не ризами светлыми буди славен, но делы добрыми»⁴⁰.

Древнерусская литература, под которой справедливо подразумеваются главным образом творения крупных религиозных деятелей, основателей монастырей и прославленных подвижников, включает в свою структуру произведения, принадлежащие перу светских авторов. Первым произведением такого рода было «Поучение чадам своим» Владимира Мономаха (1054–1125). Подчеркивая этическую направленность своего обращения к детям, князь, «сидя на санех»⁴¹, избирает распространенный жанр древнерусской литературы — поучение. Главная тема «Поучения» — ответ на вопрос о добродетелях, приобретение и исполнение которых приведут к спасению души для тех, кто живет обычной мирской жизнью.

Иерархия ступеней мирской лестницы добродетелей начинается с заветания Мономаха о необходимости иметь в сердце своем страх Божий и милосердие — «милостыню неоскудну» — «то бо есть начаток всякому добру»⁴². Следующая ступень — сокрушение: «слезы своя испустите о гресех своих». Отзвуком монашеской жизни воспринимаются слова князя о пользе ночных поклонов и пения, которыми «человек побеждает дьявола, и что в день согрешит, а темь человек избывает». Учит Мономах и молитве беспрестанной — постоянному призыванию Бога, даже сидя на коне, когда нет в руках оружия. «Аще инех молитв не умеете молвити, а “Господи помилуй” зовете беспрестани, втайне: та бо есть молитва всех лепши»⁴³.

Следующая ступень — забота о нищих и убогих, заступничество за сирот перед сильными мира сего — особая «мирская» добродетель, отличающая «лествицу» Мономаха. «Всего же паче убогих не забывайте, но елико могуще по силе кормите, и придайте сироте, и вдовицю оправдате сами, а не вдавайте сильным погубити человека»⁴⁴. К «социальным» требованиям

примыкают отказ от убийства, губящего душу, от часто случающихся в то время клятвопреступлений, а также совет помогать по силе и любить духовный чин — «епископов и попов и игуменов». Мирские заповеди к детям и всем, кто прочтет «Поучение», включают безленостный труд в доме своем («да не посмеются приходящие к вам ни дому вашему, ни обеду вашему») и на войне («оружья не снимайте с себе вборзе»).

К духовному строению «Поучение» относит соблюдение чистоты — сохранение себя «от пьянства и блуда», в которых погибают и душа и тело. Оружие против самого страшного греха — гордости, которую «паче всего» нельзя иметь «в сердци и в уме», — память о временности собственной жизни («смертни есмы, днесь живи, а заутра в гробе»), о том, что все окружающее и все, что имеем, не наше, а данное нам Богом «на мало дний».

Княжеское «Поучение» завершается советом уповать на Божественный промысел во всех мирских делах, главное из которых — воинское. Мономах учит не бояться смерти ни в бою, ни от зверя, ни от воды, ни от падения с коня, потому что «никто же вас не может вредитися и убить, понеже не будет от Бога повелено». А если от Бога будет послана смерть, то ее неизбежность, которую «ни отец, ни мати, ни братья не могут отъяти», надо принять со смирением, поскольку «Божие блюдоенье леплее есть человеческого».

Русская средневековая литература включает в себя наряду с каноническими духовными произведениями, апокрифами и подражающими духовной традиции творениями образованной части аристократии такое уникальное, далеко перешагнувшее рамки средневековья явление, как русские духовные стихи. В отечественной науке духовными стихами называются песни на эпические и религиозные сюжеты, исполняемые, как правило, бродячими певцами («каликами перехожими»), живущими подаянием, на ярмарках, базарных площадях, у церковных ворот.

По духовным стихам обычно принято изучать русскую народную веру, которая представляет собой органичный сплав ушедшей из официального мировоззрения языческой традиции и пришедшей ей на смену христианской духовности. Духовные стихи XI–XIX веков запечатлели особенности восприятия христианства русским народом, в них получили оригинальное художественное преломление библейские сюжеты, евангельские понятия, основы христианской морали и их проявление в повседневной жизни. По словам Г. П. Федотова, «в духовных стихах мы находим данный в мельчайших подробностях моральный кодекс народа». Эти стихи учат и указывают путь к спасению⁴⁵. Нравственная лестница представлена здесь в виде «длинных обличений грехов и противопоставляемых им сводов добродетелей».

Обрами утверждения нравственного закона в духовных стихах служат восходящие к каменным скрижалям и огненному видению лестницы камень и послание, на нем начертанное, — «Иерусалимский свиток».

На белом латыре на камени
Беседовал да опочив держал
Сам Иисус Христос, Царь Небесный,
С двенадцати со апостолам,
С двенадцати со учителям;
Утвердил он веру на камени...

Нарушение Господних заповедей начинается со своеволия, отступления от данных людям Божьих книг (*Вы свою волю творили...*) и дальше выступает, как несоблюдение постов (*Вы постов, вы молитв не знавали*), отсутствие любви и милосердия, грех клеветы и жадности, пьянства, изнеженности и лени. *У ленивого во браде посмешиство, / На языке гордость, / Во главе его уныние, / На сердце его печаль.* Итог своеволия — гордыня, источник всякого зла в мире. (*Налита золотая чара зла, гордости.*)

Религиозная зрелость духовных стихов, отмеченная их исследователями⁴⁶, проявляется при характеристике спасительной силы молитвы и милосердия,

которые вместе с постом входят в «срединный» путь христианского народного благочестия.

Души спасти постом и молитвой,
В рай войти святой милостыней.

Духовные стихи дают яркие образы разных типов молитвы. Например, молитва чистого отрока подобна голубиному полету Святого Духа:

От того от Осипова моления,
Яко голубь, дух на небо взлетает.

Совсем иной характер имеет молитва монаха-пустынника, образ которой вобрал в себя его нелегкие труды-послушания, мучения духовные и физические. Поэтому о монашеской молитве сказано: *Жестоко он молился — со слезами.*

Есть в народной вере удивительный по своей силе и эмоциональности образ «доходной» до господ молитвы — это покаянная, «страстная, дерзновенно-упорная» молитва, которая не может не дойти до неба. Такая молитва вкладывается в уста Василия Кесарийского:

Доходит Василий до Божьей до церкви,
И руки и ноги о камень ошибает,
Буйную голову до крови проломает...
Молитву творит, яко гром гремит.

Духовные стихи развивают также лирическую тему «ночной молитвы», о силе которой, избавляющей от грехов дня, говорилось в «Поучении» Владимира Мономаха. «Поклоны полунощные», которых никто не видит, не имеют ничего общего с показным фарисейским благочестием. Эта тайная молитва, в ночной тишине возносимая, характеризует подлинное религиозное чувство и истинную духовную жизнь. Рядом с ней — как отзвук монашеской жизни — находится молитва мистическая, под которой в духовных песнях понимается молитва Иисусова.

Стоит София Премудрая
На святых молитвах на Иисусовых⁴⁷.

Также многогранно и ярко в духовных стихах разработан образ милостыни, который, в отличие от духовного, скрытого действия молитвы, выливается, в основном, во вполне определенные формы социального поведения. Во-первых, это любовь-милостыня ко всей нищей братии. Такая милостыня называется *святой*. Далее идут заповеди помощи голодным и жаждущим, сиротам и убогим, посещение больных и «колодников-тюремщиков». Особо выделяется долг проводить умершего, долг «сидения у мертва тела» и провожания со свечами «до Божией церкви, до сырой земли».

Народная мудрость подчеркивает весьма актуальный для нашего времени вопрос о происхождении богатства, от которого дается милостыня. Хотя милостыня «много грехов оставляет» и «вечные муки избавляет», жертва от несправедного имения не спасает душу.

Добро твори же или милостыню воздай
Неукрадомую, от праведного труда,
От потного лица, от желанного сердца⁴⁸.

Духовные стихи дают образ милостыни, особенно угодной Богу, — милостыни «тихомольной», потаенной, которая, подобно ночной молитве, не рассчитана на внешнее благочестие. Только «тихомольная милостыня» и «поклоны полунощные» «возжигают светильник у сердца перед Господом» и готовят человеку «ризы духовные», в которых он предстает на Страшном Суде.

Одной из ведущих тем в русской духовной поэзии стало иночество, воплощающее христианский идеал «царствия не от мира сего». Стихи особенно подчеркивают трудности воплощения этого идеала, поэтому общим тоном повествований о монашеской жизни является тон сострадания и признания необходимости иночества как прямого пути к святости.

Ты не плачь-ко-се, не плачь ты ведь, инок.
Не рыдай ты, не рыдай, да молодья!
Ты поди-тко-се, в лес уйди подальше,

Ты сострой себе келею под елью,
Еще станут к тебе ангели летати,
Еще станут тебя пропитати...

Тема монашеского подвига находится рядом со стихами-размышлениями о святых Николе, Алексее, человеке Божиим, Рождестве Христовом, хождениях Богородицы, Страстях Христовых и Страшном Суде. Близки к этой теме раздумья о героизме, подвиге — одновременно ратном и духовном, что запечатлено в образах Егория Храброго, Дмитрия Солунского и Федора Тирона. Особую страницу составляет тема греха и покаяния, примыкающая к пониманию подвижничества и святости. В русских духовных стихах получил отражение не только «средний, житейский путь спасения», который сводится к формуле: молитва и милостыня, но и высший, героический идеал христианского подвига, данный житиями святых⁴⁹.

Ярким символом монашеской жизни, отшельничества в русской духовной поэзии является образ «прекрасной пустыни», где сталкиваются два мира — мир греха и мир ангельский.

Прекрасная пустыня!
Восприми меня, пустыня,
С премногими грехами,
Со многозорными делами...
Избавь меня, пустыня,
Огня, вечныя муки!
Возведи меня, пустыня,
В Небесное Царство!

В сознании русского народа, нашедшем отражение в «Голубиной книге», монашество, святость — это прежде всего страдание (причем, страдание добровольное), а также идущие с ним об руку терпение и трудничество.

Со младости лет Богу потрудиться (Алексей, человек Божий)

Я молилась, девка, трудилась,
Девяносто лет, девка, я со зверьми...
Да как у девушки стало лицо,
Как дубовая словно кора (О дочери тысячника)

Об аскетической жизни удалившихся в «пустыню» народ сложил формулу, состоящую из повторяющихся в духовных стихах образов тяжести монашеского подвига:

Есть гнилую колоду,
Пить болотную воду,
Носить черную ризу.

Но иноку помогает Сам Господь. Своими «златыми руками» Он пишет ему в утешение «Златую книгу», в которой премудрость, помогающая одолеть и пустынное «тошное» «житие смертельное», и «худые мысли», «нападения дьяволе». Только в «матери-пустыне Предтеча пребывает» и распевают птицы райские. Поэтому «гнилая колода» превращается для инока в «сахарное яство», а болотная вода — в «медвяное пойло».

В тот период средневековой Руси, который следует за свержением монгольского ига, расцветает русская Северная Фиваида — монашеское священнобезмолвие Севера, самым ярким представителем которого был Нил Сорский (1433–1508). «Опасно иночествуящий во времена сия, и подражатель древних святых Отец, постник и отшельник Господень»⁵⁰. В произведениях Нила Сорского, по словам Г. П. Федотова, «обрело свой голос безмолвное пустынножителство русского Севера». «Единственный из древних наших святых, он писал о духовной жизни и в произведениях своих оставил полное и точное руководство духовного пути. В свете его писаний скудные намеки древних житий северных пустынников получают свой настоящий смысл»⁵¹.

Нила Сорского и Иоанна Лествичника разделяет почти тысячелетие, но, возможно, никому в отечественной аскетической традиции не был так близок труд игумена Синайской горы, как преподобному Нилу. Этих христианских подвижников объединяет даже сходство литературного дарования и самого стиля: емкие образные сравнения, афористически краткое обобщение собственного опыта, тяжестей внутреннего борения; язык, чуждый изощренного

витийства, интеллектуальное и целенаправленное изложение.

Одна из важных частей «Устава о скитской жизни» Нила Сорского — учение о ступенях страсти, рассуждения о которых оставили святые отцы — Иоанн Лествичник, Филофей Синаит, Симеон Новый Богослов и «инии мнози». Основатель новой формы монашеского пустынножительства — скитничества — преподобный Нил расширяет и дополняет краткую формулу развития страстных помыслов, данную Иоанном⁵². Описание ступеней страсти в «Уставе» Нила Сорского представляет собой образец существования и развития канонических видов искусства.

Вопреки до сих пор распространенному мнению о сковывающей художника власти канонических правил, канон в церковном искусстве является незыблемым онтологическим основанием, предполагающим развитие и индивидуальный вклад. В канонических искусствах каждый пришедший из древности символ или слово при новом восприятии осмысливается заново и, входя в глубину сердца художника, становится и его духовным достоянием (по этой причине в искусстве Древнего Востока и Древней Руси отсутствует само понятие плагиата). Структура канона, функции архетипа предохраняют от снижения вкуса, профанации, предполагая при этом высочайшее мастерство как известный уровень посвященности, максимальное личное участие и развитие образца. Поэтому нельзя сказать, что какая-то из многочисленных иконописных школ лучше, выше, а какая-то менее совершенна и незрела. Их сравнение разворачивается совсем в иной плоскости — привнесении своего видения и оттенков в изображаемую духовную реальность, требующую своего символического языка и моральной перспективы. В развитии образца-архетипа каждая новая деталь или вносимое изменение появляются лишь как необходимая составляющая, всецело подчиненная цели произведения. Именно так развивает

Нил Сорский данный ему святоотеческой традицией образ «Небесной Лествицы», создавая свою «лествицу совершения».

Оставляя пять из шести ступеней разжигания страсти — «прилог», «сочетание», «сложение», «пленение» и сама «страсть», преподобный Нил выделяет как главную тему монашеского «умного делания» ступень «борения», рассматривая через его призму самую сердцевину духовной жизни — противостояние смертным грехам. Именно борению, охарактеризованному в «Лествице» как возможность победы или поражения, посвящено основное содержание «Устава». «Победы и побеждения» мысленной брани, составляющие сокровенную суть монашеской жизни и создающие основу духовной славы монастыря, раскрываются в «Уставе» с помощью особых понятий, приложение которых к категориям этики и эстетики обогащает исторически сложившиеся представления о красоте, мере, возвышенном, трагическом, соотношении этического и эстетического.

Эстетика исихастов предельно равнодушна к красоте внешней. «Красная мира сего суетна и скоро тлима вмале является, и вскоре погибает»⁵³. Такое отношение к внешнему благолепию помимо рассмотрения его с точки зрения вечности связано также с этикой нестяжательства, простирающейся до утверждений о ненужности церковных украшений. В этом вопросе Нил обосновывает свою точку зрения, ссылаясь на авторитет Пахомия Великого, не желавшего украшения самого здания церковного по причине того, что храм будет представляться прежде всего делом человеческих рук, из-за чего люди станут гордиться внешней красотой своих церквей («и о красоте здания своих величатся»). «Нам же подобает от таковых вещей съхранятися, понеже немощни и страстни есмы и умом поползновени»⁵⁴. По мысли нестяжателей, внимание к внешней красоте является в ракурсе противостояния души и тела именно вниманием к телу, вещественной и временной составляющей жизни человека, тогда как душа

и дух невидимы и вечны. «Дым есть житие се, пара, персть, попел, вmale является и вскоре погибает»⁵⁵.

Таким образом, Нил с самого начала делает акцент на понимании монашеской жизни как жизни исключительно духовной. («Бог бо уму внимает».) Допуская «взимати мало милостыни от христолюбцев» «за немощ нашу», он подчеркивает, что она не должна быть излишней. Милостыня же иноческая — помощь брату словом во время нужды и утешение скорби духовным рассуждением.

Духовная жизнь концентрируется на красоте внутренней, рождающейся в результате мучительного преобразования человеческой природы, эстетически осмысленного как «внутреннее художество». Процесс созидания христианского идеала включает особые категории-состояния, сопровождающие это «великое, всекрасное и светородное делание».

Вначале Нил исследует, вслед за Иоанном Лествичником и другими святыми отцами, пять ступеней попадания в плен страсти. Начало нисхождения — «прилог» — любая пришедшая мысль или образ. Следом идет «сочетание» — принятие помысла, чаще всего «от врага бываемого», а также собеседование с ним «от произволения нашего». Третья ступень — «сложение», означающее «съсластное приклонение» души к явившемуся образу и последующее вхождение образа в душу. За этой стадией идет «пленение», или «невольное сердца отведение» на лукавые помыслы. Плен означает погружение в опасное море страстной жизни, когда «яко бурю и волнами носим и от устроения благого изводим» человек не может «в тихое и мирное устроение прийти»⁵⁶. Движение по ступеням вниз заканчивается страстью, которую сам человек преодолеть уже не в силах.

Характерное для Нила исследование причин постигших человека состояний в последнем случае выглядит следующим образом: к обуревающей страсти приводит время, за которое помыслы становятся привычными, уверенно «гнездяся» в душе от сочетания и собеседования частого, ставшего обычаем.

Причиной страсти являются также небрежение, «мысленные побеждения» от этой вещи или образа, «неподобные» мечтания. Советы преподобного, содержащиеся на каждой ступени борения, всегда очень конкретны и поэтому действенны. «Аще кто борет страстию к коему лицу, подобает всячески удалитися от него: и събеседования, и съпробывания, и риз прикосновения, и обоняния»⁵⁷. Кто же не хранится от этого и «любодействует помыслы в сердци», тот сам «пещь страсти запалает, яко зверя вводя лукавые помыслы».

Анализ ступеней страсти, данный Нилом в традиционном для исихазма образном, художественном контексте, возможен как результат глубочайших исследований психики и наблюдений за собственными душевными движениями и подтверждает определения монашества как «мысленного исповедничества». Человеческая природа, согласно Нилу, имеет не только разумное, но и изящное устройство. И плен страсти губителен для «изящного нашего устройства».

Категории, противостоящие пленению страстями, — «разумное и изящное борение», отсекающее помысл в самом начале, «сердце безмолвствующее от всякого помысла», «молчание мыслию», постоянное зрение «глубины сердечной» с Иисусовой молитвой, результатом чего является «ум, затворенный в сердце». Этот путь труден, так как «немошно есть нам страстным победити лукавыя помыслы», но бояться его не следует: вместо оружия призывай Господа Иисуса часто и прилежно, и «отбегнут» нечистые духи «яко огнем палими невидимо Божественным именем». В болезненном «преневогании» собственной природы опорой служит молитва («в молитве претерпевающе»), которую сменяет пение псалмов, как «ослаб малая и упокоение» «ради уныния». Весь этот болезненный и сложный путь — «чин изящен и учение премудрых», к которому относятся и более высокие степени восхождения — ступени тишины и безмолвия, в которых сам Господь. «Бог же смирение есть, молвы и вопля вышши»⁵⁸.

Нилу Сорскому принадлежит также описание восьми помыслов (смертных грехов), от которых происходят все прочие страстные помышления. «Чревообъядение», прелюбодеяние, самый распространенный в миру грех «сребролюбия», гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Этот набор не случаен: именно об этих грехах, их сравнении, взаимодействии, разветвлениях, противостоянии им чаще всего идет речь в «Лествице» Иоанна Синайского.

Грех «объядения и пианства» — корень всему злу в монашеской жизни. Вслед за святыми отцами Нил подчеркивает, что с него — с «прикосновения ко неповеленным снеди» — началось преступление праотца нашего Адама, которое привело к отпадению от Рая и смертности человека. И до сих пор те, кто «чреву повинуются», «падоша велиим падением». Противостоять этой основе всех грехов можно, исполняя заповедь «о мере пищи», у которой нет единого правила и которая у каждого своя, поскольку великую разницу имеют «тела в крепости, яко медь и железо от воска». Вместе с тем общий принцип меры для всех возможно выразить как разумное отношения к собственному телесному устроению, которое предполагает употребление пищи «не за сладость, а по потребе»⁵⁹. К заповеди меры прилагается требование «о времени пищи», ее различии и отношении к «брашне и питию» «с разсуждением».

С духовной точки зрения — «тонкого помышления сердечного» — рассматриваются добродетели целомудрия и чистоты. Их исполнение проявляется не столько во внешнем житии, сколько в мысленном делании: когда «потаенный сердца человек» чист бывает от скверных помыслов. «Се есть пред Богом многочестно и возлюбленно».

Сребролюбие, которое происходит от «маловерия и неразумия», если укрепится в человеке, то «всех злейший бывает», порождая следующие степени порчи души — гнева и скорби «и прочии». Этот порок можно именовать прямо ведущим к гибели идолослужением. Истинное одоление сребролюбия и «веще-

любия» — значит не только «не имети имения», но и не желать его.

От гневного духа, «томящего» и «понуждающего» к злопамятству и ярости следует защищаться мыслью о том, что если мы не простим, то и нам не простится. «Того ради всячески не подобает нам гневаться, и не творити брату зла, не точию делом и словом, но и образом»⁶⁰.

Дух печали, «вметающий душу в погибель и в неначалие», в исследовании Нила Сорского имеет два вида: по Божьему промыслу «на спасение душам нашим» («Сия убо скорбь с радостию размешена бывает») и скорбь, «от бесов нам приносимая». Последнюю подобает «тщательно от сердца отметати», как и другие злые страсти, молитвою, чтением, беседами с «духовными человеки». Зло и лютость печального духа в том, что если к нему не относиться серьезно и не противостоять ему, он «пусту душу и унылу сотворяет, некрепку и нетерпеливу, и к молитве и чтению лениву».

Родственный печали помысл уныния — дух скорбный, «лют и тягчайший есть» особенно для монахов. Он происходит от внушаемых врагом мыслей о том, что злое житие только начинается, что «потом в прочая дни горше будет», и о том, что человек оставлен Богом. В этой духовной брани, учит Нил, следует помнить, что Господь никогда не попустит на нас искушения выше силы нашей. В этом противостоянии, «доблестном терпении» «любовь инока показуется к Богу». Чтобы победить в этой «рати страшной», часто трагической, следует вооружаться против духов неблагодарения, хулы, сомнения и страха и не впадать в отчаяние. Именно на этой ступени ярче всего раскрывается сила и беспощадность духовной битвы, того, что скрывается за названием «подвиг иночества». Каждый из святых отцов внес свой вклад в противостояние этому опасному для безмолвствующих духу. «Пасти на лице в молитве», «иногда же очи на небо возведе и руце простер на высоту, молитися», как блажен-

ный Григорий Синаит «на сию страсть повеле молиться»⁶¹.

Большой выдержки и «трезвения» требует борьба с разнообразным и неуловимым духом тщеславия, который более всего проявляется в стремлении угождать людям, а не Богу и обретать во всем похвалу человеческую. Поэтому, учит «Устав», «на всяко время подобает нам испытывати себе опасно, чувственне и мысленне». Следует своим тщеславным устремлениям противопоставлять страх стыда и позора, который последует за тщеславием. Но более всего уберегает от «величества и престолов высоты» память о собственных тяжких согрешениях. Если же таких пороков нет, то надо думать об исполнении Божественных заповедей, которое всегда недостаточно и выглядит поэтому как «купель мала противу величества моря».

«Преокаянная» гордыня, «осмый помысл» — это «и величание, и высокосердие, и кичение». Победенный этим духом «сам себе и бес, и ратник» и носит в себе свою погибель. «Мерзок есть пред Господом всяк высокосердый, и нечист именуется». Этой страсти следует бояться более всех, охраняя себя пониманием того, что никакое благо не может содеяться без помощи Божьей, и если будем Богом оставлены, тогда «якоже лист колеблем, или прах ветром возметаем, тако смятени будем диаволом, и в поругание будем ему, и в плачь человеком»⁶².

«Устав скитской жизни» Нила Сорского — это своеобразный итог многовекового исследования внутренней жизни человека, предпринятого христианской аскетикой. Анализ человеческих страстей, безбрежного моря чувств и помыслов в исихастской традиции отличается от обычного изучения психических явлений тем, что имеет единый духовный вектор, единую вертикаль — отношения человека и Бога, мира, лежащего «во зле» и мира Божественного, естества и идеала, сущего и возможного. Этот анализ важен для современного человека тем, что убеждает: основы духовной жизни неизменны. Неиз-

менны заповеди сострадания, милосердия, любви, терпения, смирения как гармонии с миром, изменяются только наши отступления от них и разнообразие оправданий.

Образ «Небесной Лестницы» как единый духовный принцип нравственного совершенства пронизывает всю средневековую культуру и характерен для всех видов церковного искусства.

Своеобразную лестницу восхождения, данную в форме отрицания пороков, представляют собой имеющиеся в певческих азбуках описания духовно-нравственного содержания гласов и знамен знаменного распева — ведущей формы богослужебного пения средневековой Руси. Знамя (знак, нота), объединяющее в органическое целое название, графику (начертание) и музыкальное значение, ставило музыкально-технологические характеристики в духовно-нравственный контекст. Раскрытие символического содержания знамён составлено таким образом, что охватывает весь сонм человеческих пороков в форме их отрицания. Обучение крюковому пению предполагало заучивание высоты, длительности, ритмического, силового содержания знамени наряду с нравственной заповедью, начинающейся с той же буквы, что и название нотного знака.

Параклит — послание Духа Святого от Отца на Апостолы.

Змейца — земная суета и славы отбег.

Кулизма — ко всем человеком любовь нелицемерная.

Статья — срамословия и суесловия отбегание.

Статья с сорочьей ногою — сребролюбия истинная ненависть.

Крюк — крепкое ума блюдение от зол.

Мечик — милосердие к нищим и милость».

Фита — философия истинная и вседушевное любление⁶³.

Диапазон ступеней этой музыкальной лестницы огромен: помимо восьми гласов только наиболее употребительных знамён насчитывалось более пятидесяти.

В заключение, возвращаясь к изначальному образу каменных скрижалей-ступеней, будет справедливо вспомнить об архитектурном символе «Небесной Лествицы», находящемся в Московском Кремле. Это Ивановский столп — колокольня Ивана Великого, строительство которой было начато в конце царствования Федора Иоанновича и закончено, судя по надписи под главою золочеными медными буквами, при Борисе Годунове в 1600 году. С начала XIV века на этом месте уже существовала церковь Святого Иоанна Лествичника, которую в 1329 году построил Иван Калита (это была третья после Успенского и Спасоборского соборов каменная церковь на Кремлевской горе). Колокольня святого Иоанна славилась необыкновенными колоколами, древними, имеющими свою уникальную историю, и чарующим колокольным звоном, который раздавался по большим праздникам, когда звонили вместе все ее знаменитые колокола. XIX век оставил об Ивановском столпе такие воспоминания: «Всех колоколов на Иване Великом с пристройкой — 34, и общий вес их 16 тысяч пудов. Вид с колокольни на Москву и ее окрестности, особенно в ясную погоду, очарователен необыкновенно: видны даже села и строения, находящиеся в 30 и 40 верстах от Москвы. Нелишне будет заметить, что от входа в колокольню до верхнего ее яруса всех ступеней — 409»⁶⁴.

* * *

Важная особенность учения древнерусских книжников и философов, делающая его необходимым для нашего времени, — это духовный подход и возможное только на такой основе редкое по своей глубине профессиональное исследование человеческой психики. Древнерусская литература, продолжая традиции эпохи Отцов Церкви, дала примеры высокого литературного и поэтического стиля, основанного на великолепном знании законов природы восприятия, психологии искусства. Соединение глубокого смыс-

ла, идейного содержания с художественными приемами и блестящей литературной формой навсегда останется достоянием русской прозы и поэзии, ее признанных во всем мире классических образцов. Многие русские писатели знали произведения святоотеческие и русскую духовную литературу. Ученый-энциклопедист, писатель, европейски образованный мыслитель и любитель древнерусских распевок В. Ф. Одоевский увлекался чтением «Добротолюбия», детально изучал «Устав» Нила Сорского, о чем свидетельствуют оставленные на его полях многочисленные пометки. Не будет преувеличением сказать, что тема онтологической сущности страдания в произведениях Достоевского, его открытия в исследовании человеческой природы опирались на прочный фундамент отечественной христианской аскетики. Идея космического характера страдания, мироустроительного смысла жертвы сохраняется в русской поэзии XX века.

В лучах рассвета-увяданья,
В узоре пены и плюща
Сияет вечное страданье,
Крылами чаек трепеща. (Г. Иванов)

Культовый, естественный для поэтов и литераторов, в России имеет опору в православной традиции, в приемах «извития словес», службе исихастов «глаголу сладостну», стремлении к созданию образов «сверхсмысла», позволяющих поведать о невыразимом. Поэтому подобны молитве посвящения русских поэтов Слову.

Но забыли мы, что осиянно
Только слово средь земных тревог,
И в Евангелии от Иоанна
Сказано, что слово это — Бог. (Н. Гумилев)

Христианская аскетическая традиция порождает особую эстетику преодоления собственного несовершенства, эстетику устремленности к духовной жизни, в которой прекрасное и гармония — следствие тяжелого внутреннего борения. Это красота «истон-

ченной плоти», ее «болезненного пренемогания», красота аскезы, мучительного поиска идеала — понятий, принадлежащих области категории возвышенного, которое, по признанию современных ученых, практически не имеет опоры в окружающей жизни. Но благодаря прикосновению к сокровищам собственной книжной культуры становятся понятными в наше время строки о такой красоте в русской поэзии.

Из разбитого фиала
Всюду в мире разлита
Или мука идеала,
Или муки красота. (Ин. Анненский)

Примечания

¹ Платон. Диалоги. Пер. с древнегреч.; сост., ред. и вступит. статья А. Ф. Лосев. М., 1980. С. 234.

² Малая Лествица Преподобного Отца нашего Иоанна, Игумена Синайской Горы. Варшава, 1934. С. 33.

³ Там же. С. 61.

⁴ Иаков (Израиль), второй сын патр. Исаака, родившийся непосредственно за своим братом-близнецом Исавом, как бы держась за его пята, отчего и назван Иаковом, т.е. «Запинателем». В данном случае образ используется в духовном смысле противостояния греховной природе.

⁵ Лествица, возводящая на Небо Преподобного Иоанна Лествичника, игумена монахов Синайской горы. Репр. Сергиев Посад, 1908. С. 6.

⁶ Быт. 28:12.

⁷ Полный церковно-славянский словарь. Сост. свящ. Г. Дьяченко. Репр. М., 1993. С. 290.

⁸ Лествица... С. 424.

⁹ Малая Лествица... С. 12.

¹⁰ Там же. С. 8.

¹¹ Лествица... С. 114.

¹² Малая Лествица... С. 15.

¹³ Лествица... С. 133.

¹⁴ Там же. С. 414.

¹⁵ Цит. по: Русская икона. Сб. 1–2. Спб., 1914. С. 17.

¹⁶ Лествица... С. 149.

¹⁷ Там же. С. 15.

- ¹⁸ Панченко А. М. О русском литературном быте рубежа XVII–XVIII веков. В: ТОДРЛ, т. 24. Л., 1969. С. 269.
- ¹⁹ См.: Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII веков. Репр. М., 1992. С. 179.
- ²⁰ Альманах библиофила. Вып. 26. Тысячелетие русской письменной культуры (988–1988). М., 1989. С. 24.
- ²¹ Памятники древнерусской церковно-учительской литературы. Вып. 1. СПб., 1894. С. 57.
- ²² Там же. С. 75.
- ²³ Там же. С. 78.
- ²⁴ Там же. С. 52.
- ²⁵ Там же. С. 29.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Еремин И. П. Литературное наследие Феодосия Печерского. В: ТОДРЛ. Л., 1947. С. 184.
- ²⁸ Памятники... С. 42.
- ²⁹ Там же. С. 34.
- ³⁰ Там же. С. 41.
- ³¹ Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского. В: ТОДРЛ, т. XII. М.-Л., 1956. С. 344–345.
- ³² Памятники... С. 123.
- ³³ Там же. С. 138.
- ³⁴ Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского. С. 340.
- ³⁵ Там же. С. 345.
- ³⁶ Там же. С. 359.
- ³⁷ Там же. С. 350.
- ³⁸ Памятники... С. 144.
- ³⁹ Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского. С. 354.
- ⁴⁰ Там же. С. 361.
- ⁴¹ В древнерусской традиции это выражение означало подготовку к смерти, что предполагало составление завещания, в данном случае — духовного.
- ⁴² Древняя русская литература: Хрестоматия. Сост. Н. И. Прокофьев. М., 1988. С. 52.
- ⁴³ Там же. С. 53.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Федотов Г. П. Стихи духовные. М., 1991. С. 84.
- ⁴⁶ Там же. С. 97.
- ⁴⁷ Там же. С. 98.
- ⁴⁸ Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991. С. 217.

⁴⁹ Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 99.

⁵⁰ Предание о жительстве скитском преподобного Нила Сорского. Репр. М., 1997. С. 50.

⁵¹ Цит. по: Нил Сорский. Сост. Р. Ермаков. М., 1995. С. 3.

⁵² Лествица... С. 247–249.

⁵³ Нила Сорского Предание и Устав. В: Памятники древнерусской письменности и искусства. CLXXIX. М., 1912. С. XVII.

⁵⁴ Там же. С. 9.

⁵⁵ Там же. С. 65.

⁵⁶ Там же. С. 17–19.

⁵⁷ Там же. С. 20.

⁵⁸ Там же. С. 26.

⁵⁹ Предание о жительстве скитском... С. 116.

⁶⁰ Там же. С. 130.

⁶¹ Там же. С. 138.

⁶² Там же. С. 144.

⁶³ Ундольский В. М. Замечания для Истории Церковного пения в России. М., 1846. С. 10.

⁶⁴ См.: Кондратьев И. К. Седая старина Москвы. М., 1996 (репр. изд. 1893). С. 112.

БИБЛИОГРАФИЯ

*Иеромонах АЛЕКСАНДР (ГОЛИЦЫН)**

МИР ИСААКА СИРИНА

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 оригиналу) и опубликован несколько

* Перевод рецензии с английского по изданию: St Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 46, No 2–3, 2002. P. 285–290.

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 Брока 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, предоставляют прекрасную возможность самому подвижнику духовно воздействовать на читателя. На меня, во всяком случае, учительное слово святого Исаака подействовало 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 Сирина» не является научной монографией, подобно недавно опубликованной работе епископа Илариона о преподобном Симеоне Новом Богослове. Научный аппарат книги сведен к минимуму. Как отмечает Владыка Каллист, епископ Ила-

рион «поступил весьма мудро, позволив Исааку говорить за самого себя», ибо благодаря его книге можно отчетливо слышать голос самого Подвижника.

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 Божиим); Боговоплощение 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 пустынный. Вторая глава, под названием «Путь безмолвника», посвящена традиционной терминологии сирийского монашества, которую использует Подвижник, в частности, терминам *ihidaya* (отшельник, буквально «одинок») и *qeïama* (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 сверхъесте-

ственный 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.

«Слезы» — тема пятой главы. Горькие слезы покаяния свидетельствуют о «муках 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 Иларион 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).

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 уделено 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 эсхатологические учения Исаака — необычное, но не беспрецедентное (ср.

сходные учения Оригена, Григория Нисского, Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского) — проистекает из его глубочайшего опыта богообщения.

Книга епископа Илариона не произведет сильного впечатления только на человека, начисто лишенного опыта духовной жизни. 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 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 возрасть в той любви, которую он не устал восхвалять. Благодать и мир да сопутствуют автору, епископу Илариону, который сделал Святого Мужа столь доступным для нас посредством своей великолепной книги.

*Протоиерей ВЛАДИСЛАВ ЦЫПИН**

КАНОНИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО

Архиепископ Петр (Л'Юилье). Правила первых четырех Вселенских Соборов / Пер. с франц. — М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005. — (Православное богословие).

В 1985 году епископ Нью-Йоркский и Нью-Джерсийский Петр (Л'Юилье) защитил в Московской духовной академии диссертацию «Дисциплинарные труды первых четырех Вселенских Соборов», за которую Совет Академии удостоил его ученой степени доктора богословия. Эта диссертация, написанная по-французски, для защиты была переведена на русский язык, а впоследствии и на английский — для публикации в издательстве Свято-Владимирской семинарии.

Настоящее издание имеет своей основой машинописный текст диссертации владыки Петра, хранящийся в библиотеке Московской духовной академии. Кому именно принадлежит перевод на русский язык — выяснить не удалось, однако известно, что он был просмотрен и одобрен автором. Архиепископ Петр в ответ на официальный письменный запрос руководства Академии выразил горячую поддержку русскому изданию своей диссертации.

Как отмечает автор во введении к своему труду, принятые первыми четырьмя Вселенскими Соборами

* Автор — доктор церковной истории, профессор, заведующий церковно-практической кафедрой Московской духовной академии.

правила «составляют сердцевину церковного права на христианском Востоке до настоящего времени», причем «последующее каноническое законодательство <...> не привнесло каких-либо существенных изменений». Более того, исследование трудов этих Соборов не только позволяет понять основы церковного законодательства, но и увидеть, как происходило само становление основных церковных институтов в период, когда Церковь, пережив эпоху гонений, получила свободу. По той же причине законодательство первых четырех Вселенских Соборов является едва ли не первым опытом установления общецерковных дисциплинарных норм, до тех пор существовавших лишь в виде обычного права, большей частью поместного значения. Таким образом, предмет данного исследования позволяет также коснуться весьма актуального вопроса о сущности, а, следовательно, и об изменяемости общецерковного законодательства.

Труд владыки Петра написан в жанре толкования, широко распространенном в канонической литературе. Вслед за небольшой исторической справкой о каждом Соборе автор дает подробный анализ канонов, имеющих отношение к церковной дисциплине. Распространенность этого жанра в трудах по каноническому праву связана с тем, что, как отмечает епископ Петр во введении к своему труду, «по своей приверженности преданию и несомненному юридическому формализму византийцы всячески избегали представления о выходе канонов из употребления». Однако постоянное изменение обстоятельств церковно-политической, государственной и общественно-культурной жизни вызывало несомненную необходимость в церковном законотворчестве, которое и вылилось в толкования канонов — труды упомянутых канонистов XII века фактически являлись официальными правовыми источниками. Таким образом, можно уверенно говорить о том, что даже постановления Соборов X—XV вв. приобретают иногда характер толкования канонов.

Необходимость в каноническом творчестве, равно как и в толковании канонов применительно к современной исторической и общественно-политической ситуации, существует и сегодня, поэтому труд владыки Петра приобретает в наше время особую актуальность. Действительно, как напоминает автор, для правильного понимания и адекватного применения древних канонов необходимо ясное понимание «намерения законодателя». А именно, необходимо понимание не только того, что именно *сказал* законодатель, но и того, что он *имел в виду*, то есть, прежде всего, против какого дисциплинарного нарушения был направлен тот или иной канон. Отцы Соборов, указывает владыка Петр, не были профессиональными юристами, поэтому они могли допускать неточности в формулировках или в терминологии. Более того, некоторые термины могли со временем получать иное значение, чем то, которое имело место в IV-V вв. Подчас изначальный смысл того или иного термина утрачивался вовсе, как, например, это имело место в толковании Вальсамона на 9 правило Халкидонского Собора.

При защите диссертации одним из рецензентов было отмечено, что автор в своем исследовании охватывает «богословскую, историческую и каноническую науку последних двух веков, как православную, так и западную». Владея классическими и многими современными языками, владыка Петр использовал в своей работе как критические издания источников, так и современную литературу по каноническому праву. В своем труде автор стремился установить точный исторический контекст и причины появления каждого канона, пытаясь выявить его первоначальный смысл и освободить от позднейших толковательных наслоений. Так, владыка Петр убедительно показывает, что интерпретация 28 правила Халкидонского Собора современными канонистами Константинопольского Патриархата во многом обусловлена толкованиями Аристина, Зонары и Вальсамона и что эти толкования, которые, возможно, ото-

бражают церковно-политическую действительность XII века, не отвечают первоначальному смыслу канона.

Публикуемая ныне работа является прекрасным примером бережного и в то же время творческого отношения к наследию Древней Церкви. Раскрывая подлинное историческое значение церковного законотворчества первых веков, владыка Петр позволяет нам проникнуть в глубокий жизненный смысл древнецерковных правил и постановлений. Для студентов духовных школ и богословских учебных заведений, изучающих каноническое право, эта книга может принести немалую пользу, поскольку она учит стремиться не к формальному исполнению буквы, но к глубинному постижению духа канонов. Только основываясь на правильном понимании исторического значения церковных постановлений и их духовного смысла, мы сможем научиться их адекватному применению в современной жизни, не подменяя его формальным исполнением внешних требований церковного права.

А. Ю. НИКИФОРОВА

ХРИСТИАНЕ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

Будь верен до смерти: Судьбы Православия в Османской империи XV-XX вв.: Сб. — М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005.

Во второй половине XV века ряд православных государств и народов в Малой Азии и на Балканах был окончательно завоеван турками. Изначально достаточно терпимая политика завоевателей по отношению к христианскому населению империи со временем превратилась в тяжелую кабалу.

На христиан были наложены разного рода ограничения. Они не могли открыто исповедовать свою веру, не имели права устраивать крестные ходы, бить в колокола, собирать единоверцев в своих жилищах для молитвы, строить часовни или церкви, носить оружие и одинаковую с мусульманами одежду. Практически всех христианских народов, населявших Османскую империю, коснулся процесс частичной или массовой исламизации. Турки отбирали у христиан детей для прислуживания при дворе султана в Константинополе или в Адрианополе, а также юношей — для несения воинской повинности. И тех, и других обучали в столице турецкому, персидскому, арабскому языкам, владению оружием и обращали в фанатичных мусульман-янычаров. Наборы производились по областям на основании записей в церковно-приходских книгах, сперва каждые пять лет, затем — чаще. За первые два века турецкого

господства, по подсчетам историков, было отобрано от пятиста тысяч до миллиона детей.

Некоторые христиане, не выдержав жестокости турок или из-за опасения за свою семью, переходили в мусульманство только внешне, при этом внутренне сохраняя верность православию. Они совершали богослужения в подземных, катакомбных церквях. Феномен тайного христианства возник еще в Византии, с началом арабских завоеваний.

Старец Паисий, происходивший из Малой Азии и знавший не понаслышке тайных христиан, говорил: «Настоящие тайные христиане от веры не отрекались. К примеру, когда турки сожгли двадцать семь селений в Каппадокии, относившихся к Фарасам, то некоторые жители ушли оттуда далеко, в другие края, где местное население и не знало, что они христиане. Их считали за мусульман. И ни разу не возникло ни одной ситуации, когда бы кого-то из них прямо спросили: “Ты христианин?”, чтобы пришлось ответить: “Да, я христианин” или “Нет, я мусульманин”. Эти люди — тайные христиане. Однако с того момента, как кого-то схватят и скажут ему: “Мы узнали, что ты христианин”, он должен сказать: “Да, я христианин”... В одной турецкой деревне было много тайных христиан, а староста был священником. Его имя было отец Георгий, но люди называли его Хасаном. Однажды к нему пришли турки и донесли о том, что в определенном месте, в катакомбах, прячутся христиане. “Не беспокойтесь, — сказал он, — я пойду погляжу”. Взял он своих людей, пошел в эти катакомбы и застал там всех христиан, собравшихся вместе. Тогда он идет к царским вратам, снимает с крючка епитрахиль, надевает ее и служит им вечерню! “Примите надлежащие меры, — сказал он им потом, а турок успокоил: — Никого там нет, это ложные слухи”. Такие люди не отступники».

Конечно, годы турецкого владычества принесли Церкви и сотни новомучеников за веру. «Как не должно возблагодарить Бога тем, кто видит стольких

мучеников, которые, дабы сохранить свободу и благородство нашей христианской веры, пренебрегли богатством, славой, развлечениями, и всеми прочими телесными удовольствиями, и с готовностью предали себя на смерть!» — восклицает преподобный Никодим Святогорец. Множество христиан шли путем открытого мученичества за веру. Почитание мучеников, пострадавших в Османской империи, было широко распространено и на Руси довольно с ранних времен.

В представленной вниманию читателя книге собраны исторические и агиографические тексты, повествующие в жизни и подвигах христиан на землях Османской империи (Македония, Фракия, Эпир, Крит, Понт, Малая Азия, Кипр, Сербия, Болгария), о реальных судьбах людей в годы турецкого владычества (XV—XIX века) и после освобождения (XX век).

Большинство текстов публикуются на русском языке впервые. Составители снабдили книгу необходимыми пояснениями и комментариями, а также словарем специфических слов и понятий.

